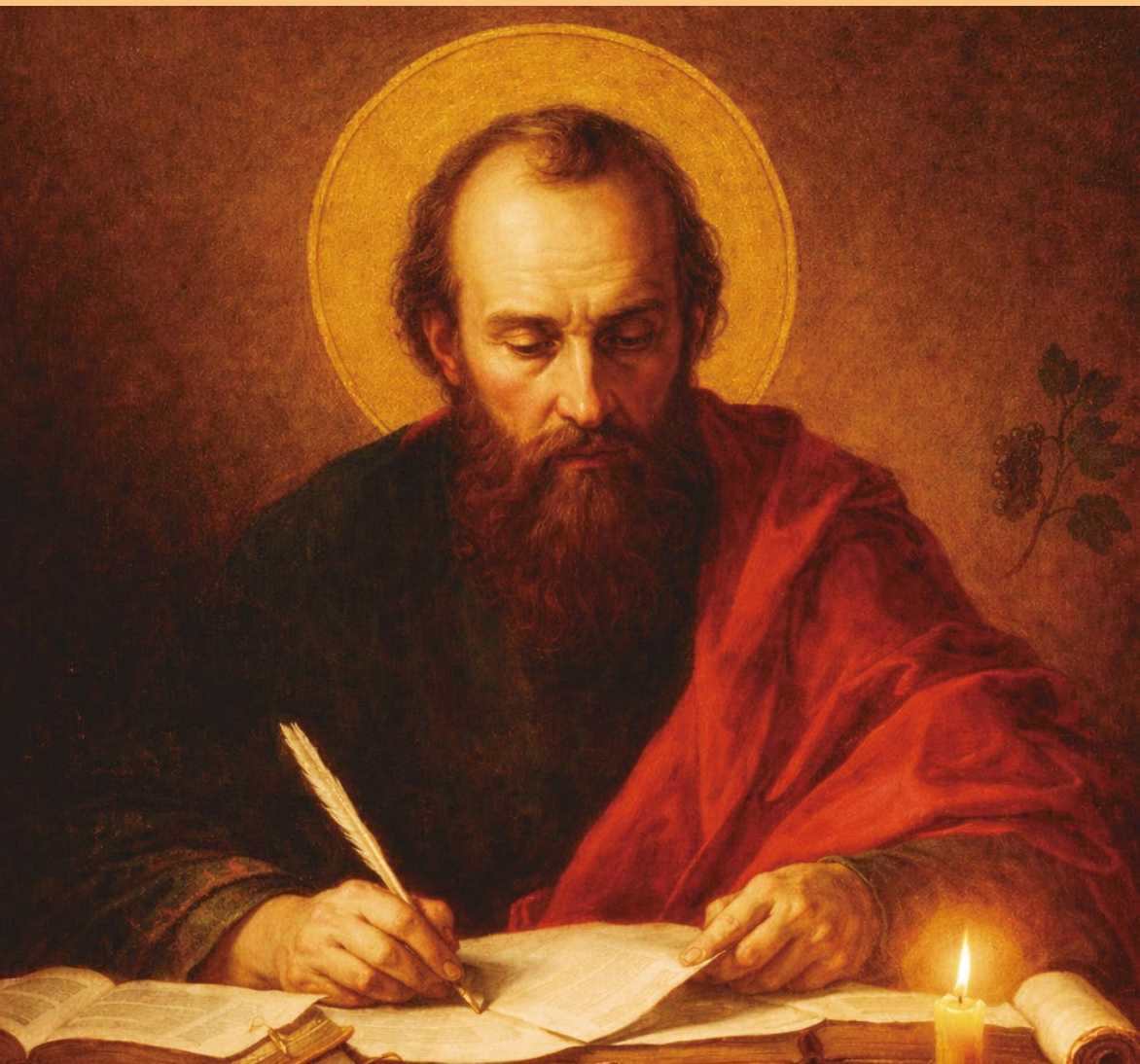


ANTONIO DE PÁDUA ANDRADE DOS SANTOS
WALDECIR GONZAGA

Fundamentos e conteúdos da ética paulina em Rm 1,1-32





ANTONIO DE PÁDUA ANDRADE DOS SANTOS

Possui graduação em Letras-Literatura pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Possui graduação em Filosofia e Teologia pelo seminário da Imaculada Conceição, em Campos dos Goytacazes. Possui mestrado (2017) em Teologia Moral pela Pontifícia Università della Santa Croce (Roma, Itália) e doutorado (2020) em Teologia Moral pela Pontifícia Università della Santa Croce (Roma, Itália). Graduado em psicologia pela universidade Estácio de Sá de Campos dos Goytacazes.

E-mails:

adossantosantoniodepadua@gmail.com

Currículo Lattes:

<https://lattes.cnpq.br/0526221283445385>

ORCID ID:

<https://orcid.org/0009-0001-0897-7962>



WALDECIR GONZAGA

Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Bacharelado em Teologia (CEARP, Ribeirão Preto/SP, e PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ); Bacharelado em Filosofia (CEARP, Ribeirão Preto/SP); Licenciatura Plena em Filosofia (FACITOL/UNIOEST, Paraná/PR). Professor de Teologia Bíblica (desde 2013) e diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio (desde 2018). Delegado para a América Latina e o Caribe (desde 2018) e Presidente mundial (desde 2022) da CICT/COCTI (Conferência das Instituições Católicas de Teologia) Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Autor de vários livros, capítulos de livro, artigos científicos, organizador de eventos etc., como se pode conferir em seu Lattes.

E-mails: waldecir@hotmail.com

waldecir@puc-rio.br

Currículo Lattes:

<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>

ORCID ID:

<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Fundamentos e conteúdos da ética paulina em Rm 1,1-32

Antonio de Pádua Andrade dos Santos
Waldecir Gonzaga

Fundamentos e conteúdos
da ética paulina em Rm 1,1-32

LETRACAPITAL

Copyright © Antonio de Pádua Andrade dos Santos e Waldecir Gonzaga, 2026

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Jenyfer Bonfim

PROJETO GRÁFICO/EDITORAÇÃO

Luiz Guimarães

REVISÃO

Dos autores

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

G651f

Andrade dos Santos, Antonio de Pádua

Fundamentos e conteúdos da ética paulina em Rm 1,1-32 [recurso eletrônico] / Antonio de Pádua
Andrade dos Santos, Waldecir Gonzaga. - 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ] : Letra Capital, 2026.
recurso digital ; 2 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-288-7 (recurso eletrônico)

1. Bíblia. N.T. Romanos - Crítica, interpretação, etc. 2. Bíblia. N.T. Romanos Comentários.
3. Livros eletrônicos. I. Santos, Antonio de Pádua Andrade dos. II. Título.

26-103370.0

CDD: 227.107

CDU: 27-248.42

Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

11/02/2026 12/02/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-288-7>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

“A Carta aos Romanos
é a mais importante e a mais bela das cartas de São Paulo.
É a síntese de toda a sua pregação,
do seu ensinamento sobre a salvação.”

Bento XVI, Audiência Geral, 3 de setembro de 2008

Sumário

Introdução.....	9
Capítulo I. Características e influências	13
1.1 Formação helênica de Paulo.....	13
1.2 Influência Estoica em Paulo	18
1.3 Paulo escritor.....	22
1.3.1 As epístolas de Paulo	23
1.3.2 Características da Carta aos Romanos.....	25
1.3.3 Particularidades de Rm 1,1-32.....	33
Capítulo II. Perspectivas morais e ética paulina.....	50
2.1 Especificidade da moral cristã.....	51
2.2 Figuras de Ética.....	53
2.3 O conteúdo do bem humano na Ética grega.....	59
2.3.1 Aristóteles	59
2.3.3 Estoicismo	64
2.3.4 Ceticismo	66
2.4 Pensamento moral de Tomás de Aquino	67
2.4.1 Fundamentos da ética tomista.....	68
2.4.2 Ética e misericórdia	72
2.4.3 Graça e dom recebidos	73
2.4.4 Ética e identidade cristã.....	79
Capítulo III. Rm 1,1-32 sob a perspectiva da ética das virtudes	82
3.1 Antropologia filial e sujeito moral.....	82
3.2 Ética política e autonomia da moral na fé.....	89
3.3 Abertura ao transcendente e possibilidade do conhecimento de Deus.....	94
3.4 Os atos intrinsecamente maus	99
Conclusão.....	109
Referências bibliográficas	114

Introdução

A Carta aos Romanos teve muitas interpretações durante toda a História da Igreja. Depois da Reforma, os debates se centraram na questão da justificação, deixando de lado a profundidade teológica do escrito paulino. Ao mesmo tempo houve uma minimalização da moral que impediu ir além da questão da lei e das obras. Após o Concílio Vaticano II e a renovação da teologia, viu-se a necessidade de um retorno à Sagrada Escritura para o ensino da Teologia Moral. Por um lado, era necessário evitar o uso das referências bíblicas como mero argumento de autoridade para provar prévias afirmações dos variados sistemas éticos. Por outro lado, era preciso partir do especificamente cristão a fim de poder fazer valer o que de moral estava presente na revelação cristã.

Paulo é um importante nome para a formação do pensamento ético não só dos cristãos, mas do ocidente como um todo. Com efeito, por ser homem de várias culturas, ele sintetiza as origens da cultura ocidental, a saber, a paz romana, a Torá e o mistério pascal. No entanto, seria uma empresa muito longa esmiuçar cada passagem dos escritos paulinos em suas implicações morais, haja vista a grandeza do epistolário paulino. Por isso, foi delimitado analisar apenas o primeiro capítulo da Carta aos Romanos porque, além da importância de dita carta, é no seu primeiro capítulo que se encontra a tese central do escrito.

Se modernamente é comum separar o dogma da moral, não era assim nos primórdios da Igreja. Aliás, até a idade moderna aprendia-se a teologia como um todo sem a separação de disciplinas. Tudo era visto sob a perspectiva de Deus. Deus em si, Deus nas criaturas e a manifestação de Deus Encarnado. Olhar os escritos de Paulo nesta unidade de pensamento facilita perceber que o seu ensinamento moral não está separado do seu ensinamento sobre Deus. Efetivamente, o comportamento do cristão só se explica se estiver fundamentado na revelação de um Deus.

Entretanto, os escritos paulinos provocam certo desconforto por conter algumas proibições ou categorizações morais não muito aceitas pela sociedade moderna. Diante desta situação de época, procurou-se pesquisar se a perícopre de Rm 1,1-32, conteria apenas ensinamentos circunstanciais ou se haveria uma relação entre a resposta ao dom gratuito da fé e a transformação do comportamento humano. Mais precisamente, se a realização integral do ser humano estaria essencialmente conectada com algum modo de proceder atemporal, independente da cultura na qual fosse chamada a realizar-se.

O objetivo é buscar uma linha de diálogo entre a perícopre de Rm 1,1-32 e os conceitos morais em voga atualmente. Para esta empresa busca-se articular uma compreensão dos fundamentos morais do apóstolo Paulo numa perspectiva integrativa da ética das virtudes. Para tanto, procede-se com esta tarefa em três momentos: 1) Primeiro, a apresentação da formação de Paulo, do seu estilo literário e do contexto da Carta aos Romanos, bem como as particularidades da perícopre em análise; 2) Segundo, a demonstração sintética dos principais sistemas éticos e da consequente evolução do sistema predominante no ensino da moral católica; 3) Terceiro, a exposição de uma possível leitura de Rm 1,1-32 em diálogo com as noções da ética das virtudes.

Estes três objetivos são o critério da divisão dos capítulos. O primeiro capítulo traz a análise textual da perícopre de romanos 1,1-32. Num primeiro momento é feita a exposição das características da formação paulina, suas bases helênicas e em especial seu vocabulário comum aos estoicos. Por certo, os escritos de Paulo estão situados numa época específica da história do mundo e o apóstolo deixa claro sua inserção proposital nas culturas com as quais teve contato, como o prova o seu célebre discurso do areópago.

Uma vez sinalizados os campos de influência cultural e o peso que esta influência teve em Paulo, passa-se a examinar Paulo escritor. Primeiramente uma visão geral das epístolas paulinas, em seguida, da Carta aos Romanos em particular e, por fim, um olhar sobre as particularidades de Rm 1,1-32.

Como o objetivo é evidenciar os fundamentos morais em Paulo, apresentam-se os diferentes sistemas de ética presentes na história humana com uma síntese de seus pontos basilares. Discute-se a questão da compatibilidade do uso desses sistemas com a moralidade paulina e trata de averiguar se haveria algum mais próximo de seu ensinamento e que, inclusive, esteja presente nos seus escritos sendo por eles posteriormente enriquecido e ampliados.

São, então, analisados os grandes sistemas morais, reunidos nas chamadas figuras de ética, dividindo-as em ética da primeira pessoa e ética da segunda pessoa. Em seguida, detalham-se as espécies de ética da primeira pessoa detendo-se sobre a mais adequada ao ensinamento da moral cristã. Por fim, apresenta-se o pensamento moral de Tomás de Aquino por ter as perspectivas da ética da primeira pessoa e por ter sido um sistema moral enriquecido com os dados da revelação.

No último capítulo, faz-se uma apresentação do pensamento de Paulo empregando os elementos da ética das virtudes e colocando-os em diálogo com as passagens de Rm 1,1-32. Em primeiro lugar, apresentam-se o conceito de Antropologia filial e a noção do sujeito moral. Assim, através do princípio da evolução orgânica do pensamento moral, são trazidos os conceitos que enfatizam uma visão mais personalista e fenomenológica do ser humano, tomando certa distância de uma exposição materialista.

Em seguida, reflete-se sobre a presença da ética política e da autonomia da fé na carta de Paulo. Com isto, atende-se também a uma visão social e madura da vivência da fé no mundo atual numa interação com os apelos do Papa Francisco para a vivência de uma igreja sem medo de arriscar, ou seja, de assumir suas próprias responsabilidades na construção de uma sociedade mais justa.

A interpretação da perífrase também traz a constatação da presença do conceito de abertura ao transcendente e da possibilidade do conhecimento de Deus. Num diálogo com a Suma Teológica e com a psicologia atual, trabalha-se o fato de o ser humano conseguir realizar-se somente em algo além de si mesmo. Os valores presentes na história partem de uma realidade intrínseca que desperta e conduz para o outro.

Por fim, reflete-se sobre a descrição dos atos intrinsecamente maus. Algumas linhas de ética questionam a existência desta espécie de atos. Todavia, a partir das intersecções dos ensinamentos do Magistério recente com os ensinamentos constantes da tradição são apresentados os argumentos que possibilitam perceber a presença desta categorização na perícopes de Rm 1,1-32. Aliás, parte-se da Carta aos Romanos para dizer que muitas coisas podem ser conhecidas naturalmente. Contudo, o modo de entender a lei natural também acarreta dificuldades para a interpretação destas passagens. Alguns, para salvar a mudança de cultura, relativizam a noção de lei natural, outros, para salvar a ação de Deus, transformam a lei natural numa imposição arbitrária. Através de uma análise crítica pode-se perceber um caminho de equilíbrio no diálogo com os conceitos da ética das virtudes.

Diante deste percurso, vê-se que o apóstolo Paulo não pretendeu elaborar um sistema de ética, mas quis evidenciar que a perfeição moral do ser humano e o seu desenvolvimento integral tem início com o dom da fé, o qual possibilita ao ser humano agir em conformidade com o seu destino. Este lhe foi dado pela criação. Na verdade, o plano da criação não é separado do plano da redenção e a existência do ser humano ganha plenitude somente na possibilidade do encontro e da união com o transcendente.

Capítulo I

Características e influências

1.1 Formação helênica de Paulo

A formação helênica de Paulo é um dado bibliográfico e pode ser constatada pelos elementos do helenismo presentes na forma como se comunica, que levam a pressupor um conhecedor dos princípios e da vida dos gregos.

Paulo, em duas ocasiões, afirma ter nascido em Tarso, na Cilícia, uma das cidades principais da região oeste da Ásia Menor (Fl 3,3-5; At 22,3-5). Mesmo que alguns pesquisadores proponham que ele poderia ter nascido na Judeia ou Galileia, fato é que passou a infância com sua família em Tarso; local mais provável de seu nascimento, visto que o próprio Paulo afirma ter nascido nesta cidade helênica. Pertencia à tribo de Benjamim (Fl 3,5-7), e na interação social foi fortemente influenciado pela cultura helenística de Tarso, onde teve os primeiros contatos com os princípios do helenismo e do romanismo (At 16,21-37; 22,25). Como fruto desta formação pluricultural pode-se destacar a flexibilidade, a adaptação e a inculturação do Evangelho, movendo-se com abertura nos ambientes da cultura greco-romana que eram regidos pelo politeísmo.

No que diz respeito ao conteúdo da formação de Paulo é possível destacar, em seus escritos, elementos próprios da vida helênica, tais como o pensamento antropológico, a sua capacidade de inculturação e o uso de alguns esquemas filosóficos. É compreensível que ao abandonar os rigores do farisaísmo, após a sua conversão, ele use de elementos helênicos a fim de favorecer um melhor entendimento da mensagem do evangelho.

Mazzarolo¹ apresenta a importância do helenismo no pensamento de Paulo corroborando o fato de sua formação helênica, a

¹ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 1-24.

qual se manifesta principalmente no uso das referências culturais gregas, das imagens da vida atlética e na visão antropológica do Apóstolo. Através destes elementos o autor demonstra como Paulo foi influenciado pelo pensamento grego que assimilou desde sua formação.

No que diz respeito às alusões aos elementos da cultura helênica, Mazzarolo² destaca em primeiro lugar o uso de vocábulos próprios dos helênicos que não possuem correspondência no hebraico, tais como: *egkráteia* – *autocontrole* (Gl 5,23), o verbo *egkrateúomai* – *exercitar o auto-controle* (1Cor 7,9; 9,25); *euschêmosynê* – *decoro* (1Cor 12,23) e também os derivados em Rm 13,13; 1Cor 7,35; 12,24; 14,40; 1Ts 4,12; o substantivo *paidagôgós* – *pedagogo* (1Cor 4,15; Gl 3,24-25), *parousía* – *vinda do Senhor*, usado por Paulo tanto para definir o sentido histórico-biográfico (1Cor 16,17; 2Cor 7,6.7; 10,10; Fl 1,26; 2,12) quanto no sentido cristológico-escatológico (1Cor 15,23; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23); *políteuma* – *cidadania* (Fl 3,20, com o verbo *politeúesthai* – *tornar-se cidadão*” (Fl 1,27), *prokopê* – *progresso* (Fl 1,12.25), *syneídêsis* – *consciência, entendimento* (Rm 2,15; 9,1; 13,5; 1Cor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29; 2Cor 1,12; 4,2; 5,11; 1Cor 4,4) 9. Por fim, o uso do lexema *huouthesia* = *filiação* (Rm 8,15.23; 9,4; Gl 4,5), que está ausente na LXX, e não aparece em nenhum outro lugar da literatura judaica antiga, mas é um termo jurídico referente à legislação de adoção e herança no mundo grego. Com efeito, os judeus cuidavam dos órfãos, mas estes não poderiam ser introduzidos na família por adoção.

Em segundo lugar, Mazzarolo³ mostra como aparecem os elementos relacionados à vida esportiva. Uma imagem muito querida dos helênicos e por eles usada em várias circunstâncias. Entre os pensadores éticos figurava o apelo de moldar a personalidade, fortalecer o caráter e crescer na virtude (*aretê*) com a mesma disciplina dos atletas. O apóstolo a vincula ao anúncio do Evangelho. Ele usa esta metáfora ao falar aos Coríntios (1Cor 9,24-27),

² MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 6.

³ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 6.

ressaltando o elemento competitivo para destacar as provações de um cristão. Do mesmo modo, usa a linguagem esportiva quando espera ter a certeza e a segurança de “não correr ou ter corrido em vão” (Fl 2,16; Gl 2,2).

Para anunciar o evangelho existe um imperativo (1Cor 9,16), que exige estímulos e preparo para vencer. Esta linguagem num enfoque competitivo supera a visão predeterminista dos gregos, os quais viam a vida como determinada a priori e sem responsabilidade para o leitor ou ouvinte. A coroa é dada para quem vencer na luta (1Cor 9,23), (Fl 1,27; 4,3). O vencedor dos jogos era chamado *sôtêr*, e o mesmo título era usurpado pelos imperadores. Paulo vai usar o substantivo *sôtêria* (*salvação*), para mostrar que a salvação não vem do imperador, mas de Deus que perdoa e resgata o mundo dos seus pecados (Rm 1,16; 10,1; 11,1; 13,11).

Ademais, aparecem alguns outros vocábulos esportivos usados por Paulo aplicando-os à linguagem do evangelho e à vida cristã tais como: *agôn – combate, luta*” (Fl 1,30; 1Ts 2,2); com o verbo *agônízomai – entrar na peleja* (1Cor 9,25); *brabeïon – prêmio* (1Cor 9,24; Fl 3,14); *pykteúô – desferir socos* (1Cor 9,26); *stádion – estádio* (1Cor 9,24); *stéfanos – coroa* (1Cor 9,25; Fl 4,1; 1Ts 2,19); *synathlêô – lutar junto, combater junto* (Fl 1,27; 4,3); *trechô – correr* (Rm 9,16; 1Cor 9,24.26; Gl 2,2; 5,7; Fl 2,16)¹⁷. O substantivo *agôn* (*luta, peleja*), o verbo *brabeúesthai* (*receber prêmio*, Sb 10,12) e o lexema *stádion – estádio* (1Cor 9,24-27) têm o significado de medida e objetivos ou metas, como metáfora da competição e da necessidade da “luta” para superar os obstáculos: “Não sabeis que, no estádio, todos correm, mas um só leva o prêmio? Correi a fim de que o alcanceis” (1Cor 9,24)⁴.

Mazzarolo⁵ assinala, ainda, como o próprio pensamento antropológico de Paulo também demonstra a influência do helenismo. Ou seja, Paulo apresenta, com uma conceituação cristã, os elementos aprendidos da cultura greco-romana desde o seu berço.

⁴ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 8.

⁵ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 8.

Percebe-se a presença constante da conceituação grega da *areté* e do cosmopolitismo. Além dos conceitos helênicos do individualismo, do realismo e da teocracia.

No que tange ao cosmopolitismo, Mazzarolo⁶ frisa que o acesso à cidadania se dava pelas pessoas cultas, aquelas iniciadas nas letras e nas ciências. Independente da origem ou nacionalidade. Contudo, Paulo desloca a importância da instrução ou conhecimento para o amor e a pedagogia de Cristo (Gl 3,28; Rm 10,12; Cl 3,11)⁷. Assim, o apóstolo elimina os divisores de classes sociais, de culturas, de línguas ou de fronteiras, especialmente as criadas pelo judaísmo pós-exílico (Esd 9-10). Aliás, o individualismo, recebe em Paulo um significado de empenho pessoal, como se pode ver nas orientações sobre a dignidade de cada operário receber seu salário (1Cor 9,9; 1Tm 5,18).

Por sua vez, o realismo grego, sob inspiração da caverna de Platão, é usado por Paulo para demonstrar que o mais importante são as realidades superiores⁸. O ser humano real é a sua alma que se torna verdadeira quando alcança sua maturidade e sua perfeição ou acabamento do ser integral, na *teleiosis* (1Cor 13,10; 14,20; Fl 3,15; Cl 4,12)⁹.

Paulo integra os conceitos judaicos ensinados por Jesus (ex: Mt 7,19-21) aos ensinamentos gregos das realidades superiores como sendo definitivas diante das coisas desse mundo que passam e as aplica no seu método de evangelização. O ser humano está a caminho da sua perfeição e de sua completude. Por isso, seu mundo real é o ideal, que é também o eterno (Ef 2,19), e sua cidadania (*politeuma*) está nos céus (Fl 3,20). A partir disso, a escatologia não é algo nos céus a ser recebida ou esperada no fim dos tempos,

⁶ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 9.

⁷ GONZAGA, W.; SILVA, P. F., Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé, p. 145-160; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O desenvolvimento das notae unitatis: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6*, p. 149-172; GONZAGA, W.; RIBEIRO, G. S., Unidade, alteridade e diversidade em Gl 3,26-29: Somos um em Cristo Jesus, p. 40-56.

⁸ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 9-10.

⁹ SOLDA, D.; GONZAGA, W., Carta aos Colossenses: Estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica (2025).

mas algo já realizado no mundo com a vinda de Jesus Cristo. O triunfo da vida sobre a morte não é futuro, mas já presente para todos os batizados em Cristo¹⁰.

Por fim, também a teocracia de Paulo demonstra a forte influência helênica visto que o pensamento da revelação de Deus em Jesus supera a ideia de um Deus desconhecido dos filósofos (At 17,23-24; Ef 1,3-6; Cl 1,15-20) e a soberania de Zeus é suplantada pela revelação de Jesus que manifesta o Deus único e Supremo como o *Abbà*, (Rm 8,14-17; Gl 4,4-7), em Jesus todos são filhos de Deus¹¹.

Em síntese, é possível notar como Paulo adapta o conteúdo cristão (os mistérios da revelação de Deus em Jesus Cristo) a linguagens e culturas diversas¹². Isto se deve ao fato de o Apóstolo dominar diferentes culturas e à capacidade de adequar a revelação de Jesus ao pensamento de outros povos. Efetivamente, o próprio apóstolo afirma a sua intenção adaptativa quando diz:

²⁰Procedi, para com os judeus, como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei, embora não esteja eu debaixo da lei. ²¹Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei. ²²Fiz-me fraco para com os fracos, com o fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns. ²³Tudo faço por causa do evangelho, com o fim de me tornar copartícipe com ele (1Cor 9,20-23).

¹⁰ CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas, p. 13.

¹¹ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 10.

¹² GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227.

1.2 Influência Estoica em Paulo

Visto a influência do helenismo em Paulo, tanto na sua personalidade como nos seus escritos, agora importa analisar qual sistema filosófico foi preponderante em Paulo. Sabe-se que na Grécia surgem grandes escolas filosóficas e umas complementam ou apresentam respostas às anteriores. Alguns autores¹³ vão frisar que o estoicismo foi a escola com a qual Paulo teve mais contato.

Pena¹⁴ ressalta que a educação em Tarso era uma adaptação da educação helenística. Não obstante, havia uma diferença, em sua base estoica, com a escola grega clássica. Alguns ideais eram mantidos com destaque para o mais importante, que era preparar o indivíduo para ser um verdadeiro cidadão do mundo, numa síntese cultural que aliava os ideais gregos às virtudes fundamentais romanas.

Ribeiro¹⁵ afirma em seu trabalho que, segundo o testemunho de Estrabão, Tarso concorria com Atenas e Alexandria pelo amor à filosofia e pelo espírito enciclopédico, possuindo escolas para todos os ramos das artes liberais. Dentre os homens célebres se destacavam os estoicos Antípatro, Arquédamo, Nestor e os dois Atenodoros¹⁶. Vê-se, portanto, a intensa tradição estoica da força intelectual que havia em Tarso, onde se estudavam todos os ramos das artes liberais.

¹³ PENA, A. N., De Tarso na Cilícia à Roma Imperial. A educação de Saulo, p. 32.

¹⁴ PENA, A. N., De Tarso na Cilícia à Roma Imperial. A educação de Saulo, p. 32.

¹⁵ RIBEIRO, R. da C.; HOEFELMANN, V., A influência helenística na vida, obra e teologia do Apóstolo Paulo, p. 28.

¹⁶ “Alguns filósofos e mestres da escola estoica são originários de Tarso. O fundador do estoicismo, Zenão, nasceu em Cicio de Chipre de pai tarsiota; outro Zenão, que sucedeu a Crisipo na direção da escola estoica, nasceu em Tarso. O escritor Arato, de mentalidade estoica, nasceu em Soli na Cilícia. Nasceram também em Tarso: Antípater, outro mestre-escola da stoá chamado Arquedemos, Heráclides e os dois Atenodoro, um denominado Corbilião e o outro lembrado mais acima como preceptor de Augusto e seu delegado para reformar a administração da cidade. Também são de Tarso o filósofo platônico Nestor e os dois epicuristas Lisias e Deógenes, sucessor de Atenodoro no governo da cidade”. FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 19.

Neste ambiente, Paulo cresce e é matriculado numa escola de fundamento estoico¹⁷. Nascimento¹⁸ destaca que Tarso é vista como centro intelectual de grande influência estoica, cujos centros de ensino ali existentes teriam se tornado uma fortaleza de dita corrente filosófica. Por isso, Saulo dificilmente escaparia da influência do estoicismo, mesmo que não o estudasse, já que as ideias dessa corrente filosófica circulavam na cidade de Tarso¹⁹. Esta formação se manifesta, por exemplo, na sua metodologia, em particular no uso da diatribe cínico-estoica e nos catálogos paulinos de perístases. Ou seja, catálogos que descrevem as condições e situações de vida nas quais se encontra o filósofo ou o pregador e que representa os casos concretos nos quais seu ensinamento deve se comprovar²⁰.

Também são um sinal desta influência direta do estoicismo as listas de vícios e virtudes nas epístolas paulinas como em Gl 5,19-23²¹ e Rm 1,29-31. Embora alguns autores vejam nelas uma influência indireta por intermédio do judaísmo helenístico, tratava-se de conceitos e expressões, especialmente as que são emprestadas do estoicismo popular, que circulavam na época e que ele, de modo livre, colocou a serviço de contextos cristãos²².

É possível, por exemplo, identificar uma compreensão paralela de liberdade em Paulo e no estoicismo – a liberdade como sendo idêntica à independência interior; nessa compreensão, alguém é escravo ali onde se deixa arrastar por suas inclinações²³. Isso poderia ser evidenciado em Rm 2,28-29 e Rm 7,5-6. No primeiro trecho, Paulo fala que a verdadeira circuncisão é a interior e, no segundo, destaca os frutos de morte, produzidos pelas paixões da carne, em contraposição à vida que provém da liberdade da Lei do pecado.

¹⁷ RIBEIRO, R. da C.; HOEFELMANN, V., A influência helenística na vida, obra e teologia do Apóstolo Paulo, p. 35.

¹⁸ NASCIMENTO, I. A. de A., O discurso citado na carta de Paulo aos Romanos, p. 110.

¹⁹ NASCIMENTO, I. A. de A., O discurso citado na carta de Paulo aos Romanos, p. 114.

²⁰ SCHNELLE, U., Paulo: vida e pensamento, p. 86.

²¹ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

²² BRUCE, F. F., Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia, p. 122.

²³ NASCIMENTO, I. A. de A., O discurso citado na carta de Paulo aos Romanos, p. 116.

Além da influência estoica sobre Paulo em sua cidade natal, houve também uma sintonia com estes princípios filosóficos ao entrar para a seita dos fariseus, pois, conforme atestado por Josefo²⁴, a seita dos fariseus era a que mais se aproximava da escola dos estoicos. No entanto, Mazzarolo²⁵, ao enfatizar a influência estoica nas cartas de Paulo, não deixa de destacar que para o Apóstolo Paulo a *gnosis* é a de Cristo, fim da virtude e a virtude é a busca do bem.

A célebre discussão do areópago também é um exemplo do encontro de Paulo com a cultura grega especialmente a estoica. Deveras, no diálogo entre o apóstolo Paulo e os filósofos, conforme o testemunho dos Atos dos Apóstolos, ele apresenta seu discurso a filósofos estoicos e epicureus (At 17,16-31). Pois, neste texto ele faz referência a alguns filósofos por eles conhecidos, cita a obra Cretica do poeta Epimênides (+- 600 a.C.): “nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28); Fenômenos do poeta Arato (315-240 a.C.): “somos descendência de Deus” (At 17,28) e, por fim, o hino em honra a Zeus de Cleanto (331-233 a.C.): “somos todos sua descendência” (At 17,29). Aqui, como em outras oportunidades (1Cor 15,33 e Tt 1,12), Paulo aproveita para mencionar conhecidos pensadores gregos. Em (At 17,32), o apóstolo é escarnejado, entre gregos, a respeito da ressurreição, pois sua doutrina contrastava com o ensino dos filósofos estoicos e epicureus a respeito da imortalidade da alma²⁶.

Uma outra possível evidência da influência do estoicismo sobre Paulo é apontada por Murphy-O'Connor, nos seguintes termos:

Há alguns traços de estoicismo em suas cartas. Os princípios básicos dessa filosofia eram simples. Tudo acontece segundo uma razão divina. Sabedoria é aceitar a verdade. A

²⁴ JOSEFO, F., História dos Hebreus, p. 958.

²⁵ MAZZAROLO, I., A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo, p. 17.

²⁶ RIBEIRO, R. da C.; HOEFELMANN, V., A influência helenística na vida, obra e teologia do Apóstolo Paulo, p. 45.

virtude está no grande esforço para viver em harmonia com a razão divina. Portanto, o sábio simplesmente se conforma com o que lhe acontece. Todos os fatores da vida são indiferentes e irrelevantes. Logo, é falta de virtude protestar contra a dor, pobreza, injustiça ou morte. No entanto, a ação humana tem base na liberdade, e cada um só é responsável por seus atos. Dado que cada ser humano tem em si uma chama da razão divina, não faz sentido distinguir entre grego e bárbaro, senhor e escravo. Todos são parte da fraternidade universal²⁷.

Seria um equívoco pensar que o contexto em que viveu e a formação helênica/estoica que recebeu tenha feito de Paulo um propagador das teses estoicas ou que se devesse entender a mensagem de Paulo segundo a compreensão dos seus mestres filósofos. Na realidade, conforme lembra o documento *Fides et Ratio*²⁸, os Atos dos Apóstolos testemunham o encontro do anúncio cristão com as correntes filosóficas do tempo. Não houve apenas um encontro com “alguns filósofos epicuristas e estoicos” (At 17,18), mas a análise exegética do discurso no Areópago evidencia repetidas alusões a ideias populares, predominantemente de origem estoica. Se os primeiros cristãos citassem apenas “Moisés e os profetas”, certamente não seriam compreendidos pelos pagãos. Por essa razão, tiveram que servir-se também do conhecimento natural de Deus e da voz da consciência moral de cada homem (Rom 1,19-21; 2,14-15; At 14,16-17). Ademais, como esse conhecimento natural tinha degenerado em idolatria (Rom 1,21-32), Paulo considera mais prudente ligar o seu discurso ao pensamento dos filósofos que, através de conceitos mais respeitosos da transcendência divina se contrapunham aos mitos e cultos místéricos.

²⁷ MURPHY-O'CONNOR, J., Paulo de Tarso: história de um apóstolo, p. 27-28.

²⁸ *Fides et Ratio*, n. 36.

1.3 Paulo escritor

Conforme a teoria do discurso apresentada por Orlandi²⁹, existe uma diferença entre sujeito e autor, texto e discurso que se aproxima da relação entre o real e o imaginário. Se por um lado está a descontinuidade, a dispersão, a incompletude, a falta, o equívoco e a contradição, constitutivas tanto do sujeito como do sentido, por outro, encontram-se a nível das representações, a unidade, a completude, a coerência, o claro e distinto e a não contradição, na instância do imaginário.

Essa explicação corrobora o direcionamento contido na Constituição dogmática *Dei Verbum*³⁰, segundo o qual, para descobrir a intenção dos hagiógrafos, o intérprete da Sagrada Escritura deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar. Em primeiro lugar, levando em conta os “gêneros literários”, pois a verdade é proposta e expressa de modos diversos, segundo se trata de gêneros históricos, proféticos, poéticos ou outros. Em segundo lugar, é preciso buscar o sentido que o hagiógrafo pretendeu exprimir e de fato exprimiu servindo-se dos gêneros literários então usados em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura. Ou seja, levar em consideração os modos nativos de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo e que costumavam empregar frequentemente nas relações entre os homens de então. Por último, é preciso levar em conta o contexto e a unidade de toda a Escritura, na Tradição viva de toda a Igreja na analogia da fé. Seguindo estes três pontos é possível contribuir para entender e expor mais profundamente o sentido da Escritura, e colaborar no amadurecimento do juízo da Igreja.

Um escrito sempre é interpretado e reinterpretado, segundo as circunstâncias históricas de cada época. Não só evidencia o contexto em que foi produzido, mas também recebe novos sentidos segundo a época em que é lido. Se isto é dito dos textos comuns,

²⁹ ORLANDI, E. P., *Análise de Discurso. Princípios e Procedimentos*, p. 74.

³⁰ *Dei Verbum*, n. 12.

deve ser ainda mais verdadeiro para a Escritura, visto que é palavra de Deus escrita em um tempo para ser proclamada em todos os tempos. Por este motivo, é importante reconhecer as características dos escritos paulinos, em especial da Carta aos Romanos, a primeira das cartas do *corpus*³¹, para poder fundamentar um entendimento atualizado do texto, fiel ao produzir do hagiógrafo.

Longe de engessar o entendimento da palavra de Deus num único sentido, o Papa João Paulo II³² estimulou uma exegese mais ampla que não se limitasse a aplicar uma única metodologia, mas, pressuposto um discernimento, empregasse as várias existentes a fim de permitir o acesso, em união com toda a Igreja, ao sentido pleno dos textos.

Depois de ter visto a formação de Paulo, é apresentado a seguir a figura de Paulo como escritor, ou seja, como ele produziu algo de novo em cima da formação que recebeu ao aplicar com originalidade estruturas e formas estereotipadas das culturas da época. Lopes³³ define Paulo como sendo um autor refinado e muito atento ao que escreve, tanto no modo como na estratégia do emprego de vocabulário. Ao escolher as palavras, as imagens, as expressões e os exemplos, Paulo produz uma retórica bem construída, com uma argumentação elaborada que surpreende o leitor. Percebe-se que sua finalidade não é uma apresentação artificial e estética, mas a transmissão de um texto dotado de riqueza e densidade teológica.

1.3.1 As epístolas de Paulo

Na antiguidade, tanto no mundo greco-romano como no mundo judaico, os documentos epistolares se distinguiam em duas categorias, ou eram privadas e familiares ou eram públicas, oficiais e comerciais³⁴. No mundo judaico, as cartas, em menor número que

³¹ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 41-60.

³² *Fides et Ratio*, n. 55.

³³ LOPES, J. R., *A misericórdia na Carta aos Romanos: o fundamento da história da salvação e da ética cristã*, p. 246.

³⁴ ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R., *Epistolografia paulina: origem e estrutura.*, p. 585.

as do mundo greco-romano, serviam para manter viva a relação dentro da comunidade judaica, sobretudo entre Israel e os judeus da diáspora. Também eram redigidas para mandar informações, instruções, ordens, conforto. Tocavam temas relativos ao culto, à fé; transmitiam autoridade, da comunidade ou de um indivíduo, perante o povo, como se passa com o profeta Jeremias, o qual tem em Deus a fonte de sua autoridade³⁵.

As cartas de Paulo partem da realidade das comunidades. Essas constituem, ao mesmo tempo, o ambiente concreto no qual Paulo evangeliza e o espaço real do qual emergem as necessidades práticas que provocam a produção das cartas e que estimularam a genialidade pedagógica do Apóstolo. Portanto, sua motivação principal não é a elaboração de uma teologia sistemática, mas uma atenção pastoral a uma situação concreta de uma comunidade que acaba constituindo um corpo doutrinário. Por causa disso, costuma-se dizer que é uma teologia em processo, não sistemática. Obviamente que esse esforço paulino definido como “hermenêutica do evangelho” por Barbaglio³⁶, encontrou amplo espaço e reconhecimento na comunidade cristã primitiva, como atesta 2Pd 3,15-16. Não só pela autoridade apostólica, mas, também, pelo seu conteúdo de fé e da prática³⁷.

O apóstolo Paulo, tendo sido influenciado pelos dois mundos, utiliza a epístola com os seguintes fatores motivadores: suprir sua ausência física; servir como meio de informação, por exemplo, a coleta em favor dos cristãos de Jerusalém (2Cor 8–9); instruir, entrelaçando ensinamentos teológico-catequéticos e prático-exortativos para garantir a unidade das comunidades; ampliar os horizontes concretos da sua missão, na parte hinal da Carta aos Romanos, por exemplo. Enfim, Paulo foi movido pela necessidade pastoral de orientar as comunidades por ele fundadas, por meio de argumentação, com artifícios típicos da literatura e da retórica do seu ambiente³⁸.

³⁵ ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R., *Epistolografia paulina: origem e estrutura.*, p. 589.

³⁶ BARBAGLIO, G., *Il pensare dell’apostolo Paolo*, p. 43.

³⁷ ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R., *Epistolografia paulina: origem e estrutura*, p. 503-594.

³⁸ ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R., *Epistolografia paulina: origem e estrutura*, p. 593.

Ulloa e Lopes³⁹ demonstram como as cartas do apóstolo são capazes de revelar seu relacionamento com a comunidade, sua personalidade e o modo de vida das comunidades. Em primeiro lugar, nota-se a evidente relação familiar, solícita e espontânea, existente entre Paulo e as comunidades. Dentre os numerosos exemplos vale ressaltar quando Paulo demonstra seu afeto, chamando os destinatários de irmãos (Fl 1,7-8; 1Ts 1,4-6; Fm 1,1); quando ele usa a metáfora do parto (Gl 4,19), da ama que nutre os filhos (1Ts 2,7-8; 1Cor 3,1-2) e da imagem do pai (1Cor 4,14-17; 2Cor 12,14; 1Ts 2,11).

Em segundo lugar, é possível identificar traços da personalidade do apóstolo. Ele se revela nas epístolas como alguém capaz de dar serenidade, de provocar agitações com o calor de suas palavras. Ele insiste na sua autoconsciência de ser apóstolo (Rm 1,1; 2Cor 1,1) defende o seu ministério em 2Cor 4,1ss (Gl 1,1); manifesta os seus sentimentos, o seu amor e sua afeição paterna, que não titubeiam quando tem que corrigir (1Cor 4,14-15.21; 2Cor 2,4.14; 6,11-13; 7,1; 12,15; Fil 1,8); mostra-se pronto a alimentar a esperança dos irmãos (1Ts 2,7-8); firme na denúncia corajosa contra os adversários, que ameaçavam a vivência autêntica da fé nas comunidades (2Cor 11,4.13-15; Fil 3,2).

Por fim, as epístolas também dão acesso à vida das comunidades fundadas pelo Apóstolo. Ele insiste numa vida marcada por uma profunda relação com Cristo (Rm 1,4; 14,8-9; 1Cor 12,3) e no empenho apostólico (1Cor 9,16-23).

1.3.2 Características da Carta aos Romanos

Boring⁴⁰ sugere que, por ser uma carta, Rm deve ser entendida como um documento composto para uma ocasião particular e para leitores em particular, dentro de uma cronologia particular, e projetando um mundo narrativo particular. Segundo ele, uma forma útil de abordar a carta é vê-la à luz dos locais-chave na vida

³⁹ ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R., Epistolografia paulina: origem e estrutura, p. 592-593.

⁴⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 489.

e na missão de Paulo, que evidenciam o(s) seu(s) objetivo(s) e influenciam o seu conteúdo.

Conforme os estudos de Gonzaga⁴¹, a Carta aos Romanos é uma carta protopaulina. Trata-se de uma carta autêntica e de autoria do próprio Paulo. Nela, o autor se intitula “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13)⁴² por todo o trabalho realizado no mundo helênico. Vê-se assim que Paulo propositalmente lidava com um mundo cultural não judeu. Os destinatários da carta são os integrantes da comunidade de Roma, que não fora fundada por Paulo, mas, provavelmente por cristãos “itinerantes” que levaram o Evangelho para a capital do Império Romano, pelas próprias rotas de comércio de então⁴³.

O uso que Paulo faz da septuaginta, além de servir como reforço para a ideia da influência helênica no seu pensamento, como ele diz “fiz-me tudo para todos, judeu com os judeus e grego com os gregos” (1Cor 9,19-21), demonstra não só o fato de que ele provinha de uma formação nas sinagogas da diáspora, mas que escrevia para os pagãos segundo a tradução que lhes era mais familiar. Partindo de tal pressuposto, é permitido afirmar que Paulo utiliza a versão dos LXX porque ele escreve para os romanos, que estavam mais familiarizados com o texto grego, mas também porque se dirige aos pagãos do império romano do oriente que tinham o grego como língua oficial⁴⁴. Em suas cartas, Paulo faz 56 referências ao texto grego da LXX⁴⁵, e 4 ao Texto Hebraico⁴⁶, caracterizando um uso majoritário a partir do texto grego da LXX e não das fontes hebraicas⁴⁷. Por fim, em Rm 1,17 existe uma alusão ao Sl 97,2 da versão dos LXX⁴⁸.

⁴¹ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum*, p. 112.

⁴² GONZAGA, W.; LIMA, A. P., *A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7*, p. 29-76.

⁴³ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum*, p. 113

⁴⁴ GONZAGA, W.; RAMOS, D. da S.; SILVA, Y. A. de C., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos*, p. 11.

⁴⁵ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta. Editio Altera* (2007).

⁴⁶ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

⁴⁷ GONZAGA, W.; RAMOS, D. da S.; SILVA, Y. A. de C., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos*, p. 29-30.

⁴⁸ GONZAGA, W., SILVA, R. G., *O uso de citações e alusões*, p. 259.

O contexto no qual Paulo se encontrava era impregnado de predeterminismo e, diante desta realidade, ele quer mostrar que não existe predeterminação, mas escolha gratuita de Deus conjugada com a responsabilidade humana. Com efeito, os cristãos de Roma estavam cercados pelas ideias do determinismo e da predestinação, próprios da mitologia e da astrologia do mundo greco-romano. Assim, mesmo preocupado com “o destino de Israel, como povo eleito” e de todos os gentios, Paulo traz uma visão diferente, convidando seus leitores/ouvintes para se voltarem à imagem de Deus nas Escrituras Sagradas, a partir da figura do oleiro que modela o vaso (Rm 9,21), tão familiar no AT, de onde ele extrai essa “imagem retórica” (Gn 2,7; Jó 10,9; 33,6; Sb 15,7-17; Eclo 27,5; 33,13; Is 29,16; 41,25; 45,9; 64,7; Jr 18,1-12)⁴⁹.

Estudar a Carta aos Romanos é como que a base para conhecer o pensamento paulino. Ela abarca grandes temas teológicos, como a justiça de Deus contra o pecado (Rm 1-4) e a justificação pela fé. Ademais, o capítulo 8 constitui “o ponto alto” da teologia paulina em todo o escrito da presente epístola⁵⁰.

Depois de escrever várias cartas a outras comunidades (Tessalonicenses, Coríntios, Gálatas, Filipenses, Filemon etc.) ele escreve uma grande carta, desde Corinto, no final de sua terceira viagem missionária, entre os anos 57-58 d.C., destinada aos cristãos da Igreja de Roma, capital do Império, a fim de expor, de forma sistemática, o seu pensamento acerca de Deus, de Cristo, da Igreja, da Salvação, da vida cristã, da obra da criação, do cuidado humano com a vida etc. Nela, o tema central é a salvação de todos, por meio da fé em Jesus Cristo⁵¹.

A Carta aos Romanos pode ser considerada um “tratado” de Soteriologia no Novo Testamento. Paulo sinaliza que Deus não anulou a sua aliança com os judeus, mas a abriu para os gentios, uma vez que houve a passagem da fidelidade ao judaísmo para a vocação salvífica universal em Cristo Jesus⁵². Ela poderia ser considerada uma síntese da teologia de Paulo.

⁴⁹ GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. de C., Um vaso para honra e outro para desonra, p. 223.

⁵⁰ GONZAGA, W., TELLES, A. do C., A vida no Espírito, p. 342.

⁵¹ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, p. 113.

⁵² GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, p. 113.

A exegese da Carta aos Romanos, que se encontra em plena evolução⁵³, segundo a observação de Aletti⁵⁴, estaria focada em três principais problemas. Em primeiro lugar, determinar que o especificamente paulino não se encontra somente na experiência crística, mas nas implicações éticas e eclesiais que derivam dela⁵⁵. De modo que, através de sua cristologia é possível explicar o papel da lei e da fé na economia da salvação, bem como a situação presente e futura de Israel⁵⁶.

Em segundo lugar, a relação de Paulo com o judaísmo e o seu modo de compreender a religião dos seus pais. De fato, existe uma preocupação mais atenta em determinar o sentido literal que considera o entendimento da lei mosaica em dois tempos, em Rm 1-8, a Lei a serviço do pecado e da ira divina desde o começo, e em Rm 9-11, que mostra a lei tendo um papel salvífico até a vinda de Jesus Cristo⁵⁷.

Por fim, a relação de Rm com o que constitui o núcleo do evangelho de Paulo. Não se vê mais um escrito como o que contém o essencial do pensamento de Paulo, mas se considera que a novidade e continuidade do evangelho esteja exatamente na evolução de Paulo e nas múltiplas nuances de um pensamento sempre em movimento. Aliás, nota-se uma tendência nos últimos anos a levar em consideração o caminho espiritual e intelectual do apóstolo, sem privilegiar um escrito mais do que outro⁵⁸. A propósito, Antonio Pitta⁵⁹, pontua que por séculos pensou-se na justificação como o centro da teologia de Paulo, e nos últimos decênios propôs-se o “ser em Cristo” como fonte inexaurível do seu ensinamento.

Boring⁶⁰ representa bem este pensamento evolutivo de Paulo ao fazer a comparação com a carta aos Gálatas. Ele observa que os temas da carta aos Gálatas estavam ainda na mente do

⁵³ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 6-7.

⁵⁴ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 8-12.

⁵⁵ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 10.

⁵⁶ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 9.

⁵⁷ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p.11.

⁵⁸ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 11.

⁵⁹ PITTA, A., *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, p. 10.

⁶⁰ BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 489.

autor quando escreve aos Romanos, visto que Paulo escreveu a carta de fogo para as igrejas da Galácia provavelmente enquanto esteve na Macedônia e pouco tempo antes de chegar a Corinto, de onde escreve aos Romanos. Por causa deste contexto, as questões da carta ainda estão em sua mente: o papel da lei mosaica na vida cristã, a circuncisão como o sinal da aliança, os crentes cristãos, incluindo os gentios, como “filhos de Abraão”. Entretanto, ao escrever aos romanos, ele não enfrenta mais a ameaça de alguns mestres, nem o faz para confrontar uma situação real, mas tem a oportunidade de pensar sobre estas questões de uma forma mais reflexiva. Seu objetivo é aprofundar o mesmo tema, porém, para um público diferente, ou seja, anunciar o evangelho a cristãos que ainda não o conheciam pessoalmente e que já tinham ouvido falar de sua abordagem.

Contudo, não é simples encontrar a coerência na Carta aos Romanos. À primeira vista algumas passagens parecem incoerentes. Como observa Aletti⁶¹, Rm 2 afirma que cada um será recompensado segundo as suas obras com base nos requisitos e critérios da Lei, todavia, Rm 1-8 afirma que a mesma Lei não comunica a vida, mas somente a ira divina. Enquanto Rm 1-8 coloca a Lei a serviço do pecado desde o início, Rm 9-11 diz que a Lei teria tido um papel salvífico, salvador, até a vinda de Cristo. Seria, um escrito indecifrável ou conteria uma coerência contínua e sutil?

É comumente aceito que Paulo foi influenciado por um modelo retórico grego, sem, contudo, estar preso a esse modelo como se fosse algo extrínseco que Paulo reproduz inteiramente⁶². Por isso, alguns preferem identificar o gênero retórico e outros preferem demonstrar os mecanismos da argumentação para verificar a sua unidade⁶³.

O importante é notar que na sua unidade argumentativa, Paulo apresenta uma *propositio*, ou seja, um enunciado que ele procurará precisar, explicar, fundar ou justificar numa *probatio* com um

⁶¹ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 13.

⁶² ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 26.

⁶³ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 27.

ou vários exemplos (Rm 7.1-4; 11,16-24), com um ou vários entimemas (Rm 6,5-10), com princípios (Rm 2,6.11; 6,7.10), ou ainda com testemunhos escriturários (Rm 3,10-18; Rm 4; Rm 9,6-29)⁶⁴.

O que distingue a *propositio* das outras teses importantes do apóstolo, é o fato que esta gera um desenvolvimento com a função de explicá-la, de esclarecê-la e de justificá-la. Em síntese, uma *propositio* não só anuncia uma temática, não exprime só uma ideia cara ao escritor ou ao orador, mas desencadeia, gera uma argumentação, que forma unidade literária micro ou macro. Em Romanos há uma estrutura vinculada ao que Aristóteles diz da unidade mínima da argumentação, composta de uma *propositio* e uma *probatio*⁶⁵.

Em geral, aceita-se um esquema bastante rigoroso e bem construído, com suas duas partes bem distintas: *a*) uma parte doutrinal, em Rm 1-11, na qual Paulo trata da questão da justificação pela fé; *b*) e uma parte exortativa, Rm 12-15, com a sua conclusão em Rm 16⁶⁶. No entanto, é importante lembrar que, segundo a retórica helênica, algumas afirmações da carta tem a função de ligar e reger toda a argumentação, são as proposições que, por sua vez, estão dentro de modelos literários maiores, como epistolário, narrativo, discursivo etc. Entretanto, Rm é um composto de diversos tipos de estruturação⁶⁷.

Uma divisão segundo o modelo retórico⁶⁸, seguido por Paulo, da Carta aos Romanos, ficaria assim estruturada:

- ✓ Exordium: 1,1-15;
- ✓ Transitus: 1,16-17;
- ✓ Confirmatio: 1,18 até 15,13, em duas partes:
- ✓ Probatio: 1,18–11,36;
- ✓ Digressio (exemplum): 12,1–15,13;
- ✓ Peroratio: 15,14–16,23.

⁶⁴ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 28.

⁶⁵ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 30.

⁶⁶ Existem muitas divisões dependendo do método adotado, além das percepções de cada autor.

⁶⁷ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 16.

⁶⁸ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 25.

Embora a macroestrutura da carta seja clara, organizada na estrutura bipartida correspondente à teologia de Paulo, com uma extensa discussão doutrinária (capítulos 1-11), seguida por uma seção predominantemente parenética (capítulos 12-16), existem muitas outras divisões a depender da metodologia e percepção de cada exegeta. Boring⁶⁹ vê na primeira parte, uma clara divisão que se estabelece em Rm 9,1, com os capítulos 9-11 compreendendo uma seção discreta sobre o papel de Israel no plano de Deus para a história. A bifurcação dos primeiros oito capítulos acontece por um ponto de inflexão na argumentação em 3,21. Na passagem que o autor faz da condição humana da pecaminosidade universal para o ato salvífico de Deus. Nos capítulos 5–8, a expressão “em / através de Jesus Cristo, nosso Senhor” ocorre em intervalos regulares, marcando unidades distintas (5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39). O conjunto é formado pela saudação de abertura, louvor, declaração de tese e a seção final de planos de viagem, saudações e bênção.

A divisão mais detalhada da Carta aos Romanos, segundo Boring⁷⁰, é a seguinte:

1,1-17: Introdução Epistolar

1,1-7: Saudação

1,8-15: Ação de graças

1,16-17: A tese da carta

Parte 1: 1,18–11,36: A justiça de Deus na História

1,18-8,39: A Revelação da justiça de Deus

1,18-3,20: A necessidade da justiça de Deus:
o pecado humano universal

1.18-32: A revelação da ira de Deus

2,1-16: Julgando os outros... condenando a si mesmos.

2,17-3,8: Os judeus e a lei

3,21-5,21: A realidade da justiça de Deus:
a graça divina universal

⁶⁹ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 492.

⁷⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 492-493.

- 3,21-31: O ato salvífico de Deus em Cristo
- 4,1-25: A resposta humana de fé
- 5,1-11: Salvação como passado, presente e futuro
- 5,12-21: Cristo e Adão
- 6,1-7,6: Objeção e Resposta
- 6,1-14: *Vós fostes batizados*
- 6,15-23: *Vós sois escravos libertos com um novo Senhor*
- 7,1-6: *Vós fostes libertos da lei ao serdes participantes na morte de Cristo*
- 7,7-25: A lei não é pecado, mas (como nós) é vítima do pecado
- 7,7-13: A lei como vítima
- 7,14-25: O problema não é com a lei, mas “comigo”
- 8,1-39: Liberdade no Espírito
- 8,1-17: *O poder do Espírito*
- 8,18-39: *Vivida expectativa de redenção junto com o cosmos*
- 9,1–11,36: A justiça de Deus e o papel de Israel no plano de Deus para a História
- 9,1-29: A liberdade de Deus
- 9,30-10,21: Cristo é o *telos* da lei
- 11,1-36: Deus, a fonte e o objetivo de todas as coisas
-
- Parte 2: 12,1-15,33: A justiça de Deus, a vida cristã como resposta à graça de Deus
- 12,1-2: Do indicativo ao imperativo
- 12,3-8: Vida em comunidade
- 12,9-13,14: O amor na prática
- 13,1-7: Vida cristã como subordinação às autoridades superiores
- 14,1-15,13: A igreja inclusiva como prolepse do reino presente e vindouro de Deus
- 14,1-15,13: A igreja inclusiva
- 15,14-33: Apóstolo aos gentios e estratégia missionária
- 16,1-27: Saudações, avisos e doxologia

1.3.3 Particularidades de Rm 1,1-32

Apresentamos a seguir uma tradução do texto grego de Rm 1,1-32, língua original do NT, para depois fazer uma explanação de sentido seguindo a visão de exegetas modernos, condensada nas pesquisas de Fitzmyer⁷¹, em seu comentário sobre a *A Carta aos Romanos*.

<p>¹ Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ² ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις ³ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ⁴ τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ⁵ δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ⁶ ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ⁷ πᾶσιν τοῖς οὓσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p>	<p>¹ Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado a ser apóstolo, separado para o Evangelho de Deus, ² o qual prometeu, anteriormente, por meio de seus profetas, nas Escrituras Sagradas, ³ acerca de seu Filho, vindo da descendência de Davi, segundo a carne, ⁴ designado Filho de Deus, em poder, segundo o Espírito de santidade, da ressurreição dos mortos, de nosso Senhor Jesus Cristo, ⁵ por meio de quem, viemos a receber graça e apostolado para a obediência da fé entre todos os gentios, pelo seu nome, ⁶ entre os quais, estais também vós, chamados de Jesus Cristo, ⁷ a todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados santos, graça e paz a vós da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo.</p>
---	--

⁷¹ FITZMYER, J. A., *A Carta aos Romanos*, p. 515-526.

⁸ Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.

⁹ μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὃ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνεῖαν ὑμῶν ποιοῦμαι

¹⁰ πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἰ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.

¹¹ ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς,

¹² τοῦτο δέ ἐστὶν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.

¹³ οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν.

¹⁴ Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί,

⁸ Primeiro, dou graças a meu Deus, por meio de Jesus Cristo, por todos vós, porque a vossa fé é proclamada em todo o mundo.

⁹ Pois minha testemunha é Deus, a quem sirvo em meu espírito, no Evangelho de seu Filho, como continuamente vos faço menção.

¹⁰ Sempre em minhas orações, pedindo que de algum modo agora, afinal, eu tenha sucesso, pela vontade de Deus, em chegar até vós.

¹¹ Pois desejo vos ver, para que eu compartilhe convoco um dom espiritual, para que vós sejais firmados,

¹² Isto é, porém, sermos encorajados entre vós, por meio da fé que temos em comum, tanto da vossa quanto da minha.

¹³ Não quero, porém, que vós ignoreis, irmãos que muitas vezes me propus ir até vós, e fui impedido até o presente, para que algum fruto eu tenha também entre vós, como também entre os demais gentios.

¹⁴ tanto a gregos como a bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes, devedor que sou,

¹⁵ οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι.

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

¹⁷ δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

¹⁸ Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικία κατεχόντων,

¹⁹ διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν.

²⁰ τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους,

²¹ διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠὲ χαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.

²² φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν

¹⁵ assim a minha disposição também é pregar a vós em Roma.

¹⁶ Pois não me envergonho do Evangelho, pois é poder de Deus para a salvação de todo o que crê, tanto para o judeu, primeiro, como para o grego.

¹⁷ Pois a justiça de Deus é revelada nele, da fé para a fé, como está escrito: *O justo, porém, viverá da fé.*

¹⁸ Pois é revelada a ira de Deus, do céu sobre a terra, impiedade e injustiça das pessoas que suprimem a verdade em injustiça,

¹⁹ porque o conhecível de Deus está manifesto entre eles, pois Deus a eles manifestou.

²⁰ Pois seus atributos invisíveis, desde a criação do mundo, pelas coisas criadas são entendidos, são percebidos tanto seu eterno poder quando sua divindade, para serem eles indesculpáveis,

²¹ porque conhecendo Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe rederam graças, mas se fizeram vãos em seus raciocínios e o coração insensato deles foi obscurecido.

²² afirmando serem sábios, fizeram-se tolos

²³ καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετῶν.

²⁴ Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς·

²⁵ οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

²⁶ Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν,

²⁷ ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἦν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.

²⁸ Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,

²³ e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem do corruptível, de ser humano e de aves, de quadrúpedes e de répteis.

²⁴ Por isso, Deus entregou os mesmos aos desejos de seus corações, para a impureza, para desonrarem seus corpos entre eles;

²⁵ os quais mudaram a verdade de Deus em mentira, e cultuaram e serviram a criatura no lugar do Criador, o qual é bendito para sempre, amém.

²⁶ Por isso, Deus entregou os mesmos a paixões de desonra, tanto que suas mulheres mudaram o uso natural (*relações*) para o que é contra a natureza.

²⁷ Quanto semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural (*relações*) da mulher, inflamaram-se em seu desejo uns pelos outros, homens com homens, praticando a indecência., recebendo em si mesmos a retribuição que era necessária de seu erro.

²⁸ E como não aprovaram ter Deus em conhecimento, Deus entregou os mesmos para uma mente reprovada, para fazerem as coisas que não convém fazer.

<p>²⁹ πεπληρωμένους πάση ἀδικία πονηρία πλεονεξία κακία, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστὰς</p>	<p>²⁹ estando repletos de toda in- justiça, perversidade, cobiça, maldade, cheio de inveja, de homicídio, de rivalidade, de engano, de maldade, sendo fo- foqueiros,</p>
<p>³⁰ καταλάλους θεοστυγεῖς ὑβριστὰς ὑπερηφάνους ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς,</p>	<p>³⁰ caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, orgulhosos, inventores de ma- les, desobedientes aos genito- res,</p>
<p>³¹ ἀσυνέτους ἀσυνθέτους ἀστόργους ἀνελεήμονας·</p>	<p>³¹ sem juízo, sem lealdade, sem afeto, sem compaixão;</p>
<p>³² οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.</p>	<p>³² os quais, conhecendo o justo juízo de Deus, os que praticam tais coisas, são dignos de mor- te, não somente fazem estas coisas, mas também concor- dam com os que as praticam.</p>

Fonte: texto grego da NA28; tabela e tradução dos autores.

Analisando o texto da perífrase Rm 1,1-32, percebe-se, em primeiro lugar, que a saudação se estende até o v.7; em seguida, a ação de graças e o desejo de ir a Roma, nos v.8-15; nos v.16-17, tem-se a tese principal; o v.18 consiste numa *propositio* e nos v.19-32 tem-se a *narratio*⁷².

A saudação de Paulo aos romanos é a mais solene *praescriptio* (prefácio) de suas cartas. Ele apresenta a si mesmo e a sua pregação para uma igreja que ainda não conhecia pessoalmente. Isto posto, a primeira sentença da fórmula de abertura (Rm 1,1-7a) é ampliada, incluindo uma tríplice descrição de si mesmo. Em primeiro lugar, ele se designa *Doulos*, servo, “servo de Cristo” (Rm 1,1), no sentido de pregador do evangelho que serve a comu-

⁷² ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 31-33.

nidade cristã⁷³. Ele usa este título inserindo-se na tradição veterotestamentária de algumas pessoas que se chamavam “servas” de *YHWH*, como consta em Sl 27,9; 31,17; 89,51; e daquelas grandes figuras que serviram a *YHWH* na história da salvação, aos quais também se dá o epíteto de servo, como Moisés (2Rs 18,12), Josué (Jz 2,8) e Abraão (Sl 105,42).

Em segundo lugar ele se descreve como sendo “chamado para ser apóstolo” (Rm 1,1), o que reforça a origem divina de sua missão. Pode ser comparado com Gl 1,15 em que Paulo considera o seu “chamado” como a continuação da vocação divina de figuras do AT (Jeremias, o Servo de *YHWH*).

Por último, ele se descreve como o “escolhido para anunciar o evangelho de Deus” (Rm 1,1). Também em Gl 1,15 é explicado como ele foi designado para essa missão antes mesmo de seu nascimento. Há um jogo de palavras com o particípio “separado”, ou seja, com o termo aramaico *pěriš*, “escolhido”, que é uma palavra subjacente a “fariseu”. Talvez para sugerir que seu passado de fariseu era um pano de fundo divinamente ordenado para seu apostolado. Paulo era alguém designado por Deus, mesmo antes de seu nascimento, para desempenhar um papel na história da salvação. Anunciar o evangelho, “evangelho de Deus” porque sua fonte última é o Pai (Gl 1,15-16; 2Cor 11,7)⁷⁴.

No v.2, Paulo ressalta que esse “evangelho” da salvação faz parte de um plano divino e antigo. A nova dispensação surge da mesma fonte que a antiga. Nos v.3-4 encontra-se um fragmento do querigma primitivo. Com efeito, ele vai dizer que o evangelho diz respeito a Jesus, filho de Deus, ou seja, as promessas feitas por Deus no AT se referem a Jesus, que tem uma relação única com Deus como “seu Filho”⁷⁵. Este Jesus é “nascido da estirpe de Davi segundo a carne” (Rm 1,3). Paulo faz um contraste entre duas expressões (*kata sarka* “segundo a carne” e *kata pneuma hagiōsynes* “segundo o Espírito de santidade”). Deste modo, apresenta Jesus,

⁷³ O apóstolo também se designa *Doulos* em Gl 1,10; Fl 1,1; 2,22.

⁷⁴ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 520.

⁷⁵ Duas outras passagens também se referem a Jesus como Filho de Deus At 8,3.32 e Gl 4,4.

quanto à carne, como descendente de Davi na linhagem natural e física, como o faz explicitamente em Rm 9,5; um descendente com o direito à unção sagrada de um herdeiro davídico; e, quanto ao Espírito, como o “estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição” (Rm 1,1-4).

O contraste usado por Paulo indica que Jesus é descendente direto de Davi no plano natural e foi designado como “O Filho de Deus com poder” (Rm 1,4) no plano do Espírito. Na verdade, a relação singular entre Cristo e Deus no processo da salvação se estabelece sobretudo na ressurreição. Este acontecimento acrescenta ao Cristo, Filho de Deus da linhagem de Davi, o ser “Filho de Deus com poder” (Rm 1,4). Ou seja, a ressurreição é o evento da vida de Jesus no qual é constituído “Senhor” e “Messias” (At 2,36), como anunciado no Sl 2,7 (“Tu és meu filho, eu hoje te gerei”), como também aparece na profissão de fé de Tomé, diante do ressuscitado: “Meu Senhor e meu Deus”⁷⁶. Para Paulo, Cristo recebe o poder vivificante com a ressurreição (Fl 3,10), tornando-se um “Espírito que dá a vida” (1Cor 15,45). Por isso, a expressão “segundo o Espírito de santidade” (Rm 1,4) define o que é próprio de Cristo. Não só o ser de natureza divina, mas ser a fonte transcendente, dinâmica de santidade em seu estado glorificado em virtude do qual ele vivifica os seres humanos (1Cor 15,45)⁷⁷.

Nos v.5-7 Paulo fala da sua missão para ser apóstolo dos gentios, dentre os quais se destacavam os habitantes da capital do mundo greco-romano da época. A graça e a missão de pregar veio a ele pelo Cristo ressurreto (Gl 1,12,16) para levar as nações à obediência da fé, como algo que se inicia com *akoé*, “ouvir” (Rm 10,17), e termina com o compromisso ou submissão pessoal *hypakoé*. Portanto, a expressão “chamados santos” significa “cha-

⁷⁶ LIMA, A. P.; GONZAGA, W., A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento. *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23)* (2024).

⁷⁷ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 520-522. Importante notar que a preposição ex em “por sua ressurreição dos mortos” denota tanto o tempo como a causalidade. Temporalmente, poderia representar o novo modo de existência dinâmica de Cristo com sua ressurreição; do ponto de vista causal, designaria a ressurreição em si como influência na atividade salvífica de Cristo

mados à santidade” ou “chamados (para serem) santos”. Ademais, a expressão *klētē hagia* da LXX (= em hebraico, *miqrā' qōdeš*), “assembleia santa”, era usada para designar os israelitas no êxodo (Ex 12,16). O termo os designava como um povo posto à parte, consagrado a *YHWH* (Lv 11,44; 19,2).

O v.8 é uma ação de graças a Deus por meio de Jesus Cristo. Paulo usa uma fórmula epistolar (1Ts 1,8) semelhante à que se encontra nas cartas gregas dessa época.

Os v.9-15 podem ser considerados o próêmio da carta. Nele o apóstolo manifesta o desejo de ir a Roma, considerando a visita uma fonte de benefícios mútuos, além de uma oportunidade de pregar o evangelho em Roma. No v.9 ele compara seu trabalho de serviço ao evangelho a um ato sacerdotal de adoração oferecido a Deus. A expressão “espiritual” provavelmente significa que Paulo se entregou completamente à evangelização. Ao dizer “com o beneplácito de Deus” (Rm 1,10) Paulo encara sua viagem final a Roma como destinada pelo próprio Deus apesar dos riscos da sua viagem a Jerusalém (Rm 15,31-32). No v.13 Paulo usa uma expressão que lhe é cara para dar ênfase, “não quero que ignoreis” (Rm 11,25; 1Ts 4,13; 1Cor 10,1; 12,1; 2Cor 1,8). Ao usar a voz passiva na expressão “e fui impedido até agora” (Rm 1,13), ele emprega a chamada “passiva teológica”, a saber, uma espécie de circunlocução para designar Deus. Talvez para demonstrar que o atraso era segundo a vontade divina. No v.14 do primeiro capítulo ele designa todos os destinatários de sua missão, ou seja, os não judeus, com a expressão “a gregos e a bárbaros”. Neste caso usa a palavra onomatopaica grega *bar-bar-oi*, dividindo os gentios entre os que falavam grego (o que incluía muitos romanos na época) e os que não falavam.

No v.16 do primeiro capítulo começa a seção doutrinária que se estende até Rm 11,36. Esta seção fala da possibilidade histórica, singular, de salvação a todos os seres humanos e que Deus torna conhecida no “evangelho de Deus, de Jesus Cristo nosso Senhor”.

Os v.16-17 constituem o tema da carta: O evangelho é a poderosa fonte de salvação para todos, revelando a retidão divina⁷⁸. Aletti⁷⁹ pontua que a *propositio* principal de Rm 1,16-17 é positiva. Já Rm 1,18 seria uma *propositio* secundária e negativa, que inicia o trecho a respeito da ira divina frente à injustiça humana. Fitzmyer⁸⁰ ressalta que o contraste entre “retidão” (Rm 1,17) e “ira” (Rm 1,18) sugere que Paulo está falando sobre qualidades ou atributos de Deus.

Ao dizer que o evangelho é “força de Deus” (Rm 1,16), Paulo destaca que não se trata de uma mera mensagem, de filosofia ou de um sistema de pensamento passível de ser aprendido, mas da “história da cruz” (1Cor 1,18). Trata-se de uma abstração para expressar a força (*dynamis*) por meio da qual Deus afeta o curso da história humana (1Cor 24; 4,20). Esta força divina tem como finalidade a salvação de “todo aquele que crê” (Rm 1,16). Note-se que Paulo fala de “salvação” (Rm 1,16), e não de “justificação”. *Sotēria* significa libertação, resgate de qualquer tipo do mal. Trazendo, no Novo Testamento, o sentido de livrar das ameaças ao destino cristão e de promoção das condições que garantem sua obtenção⁸¹.

Embora o Messias fora prometido para o povo judeu (Rm 9,5) e os primeiros a ter fé nele eram judeus, Paulo, completamente consciente desse privilégio histórico, proclama e reafirma a possibilidade concedida a toda a humanidade de participar, pela fé, dessa salvação (Rm 10,12; 1Cor 1,24; 12,13). Efetivamente, Em Rm 1,17 ele assegura que neste evangelho é que se revela “A retidão de Deus”, pois a atitude fundamental de Deus em relação à humanidade, seu poder e atividade a favor dela é manifestada agora, como nunca antes, aceitando-a através de Cristo, pois à parte deste evangelho somente a ira divina se revela dos céus (Rm 1,18-3,20).

No que diz respeito à expressão *diakaiosynē theou*, a “retidão divina”, alguns traduzem por “a justiça de Deus”, que, às vezes,

⁷⁸ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 522.

⁷⁹ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 80.

⁸⁰ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 523.

⁸¹ Em outras partes de Rm (5,9-10; 8,24; 10,9-13; 11,11-26; 13,11), faz referência a uma realidade escatológica futura, conceitualmente distinta de justificação ou reconciliação.

parece conotar sua justiça própria⁸², mas, na verdade, “a retidão (*uprightness*) de Deus” denota a qualidade divina pela qual Deus absolve seu povo, manifestando-lhe seu poder gracioso num julgamento justo⁸³. Assim sendo, Paulo quer dizer que o evangelho é a forma pela qual esse aspecto de Deus se revela.

Na expressão “da fé para a fé” (Rm 1,17), aparecem as duas preposições *ek* e *eis*, usadas com a mesma palavra, indicando que o sentido da palavra regida por elas deve ser o mesmo (2Cor 2,16; 3,18). Por conseguinte, seria possível interpretar no sentido “de uma fé inicial a uma fé mais perfeita”, salientando uma progressão, ou como “pela fé e para a fé”, semelhante a Rm 3,21-22, em que “através (*ek*) da fé” expressaria o meio pelo qual um ser humano participa da salvação e “para (*eis*) a fé”, o propósito do plano divino⁸⁴.

Em seguida, Paulo usa uma fórmula judaica corrente “conforme está escrito” (Rm 1,17) para introduzir a seguinte citação da escritura: “O justo viverá da fé”⁸⁵. Esta citação de Hab 2,4⁸⁶ tem como contexto o contraste entre os invasores caldeus, cujo Deus era seu poderio militar, e Judá, cuja libertação se fundava na fide-

⁸² A Vulgata traduziu expressão grega por *iustitia Dei* (WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata* - 2007), que muitas vezes aparece em versões católicas mais antigas (ou nas traduções das línguas românicas) como “a justiça de Deus”. Essa tradução, no entanto, foi frequentemente mal compreendida como “justiça vindicativa e punitiva” de Deus, assim como o monge Lutero certa vez a compreendeu (LWks 34.336-37).

⁸³ O sentido da expressão como atributo de Deus também se encontra em 3,5.21.22.25.26; e provavelmente em 10,3, embora o sentido não seja sempre esse nas cartas de Paulo (2Cor 5,21 e Fl 3,9 - onde claramente denota um “dom de Deus”).

⁸⁴ FITZMYER, J. A., *A Carta aos Romanos*, p. 523.

⁸⁵ LÓPEZ BARRIO, M., “Il giusto vivrà mediante la fede”. *L’AT nella lettera ai Romani* (2017); GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 125-160; SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29) (2024).

⁸⁶ FELBER, S., Habakuks “Meisterspruch”: Hab 2,4 in Exegese, Theologie und Übersetzung, p. 21-34; HUNN, D., Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul?, p. 219-239.

lidade a *YHWH*. Habacuc registra então a mensagem de *YHWH*: Aquele que se gloriar (por excesso de confiança) fracassará, mas o reto viverá por sua fidelidade (a *YHWH*). Paulo, ao citar, omite o pronome possessivo e adota a tradução da LXX, *pistis*, do hebraico *ēmûnâ*, “fidelidade”. Além disso, amplia o sentido tanto de “vida” quanto de “fé” em termos do destino cristão.

A partir de Rm 1,18 o tema é, então, explicado negativamente, ou seja, sem o evangelho, a ira de Deus se manifesta contra todos os seres humanos (Rm 1,18-3,20). Paulo explica a proposição de Rm 1,16-17 por uma consideração antitética. Mostra que, sem o evangelho, pagãos e judeus são culpados de não permitirem a possibilidade de as pessoas alcançarem a retidão moral. Sem o evangelho, deixados por sua própria conta, os pagãos não chegam ao conhecimento de Deus e caem em perversão moral e os judeus não conseguem encontrar a retidão diante de Deus, apesar da vantagem de possuírem a lei mosaica⁸⁷.

Neste sermão sobre a ira de Deus Paulo usa as regras da *dispositio* grega a fim de demonstrar um raciocínio que progride no entendimento do adjetivo “todo” (*pas*). No início, Rm 1,18-29, *pas* determina as ações e não os atores, ele diz que a ira de Deus é revelada contra toda injustiça dos homens que sufocam a verdade, sem que se saiba o seu número. Primeiro os que fazem o mal, Rm 1,19-31, e o aprovam, Rm 1,32. Na etapa seguinte, Rm 2,1, estão aqueles que desaprovam e julgam os primeiros, mas cometem os mesmos males⁸⁸. Em Rm 2,1-5, aqueles que criticam o mal e fazem o mal; em Rm 2,17-24 os que pregam o Bem (a Lei) e fazem o mal; em Rm 3, os que ensinam o bem e fazem o bem⁸⁹.

Diante destes desvios manifesta-se a ira de Deus que se revela do alto do céu contra os pagãos que estão sem o evangelho. As palavras de Paulo refletem um julgamento do mundo pagão corrente entre os judeus de sua época. Na verdade, em Rm 1,19-32, Paulo faz referência a fatos conhecidos por todos, pois se trata de

⁸⁷ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 524.

⁸⁸ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 77.

⁸⁹ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 79.

uma *narrativa*, e descreve a situação dos homens idólatras com a ajuda dos *topoi* bem conhecidos da literatura judaica⁹⁰. Tais como o uso de uma imagem antropomórfica do AT ao falar da “ira de Deus” (Rm 1,18) para simbolizar a reação de Deus às diversas situações, seja ao pecado humano e à conduta má (Is 30,27-28); seja à ruptura da aliança por Israel (Ez 5,13; Os 5,10); ou à opressão do povo pelas nações (Is 10,5-11; Ez 36,5-6).

Numa outra linha de interpretação, a expressão “ira de Deus” também poderia indicar que Deus deixa a sociedade pagã sofrer as consequências de seus erros⁹¹. Em outras palavras, a ira de Deus não se refere a explosões emocionais, mas é a expressão bíblica para a resposta imparcial e justa da santidade de Deus para o pecado humano⁹². No entanto, Paulo mostrará que Deus vai além da sua ira quando na sua justiça justifica a todo homem pecador sem privilégio nem preferência⁹³.

Constata-se que a cada agir humano o apóstolo apresenta a reação divina num crescendo processo de explicitação. Dessa forma, aparece a seguinte estrutura:

- ✓ agir humano Rm 1,19-23 / reação divina Rm 1,24;
- ✓ agir humano Rm 1,25 / reação divina Rm 1,26-27;
- ✓ agir humano Rm 1,28a / reação divina Rm 1,28b-31.

Embora haja uma insistência sobre a iniciativa humana, o apóstolo sublinha a reação divina, como indica o número crescente dos versículos que descrevem as consequências, os efeitos desta reação. Contudo, tal relação entre o agir humano e a reação divina só é possível por causa da inescusabilidade afirmada em Rm 1,20. Diante do exposto, a relação ofensa/retribuição tem a função de manifestar a justa reação divina para com uma conduta humana responsável em tudo e já contraditória. É a manifestação da ira de Deus como uma retribuição negativa à recusa dos

⁹⁰ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 74.

⁹¹ FITZMYER, J. A., *A Carta aos Romanos*, p. 524.

⁹² BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 496-497.

⁹³ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 95.

homens em reconhecer o Deus que se tinha manifestado a eles e continuava a fazê-lo⁹⁴.

Em Rm 1,19 ele recorda o que se pode conhecer de Deus, de modo a demonstrar que o próprio Deus é “capaz de ser conhecido”, pois é manifesto entre eles, ou “está claro neles”⁹⁵. Paulo explicita então, em Rm 1,20, o que pode ser conhecido, a saber, a realidade invisível, seu poder e sua divindade manifestados desde a criação do mundo, num sentido ativo, desde quando Deus criou o mundo. Tudo isso se tornou inteligível, literalmente, “sendo intelectualmente apreendido é percebido” (Rm 1,20). Ao contemplar o mundo criado e refletir sobre ele, o ser humano percebe, aquele que pode ser considerado o grande “Não Visto”, cuja onipotência e caráter divinos se espelham nas suas grandes obras.

Por esse motivo, Paulo adverte que eles “não têm desculpa” (Rm 1,20). Confirmando a ideia judaica corrente na época sobre a culpabilidade dos pagãos por não reconhecerem e não reverenciarem Deus como deveriam ter feito (Sb 13,1-9; Am 1,13). A expressão grega pode indicar que Deus não pretendia que os pagãos pecassem, mas, se pecassem, ele intencionava que não tivessem desculpa. Como também pode indicar um resultado da ação dos pagãos. Enfim, é importante notar que a condição humana, desde a criação, aponta contra uma atitude ateísta.

Em Rm 1,21, ao dizer “tendo conhecido Deus”, Paulo começa a especificar o pecado dos pagãos. Ele admite que eles tenham conhecido a Deus, apesar da opinião contrária dos judeus (Jr 10,25; Sl 79,6; Sb 14,12-22) e do que ele mesmo disse em 1Cor 1,21, “visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus”. Todavia, o que se nega nessas passagens é um conhecimento real e afetivo de Deus que incluía amor e reverência. A palavra *gnontes* conota uma espécie de informação inceptiva, especulativa sobre Deus que Paulo acredita que os pagãos teriam, querendo ou não. De fato, o pecado está em que este conhecimento não se tornou reconhecimento religioso real, e daí é culpável, raiz do seu pecado.

⁹⁴ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 81.

⁹⁵ FITZMYER, J. A., *A Carta aos Romanos*, p. 524.

O apóstolo está se referindo a todos os pagãos, pelo menos até os de sua época. E o pecado deles está em não o honrar a Deus. Sendo assim, não se trata de mera ignorância, mas de uma omissão em manifestar reverência e gratidão, que deveriam ter brotado do conhecimento que tinham dele. Aliás, em lugar de reverenciar o criador eles reverenciavam coisas criadas e se perderam em vãos arrazoados.

Paulo especifica as três consequências do fracasso deles: a futilidade do raciocínio autossuficiente, obscurecimento da visão em outras questões religiosas e a idolatria. Em decorrência, chegaram ao ponto de trocar a glória do Deus incorruptível por imagens. Preferiram os ídolos à *doxa* de *YHWH*, ou seja, à manifestação externa resplandecente de sua presença⁹⁶.

A partir de Rm 1,24 Paulo especifica o castigo atribuído à ira de Deus pela tríplice repetição do verbo *paradidonai* “os entregou”. A relação intrínseca entre pecado e castigo estabelecida por Paulo tem sua referência nas escrituras. A saber, a impiedade traz sua própria retribuição (Sb 11,15-16; Ez 23,28-30); e a idolatria é a fonte da imoralidade por ser a “grande mentira” (Sb 14,22-31). Por isso, no v.25 Paulo fala que eles “trocaram a verdade de Deus” (Jr 10,14). No final deste versículo, Paulo ressalta sua origem judaica ao mencionar espontaneamente uma doxologia no ápice da menção de Deus, o Criador “que é bendito pelos séculos. Amém.” (Rm 1,25).

Aletti⁹⁷ lembra que a oposição entre a verdade de Deus e a mentira do homem levanta a questão: se Deus precisa da nossa mentira para colocar em relevo a sua glória e sua verdade, em outras palavras, se precisa abaixar o homem para elevar Deus, este Deus é assim verdadeiro como se diz? Em Rm 1,16-17, Paulo tinha feito o elogio do evangelho no qual se revela a força de Deus para a salvação de cada crente e a sua justiça de fé em fé: se o evangelho é propriamente isto, porque o apóstolo, logo depois, em Rm 1,18, fala da ira divina? A proclamação do evangelho deve começar com a re-

⁹⁶ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 524.

⁹⁷ ALETTI, J.-N., La lettera ai romani e la giustizia di Dio, p. 87.

velação da graça inaudita recebida em Jesus. Enfim, por que Paulo não colocou Rm 6 ou Rm 8 logo depois da *propositio* principal de Rm 1,16-17? É aqui que os imperativos da retórica antiga assumem toda sua importância e rejeitam interpretações apressadas.

Às vezes era necessário começar uma argumentação com o ponto de vista da outra parte para levá-la pouco a pouco até onde ela não pensava. Paulo faz exatamente a mesma coisa em Rm 1,18-3,20. Começando com a expectativa da manifestação da justiça final, expectativa forte para todos os judeus que desejavam uma consolação constantemente diferida, o apóstolo poderá provocar um efeito de surpresa: com a ajuda das categorias sapienciais, apocalípticas e de reflexões do judaísmo do tempo, leva progressivamente o seu leitor, em um crescendo retórico surpreendente, a estender a execução da sentença a todos os homens, pois a escritura declara a culpa deles. Ora Rm 3,21 provoca um impacto ao mostrar que a justiça divina (não a ira) finalmente foi manifestada. Aquilo que se esperava em Rm 3,10-20 aconteceu. Esta é a surpresa: Deus não destruiu a humanidade pecadora, mas, na verdade, fez o contrário, oferecendo-nos gratuitamente a justificação, que não exige de nós a não ser o crer nela e acolhê-la.

Sob tal perspectiva, o apóstolo, colocando progressivamente toda a humanidade na mesma situação, sem exceção nem privilégios, não queria abaixar a criatura para engrandecer a glória do criador, mas preparar o anúncio de Rm 3,21: a ausência de diferença permitia a justiça divina de alcançar pela graça a todos os homens; ninguém estava excluído, menos ainda o judeu que a esperava por muito tempo⁹⁸.

Na segunda série de consequências, Paulo sublinha no v.26 a perversão sexual “mudaram as relações naturais” enfatizando o contraste entre “masculino” e “feminino” para se referir à homossexualidade. A ligação é feita entre trocar o Deus verdadeiro por um falso e a perversão consequente de trocar funções naturais por outras pervertidas⁹⁹.

⁹⁸ ALETTI, J.-N., *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*, p. 88-89.

⁹⁹ FITZMYER, J. A., *A Carta aos Romanos*, p. 526.

Por fim, na terceira série de consequências da idolatria, Paulo alerta para o embrutecimento da capacidade de julgar que conduz a uma conduta imoral expressa pelas palavras “o que não convém” (Rm 1,28). Refletindo a *didachê* da protoigreja, ele apresenta uma lista de vícios que caracterizam esta conduta imoral que vai muito além da perversão sexual. Esta lista de vícios em Rm 1,29-31, que se assemelha aos catálogos elencados em outras cartas (Fl 4,8; Gl 5,19-23; 1Cor 5,10) são instrumentos pré-paulinos, provavelmente resultado da influência de escritos filosóficos helenísticos e de textos hebraicos¹⁰⁰.

Nem os vícios nem as virtudes enumeradas, apesar de alguns elementos peculiares, podem ser considerados especificamente cristãos. Decerto, estas listas usadas pelos cristãos são intercambiáveis com as dos judeus e as de outros grupos da época¹⁰¹. Como afirma Boring¹⁰², o catálogo de vícios era uma técnica comum de antigos moralistas (1Cor 5,10-11; 6,9-10; Gl 5,19-21; Ef 4,31; 5,3-5; Cl 3,5,8; 1Tm 1,9-10; 1Tm 6,4-5; 2Tm 3,2-4 e Tt 3,3). Elas servem como amostras ilustrativas da natureza do pecado, representando a imoralidade como convencionalmente considerada no contexto do autor.

Em Rm 1,32, Paulo apresenta a sentença de Deus, pressupondo que a consciência pagã às vezes percebe algumas ordens prescritas na lei mosaica. Consequentemente, eles não têm desculpa e Deus julga “dignos de morte” quem pratica e quem aprova “semelhantes ações”. Provavelmente, a morte de que Paulo fala é a morte total (Rm 5,12-19), o destino de todos os pecadores, a saber, a exclusão do reino de Deus (1Cor 6,10; Gl 5,21). Ao condenar os que também aprovam os que praticam semelhantes ações é revelado o estado abismal do pagão, não somente em deixar de honrar a Deus e viver retamente, mas também em aprovar a mesma conduta em outros¹⁰³.

¹⁰⁰ FITZMYER, J. A., Paolo, 214.

¹⁰¹ COUTINHO, V., A Vida Nova em Cristo, p. 113.

¹⁰² BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 496-497.

¹⁰³ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 526.

Fitzmyer¹⁰⁴ conclui o seu comentário ao primeiro capítulo advertindo que Paulo fala sobre a situação dos pagãos coletivamente e descreve uma situação *de facto*, não que, *de iure*, fossem incapazes da retidão moral. A teologia vai além da perspectiva paulina e ensina a necessidade do auxílio divino para a perseverança em uma vida boa e natural. Todavia, em Paulo, ela se fundamenta quando ele ensina que a humanidade não pode viver sem o evangelho como se lê em Rm 7,7-25.

¹⁰⁴ FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 526.

Capítulo II

Perspectivas morais e ética paulina

O pensamento ético permeia toda a sociedade. Cada povo tem os seus costumes e avaliações sobre um conjunto de ações, considerando umas boas ou convenientes, outras, más ou inconvenientes. Se, por um lado, o pensamento ético reflete sobre os costumes de um povo, ele também se propõe estabelecer certas normas para validar ou para reprovar certos procedimentos. Portanto, mesmo sem saber, as pessoas refletem sobre a moralidade de suas ações baseadas em pensamentos éticos. Tais reflexões, às vezes, são explícitas, como nos que se dedicam ao estudo da ética, outras vezes acontecem de modo indireto, de acordo com o que é transmitido ou vivido em sociedade.

A teologia moral procura refletir sobre a bondade e malícia das ações baseando-se nos ensinamentos da Sagrada Escritura e da Tradição, servindo-se também das reflexões dos filósofos. Aliás, dependendo da escola filosófica poder-se-á dar mais atenção a um ponto que a outro na exposição da moral cristã.

Se durante um tempo a reflexão moral distanciou-se um pouco da Bíblia como ponto de partida e tentou estabelecer uma ética mais racional na proximidade com os filósofos, nos tempos atuais, a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), existe uma maior preocupação em reaproximar a Teologia Moral das Sagradas Escrituras. Contudo, ainda continua sendo parte da metodologia da Teologia Moral o servir-se da ética para fundamentar seus raciocínios. Porém, não se pode querer aplicar um sistema ético ao Evangelho pura e simplesmente, pois algumas escolas filosóficas contêm um ou mais elementos dissonantes com a verdade dos Evangelhos. Por conseguinte, este capítulo se dedica a uma exposição sucinta dos diferentes tipos de ética a fim de poder escolher melhor aquele que seja o mais adequado para acompanhar o entendimento da Carta aos Romanos.

Não obstante o ensinamento de Paulo tenha contribuído para o estabelecimento da moral cristã, a correta compreensão de suas palavras está condicionada à escolha do caminho ético que se faz para interpretá-lo. A mesma frase redigida por Paulo pode levar a diversos entendimentos dependendo da figura ética em que se apoie o leitor.

Depois de mostrar as influências helênicas sobre os escritos de Paulo, e de demonstrar como Paulo usou a cultura de sua época, principalmente a de fundo estoico para apresentar sua mensagem, agora é apresentada uma visão das figuras de ética. Este trabalho atende a um apelo da Igreja que, desde o Concílio Vaticano II, tem valorizado cada vez mais o encontro entre Bíblia e Teologia. Foi esse o desejo da *Dei Verbum*¹⁰⁵ e da *Optatam Totius*¹⁰⁶, atualizado com insistência no Magistério recente através da Animação Bíblica da Pastoral e da *Lectio Divina* (Bento XVI e Francisco), de modo que se pode dizer com propriedade que as “Sagradas Escrituras voltam a fazer parte do patrimônio teológico da Igreja e vem reocupando o espaço que sempre lhe foi próprio”¹⁰⁷.

Nesse capítulo aborda-se a temática com um olhar de eticista para ajudar a preencher a lacuna que separa a teologia da exegese hoje ou, como dizia Pinkaers, restabelecer a relação entre a Escritura e a Teologia Moral, a fim de que esta última se torne, novamente, verdadeiramente cristã¹⁰⁸.

2.1 Especificidade da moral cristã

Existe uma necessidade de referir-se à Sagrada Escritura, alma da Sagrada Teologia¹⁰⁹, especialmente ao Novo testamento, para se poder formar uma visão equilibrada da moral cristã. Dentre os textos sagrados, as cartas do apóstolo Paulo ocupam um lugar

¹⁰⁵ *Dei Verbum*, n. 24.

¹⁰⁶ *Optatam Totius*, n. 16.

¹⁰⁷ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da ‘Laudato si’ e Rm 8,22, p. 110.

¹⁰⁸ PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics*, p. 109.

¹⁰⁹ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 201-235.

privilegiado por apresentar um pensamento moral bem desenvolvido¹¹⁰. No entanto, é preciso fazer um caminho adequado para a leitura de Paulo. Sua escrita e seus vocábulos foram impregnados do vocábulo da época, helênico e principalmente estoico, pois Paulo não hesitou em integrar em sua mensagem especificamente cristã todos os elementos bons e úteis que encontrou na filosofia grega de sua época.

Contudo, seria impróprio pensar o apóstolo como mais um integrante da escola estoica, em lugar de pensá-lo como um inovador dos caminhos éticos. Com efeito, a ética pressupõe a experiência moral, e a estuda filosoficamente tendo nela o seu ponto de partida próprio e específico¹¹¹. Por isso, é inadequado querer encontrar em Paulo uma escola de ética no sentido de uma disciplina prática e normativa, e que pretende dar juízos de valor e ensinar o homem a conduzir sua vida. O que sim pode-se encontrar nas epístolas de Paulo é uma experiência moral que sirva de ponto de partida para uma reflexão filosófica ulterior que pretende ordenar a vida moral humana.

Importa lembrar que o apóstolo Paulo não aborda a moral como o reino das obrigações, dos imperativos e dos comandos. Tal pensamento é estranho a ele, pois separa dogma e moralidade e exclui a categoria de exortação. Isto posto, seria um equívoco interpretar Paulo como se fosse uma fonte normativa ou como se o seu ensinamento trouxesse elementos éticos inéditos, não presentes em nenhuma outra cultura.

Na verdade, para Paulo o motivo vital da moralidade era a felicidade e a salvação, e a principal preocupação, o ensinamento das virtudes e das qualidades do coração e da mente que levam a Deus¹¹². Sua intenção é pregar Cristo e as consequências da ação de Cristo na alma do fiel. Além disso, seria um erro buscar no Novo Testamento elementos distintos do Antigo Testamento ou das escolas morais de outros povos. Se assim fosse feito, sobraria

¹¹⁰ PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics*, p. 109.

¹¹¹ RODRÍGUEZ LUÑO, Á; BELLOCQ, A., *Ética General*, p. 47.

¹¹² PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics*, p. 106.

muito pouco ou quase nada. É conveniente fazer uma leitura em sua totalidade pois, assim como a originalidade de um rosto só se destaca quando é comparada com outra face como um todo, com sua composição e traços gerais e todos os seus outros traços distintivos, da mesma forma, é preciso comparar a ética cristã com outros sistemas morais como um todo orgânico e estruturado, contrastando a totalidade de suas características com as deles¹¹³.

Entretanto, dependendo da visão ética do leitor, os escritos de Paulo podem ser entendidos de maneira diferente e até mesmo contraditória. Pois, segundo a teoria do discurso, o texto entra em diálogo com o contexto do leitor. Logo, é interessante por um lado ver o contexto que propiciou a produção do texto e por outro considerar o pensamento ético atual que mais se coadune com a visão do apóstolo. Cabe levar em consideração que o Apóstolo Paulo foi um dos formadores do pensamento moral do ocidente.

A reflexão ética procura compreender e fundamentar os conteúdos da experiência moral, assim como esclarecer, purificar, precisar e desenvolver os critérios de juízo e as motivações presentes na moral vivida. De certa maneira, a ética procura corrigir, levando em conta os primeiros princípios práticos e mediante a reflexão, o estudo e o diálogo, os erros presentes na experiência moral que vem condicionada com as circunstâncias históricas, sociais, educativas, ideológicas e filosóficas (determinadas concepções do homem e do mundo) que pode deformar o seu conteúdo. Além disso, procura, também, hierarquizar devidamente os pontos de vista.

2.2 Figuras de Ética

Há vários elementos éticos usados por Paulo em suas epístolas. Conselhos, repreensões, direcionamentos e avaliações morais. Pergunta-se então se seria indiferente fazer uma leitura de Paulo seguindo indistintamente os princípios das diferentes éticas existentes, ou alguma delas seria mais indicada do que outra. Para

¹¹³ PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics*, p. 107-108.

Capítulo 2

melhor realizar este trabalho da leitura dos fundamentos éticos do primeiro capítulo da Carta aos Romanos é conveniente lembrar todas as escolas de ética da contemporaneidade.

Os modos de viver a experiência moral fazem surgir diferentes tipos de ética. Pode-se viver a experiência moral como se na moralidade estivesse o sentido pleno e positivo para realizar a própria vida, ou como uma preocupação em fazer o que é ordenado e evitar o que é proibido, criando-se uma dicotomia lei-liberdade, como se a moral impusesse um limite à liberdade, ou, por fim, pode-se ver a moralidade como um equilibrar-se entre poderosas forças psicológicas e sociais, cujo funcionamento deve ser bem compreendido se se espera não sucumbir a elas¹¹⁴.

Como são vários os modos de viver a experiência moral, é necessário identificar as diversas escolas de filosofia moral de acordo com a pergunta fundamental a que se pretende dar resposta filosófica. Para determiná-las, parte-se da concepção que cada uma tem do sujeito moral, quer dizer, sua ideia sobre o que é o homem, qual é sua constituição última, sua capacidade de conhecer e de agir, e sua razão de ser no mundo. Abbà¹¹⁵ as reúne em cinco escolas principais devido à influência histórica e presença no debate hodierno. Ele as chama figuras de ética, elencando-as em cinco grupos, as cinco figuras de ética, que, por sua vez, podem ser sintetizadas em duas categorias, a ética da primeira pessoa, que inclui a primeira figura, e a ética da terceira pessoa, que inclui as outras quatro.

Segundo Rodríguez Luño e Bellocq¹¹⁶, a diferença fundamental entre a ética da primeira pessoa e a ética da terceira pessoa está na inclusão ou não da possibilidade de se ter a consideração do tema do bem da vida humana como um todo. A propósito, na ética da primeira pessoa, também chamada ética das virtudes, o sujeito agente considera o agir humano desde dentro, numa relação da intenção com o fim proposto por si mesmo para sua própria vida.

¹¹⁴ RODRÍGUEZ LUÑO, Á.; BELLOCQ, A., *Ética General*, p. 49-50.

¹¹⁵ ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, p. 33.

¹¹⁶ RODRÍGUEZ LUÑO, Á.; BELLOCQ, A., *Ética General*, p. 55-56

Deste modo, há uma escolha pessoal do bem humano completo, constituído como horizonte do agir e fundamento da razão prática e, em seguida, colocam-se em prática as virtudes que constituem a garantia da retidão da razão prática e das ações particulares. Nesta perspectiva, as exigências morais não são exteriores nem impostas. A tal ponto que, o fazer o mal não é uma oposição a uma lei, mas uma contradição a si mesmo, à sua própria identidade.

Já a ética da terceira pessoa, que inclui as outras quatro figuras de ética, acha desnecessário manter o tema do bem da vida humana considerada como um todo (o bem supremo). A principal preocupação é sobre definir qual é a ação correta (*right*) ou incorreta (*wrong*) e depois determinar e fundamentar as normas para avaliar a correção das ações. Consequentemente, perde-se o ponto de vista do dinamismo intencional, e assume-se o ponto de vista de um observador externo. Ou seja, a abordagem fundamental é saber se a ação realizada por uma pessoa é lícita ou ilícita, obrigatória ou proibida.

Vê-se que a ética da terceira pessoa é uma ética dos atos e das normas. Uma ação é considerada boa se está de acordo com a norma ou ruim se está em desacordo. Daí o chamar-se ética da terceira pessoa, pois é um observador externo que julga a partir de fora a conformidade entre ação e norma. Vejamos então cada uma das cinco figuras de ética:

1) A primeira figura de ética é aquela que investiga sobre o tipo de vida que é melhor para o homem¹¹⁷. Considera-se o bem da vida humana na sua totalidade, busca-se através da investigação moral determinar, desde um ponto de vista prático, qual é o fim último ou o bem supremo do homem. Nesta figura, as normas que regulam as ações se fundamentam sobre as virtudes, consideradas como princípios de índole cognoscitiva, afetivo-disposicional, eletiva e executiva de um modo de viver.

¹¹⁷ Quase todos os filósofos gregos seguiram esta abordagem e, com algumas transformações, também os filósofos medievais como Agostinho e Tomás de Aquino. Houve um progressivo abandono, a partir do século XIV, com um retorno em profundidade na segunda metade do século XX. Constitui-se como o enfoque básico de uma boa parte do que se conhece como ética da virtude ou ética das virtudes.

2) A segunda figura de ética faz a indagação sobre a lei moral que tem que ser observada. Este tipo de ética volta a sua atenção para o bem e o mal da ação singular, não sobre o bem da vida humana. Por isso, estabelece uma divisão entre dois polos, o normativo (lei, obrigação e dever) e o da liberdade (consciência moral, autonomia pessoal). Imprime-se a exterioridade e a passividade no sujeito moral, cujo papel seria somente o de obedecer às regras, e o que não fosse previsto pelas regras seria o campo livre, não pertencente ao moral¹¹⁸.

3) A terceira figura de ética é aquela que consiste na busca e fundamentação das regras para a convivência e colaboração social. A ética teria como objetivo motivar e garantir a convivência pacífica e, se possível, a colaboração positiva de pessoas que possuem ideais e interesses diversos, por vezes, conflitantes. Ao ensiná-los a viver juntos, a ética consegue melhorar os homens ou, pelo menos, limitar seu egoísmo. Hobbes seria o seu primeiro representante, cujas ideias pessimistas consideram inoportuna e até ilusória a reflexão sobre o bem maior, limitando-se a um objetivo mais modesto, que seria evitar o mal maior: a violência, a guerra e a morte violenta de uns pelos outros¹¹⁹.

4) A quarta figura de ética é aquela que vê a ética como explicação naturalista do comportamento humano. Hume, seu representante clássico mais significativo, pensava que a totalidade do universo e da experiência poderia ser explicada por um método semelhante ao da física de Newton. Ele aventava, inclusive, a

¹¹⁸ Num contexto de complicadas controvérsias teológica no século XIV, J. Duns Scotus e G. de Ockham, deram início a esta figura de ética, a qual toma duas direções: a moral casuística no âmbito da teologia moral católica pós-tridentina; uma ética secularizada do direito (naturalismo racionalista e ética do dever de Kant) no contexto iluminista.

¹¹⁹ Atualmente existem duas linhas no desenvolvimento desta ética: a deontológica da justiça (J. Rawls e outros filósofos liberais não utilitaristas); e a do discurso (J. Habermas e K. O. Apel). Encontram-se também as múltiplas variedades da “ética dos mínimos” e da “ética civil”. Elas consideram que a Ética é fundamentalmente ética pública. Portanto, a moralidade privada, como depende das múltiplas escolhas do indivíduo, não seria iluminada pela reflexão racional nem pode ser base de uma moral universal. Para essa figura de ética deve-se determinar o que “é certo fazer” antes de se saber o que é o bem humano. Em outras palavras, as diferentes concepções de vida que cada um tem não influenciam e são posteriores às exigências da justiça para a colaboração social.

possibilidade de explicar o comportamento humano sem recorrer a entidades sobrenaturais ou a princípios transcendentais. O objetivo seria explicar o funcionamento da natureza humana, em suas paixões e sentimentos, para que o homem conseguisse regular sua vida pessoal e social, mas sem uma visão propriamente normativa. Entre os estudos segundo esta perspectiva estão os que abordam a análise da vida moral a partir de um ponto de vista psicológico ou antropológico específico.

5) Por fim, a quinta figura de ética é a que vê a ética como o conhecimento direcionado a produzir uma situação vital boa (ou melhor) para o indivíduo ou para o coletivo. Sua origem se encontra na secularização da caridade cristã na esfera protestante. E tem representação nas diversas doutrinas utilitárias, relacionando-se com o que hoje se conhece como consequencialismo e proporcionalismo.

Para o utilitarismo, primeiro deve-se determinar o que é bem, para depois considerar o que é justo. Tal perspectiva se estabelece como uma visão contrária à terceira figura da ética. Contudo, o entendimento do que é bem e do que é justo são inovados. O justo é entendido como o que em cada caso produz maior quantidade de bem ou menor quantidade de mal. E o bem a ser maximizado é entendido como o prazer, ou seja, a satisfação dos próprios desejos e interesses. No que diz respeito ao sujeito moral, existe uma coincidência com a terceira figura da ética ao considerá-lo como um simples portador de desejos e interesses. O utilitarismo considera que o cálculo do prazer e da dor, interesses e preferências rege os seres humanos. Além disso, acredita que a felicidade dos indivíduos ou da sociedade seria o único fundamento para a moralidade. Entretanto, mesmo que considerem a felicidade, não a entendem como o entende a primeira figura de ética. Para o utilitarista o que importa não é o bem da vida humana como um todo, mas sua preocupação fundamental são os atos e normas singulares.

Um simples olhar sobre os fundamentos das cinco figuras de ética leva-nos a pensar que aquelas que excluem a consideração do bem da vida humana não são aptas para exprimir o pensamento

moral do apóstolo Paulo nem são um ponto de partida adequado para dialogar com a ética paulina.

Na verdade, ao considerar a segunda figura de ética, embora tenha sido a ética que permeou os manuais de teologia moral pós-tridentina, vê-se o quanto ela se distanciou da fundamentação bíblica e foi-se tornando cada vez mais uma ética de mínimos e casuística. Aliás, é esta separação que levou o Concílio Vaticano II a pedir que se voltasse à otimização do vínculo entre moral e bíblia.

As outras figuras de ética, embora encontrem versículos isolados nas sagradas escrituras que possam corroborar seus princípios, em seus fundamentos não se coadunam com as exigências paulinas. Deveras, a terceira figura de ética está focada na convivência pacífica entre os seres humanos. Ora, o apóstolo Paulo procura mais do que uma convivência pacífica, ele procura partir da bondade gratuita que o ser humano conquista em Cristo e, através da liberdade conquistada por Cristo, abrir a possibilidade para se viver a paz. Não uma paz que procede de normas exteriores, mas de uma transformação interior do ser humano em Cristo.

A quarta figura de ética está focada na análise do comportamento humano. Ora, a bíblia aborda o comportamento humano sob a ótica da observação do senso comum e não no sentido de uma análise científica. As epístolas de Paulo, embora sejam de um observador do comportamento humano, não tem a finalidade de explicar cientificamente a gênese e desenvolvimento do comportamento humano para assim modificá-lo.

Por fim, a quinta figura de ética, embora busque o que é bem, não se preocupa em fazer o ser humano bom, ou seja, o interior do ser humano é relegado a uma questão inatingível. Ora, para Paulo, a moral não está na quantidade de bens a serem feitos, mas em deixar-se tornar bom para Cristo poder agir.

Portanto, dentre as figuras de ética existentes, somente a primeira abre espaço em seu fundamento para o diálogo com os ensinamentos morais do apóstolo Paulo, visto que ela se preocupa em avaliar o que torna bom o ser humano, ou seja, está preocu-

pada em determinar qual é o bem supremo do ser humano. No entanto, a primeira figura de ética tem quatro linhas principais: a epicurista, a cética, a estoica e a aristotélica. Segundo Epicuro a felicidade do homem está no prazer, para os estoicos no domínio das paixões, para os céticos na negação e para Aristóteles na contemplação para a qual contribuem as virtudes. O próximo item detalha estas linhas apontando a que pode entrar em diálogo com o ensinamento Paulino.

2.3 O conteúdo do bem humano na Ética grega

Detendo a considerar a primeira figura de ética ou a ética da primeira pessoa, também chamada ética das virtudes, parte-se do pressuposto de sua multiplicidade, ou seja, foram vários autores que ponderaram a possibilidade de fundamentar-se no bem supremo, mas foram diferentes as determinações deste bem supremo. Dentre as clássicas, pode-se lembrar a ética de Aristóteles, a de Epicuro a do estoicismo e a do ceticismo.

2.3.1 Aristóteles

A ética de Aristóteles traz uma das primeiras e mais significativas investigações sobre o perfeito bem ou felicidade do homem¹²⁰. Ele parte da pergunta sobre qual é a atividade mais perfeita, a mais elevada e excelente, a mais bela e, só por isso, também, a mais agradável e prazerosa. Essa atividade possuirá o bem mais elevado de modo mais perfeito e ininterrupto na medida do possível.

Para Aristóteles o ser humano busca os bens como o prazer, a riqueza e as honras para ser feliz, mas ninguém busca a felicidade para atingir aqueles bens. Diante disso, ao questionar sobre o bem em si mesmo, ou seja, aquele que não é buscado em vistas de outro, ele conclui que é a vida segundo a razão ou a vida virtuosa. Uma vez que a atividade que é própria ao ser humano é a vida

¹²⁰ Sua teoria sobre a felicidade da felicidade (eudaimonia), se encontra exposta no Livro I e nos últimos capítulos do Livro X da Ética a Nicômaco.

racional. Logo, o que faz o homem feliz é a perfeição da atividade segundo a razão, uma perfeição que é chamada virtude e, se há várias virtudes, a melhor e mais perfeita. Além disso, constante em toda uma vida, porque um único dia ou momento não faz o homem feliz.

De acordo com a distinção das dimensões da razão em teórica e prática, corresponderiam dois tipos de virtudes, as virtudes intelectuais e as virtudes éticas ou morais. As virtudes intelectuais dão ao homem a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*) porque a atividade mais elevada e digna é a contemplação teórica da verdade. Haveria, também, um segundo tipo de felicidade, uma felicidade imperfeita, que consistiria na vida de alguém que regula sua conduta de acordo com as virtudes éticas.

A felicidade perfeita está na atividade contemplativa, mais precisamente na contemplação da verdade, sobretudo, das coisas “belas e divinas”. De fato, o intelecto é a coisa mais divina que existe no ser humano e a contemplação é a atividade “mais excelente”, “mais contínua”, “mais agradável” e a atividade mais autossuficiente. A vida dos homens é feliz na medida em que têm certa semelhança com a atividade divina e a atividade divina, que supera tudo em bem-aventurança, é a contemplativa. E a contemplação é preciosa em si mesma. Portanto, a felicidade consiste na contemplação. Tal contemplação não é apenas um esforço, mas uma consagração completa para seguir o caminho ascendente através das causas e princípios até chegar ao ápice do ser e do saber. Em outras palavras, um tipo de vida totalmente orientada para a busca da verdade, para a sabedoria, que implica purificação e, em certo sentido, autotranscendência.

A vida puramente contemplativa só poderia ser vivida enquanto tiver algo de divino em si. Viver segundo a mente é viver uma vida divina, daí faz-se oportuno o esforço para cultivar essa vida divina e aspirar à imortalidade. Tal reflexão leva a concluir que o segundo tipo de vida feliz é a vida consoante com as virtudes morais, pois as suas atividades são humanas, uma vez que são praticadas pelas pessoas em contratos, serviços e ações

de todos os tipos. Em consequência disso, as virtudes éticas são hábitos adquiridos que revelam o temperamento subjetivo da personalidade, uma capacidade estável de escolher o bem e de rejeitar o mal que permite a integração de tendências sensíveis em um tipo harmonioso de vida informada pela razão e inclinada para a contemplação da mais alta verdade. Constitui-se uma conquista ética meritória, alcançada por todos, visto que a maioria dos homens não tem noção do que é belo e verdadeiramente agradável.

Se o bem ou felicidade última do homem consiste na contemplação da verdade e, secundariamente, na vida regulada pelas virtudes éticas, naquilo que depende do ser humano, resta pensar um terceiro elemento que não depende inteiramente da conduta do sujeito agente. Neste sentido, fala-se do lazer do homem livre, a facilidade das condições materiais de existência, a tranquilidade da alma, as amizades convenientes e uma atitude benevolente da divindade para com os homens. Coisas estas que implicariam um ajuste ótimo entre o homem e o mundo, de modo que a felicidade também depende da fortuna, do destino ou da benevolência dos Deuses.

Embora Aristóteles apresente o problema, não o responde de fato, pois seu horizonte mental se caracterizava pela harmonia um tanto idílica e elitista entre o indivíduo e a polis, entre o homem e a natureza, entre a pólis e seus deuses. Horizonte que sofreria profundas mudanças no período helenístico nos outros filósofos que consideraram o bem supremo. O estagirista considera os bens da fortuna como meios necessários para poder praticar a virtude e seu valor dependeria de sua ordenação à virtude e como o ornamento necessário da felicidade, que não poderia existir plenamente se fôssemos privados deles. Nesta visão, a felicidade consiste não apenas na sabedoria e na vida virtuosa, mas também nos bens da fortuna. Parte-se da ideia intuitiva de felicidade como prosperidade, que não é garantida pela atividade contemplativa. Além do mais, a felicidade aristotélica é frágil e precária, visto que não só não é possível para todos os homens, mas nem sempre é possível para os virtuosos. Somente no final da vida seria possível saber se o virtuoso foi feliz.

Rodríguez Luño e Bellocq¹²¹ comentam que Aristóteles tem como valor em sua pesquisa o fato de dar a direção certa e desenvolvê-la com uma metodologia adequada ao seu objeto. Com efeito, ele desenvolve coerentemente o ponto de vista da primeira pessoa, além de ligar a felicidade perfeita à contemplação da verdade e, especialmente, ao conhecimento de Deus. O bem do homem inclui o aperfeiçoamento do conhecimento da verdade. Ele apresenta a razão como o principal princípio ordenador da vida pessoal e social. Este aspecto se tornou parte da *forma mentis* da maioria dos povos e culturas. Com esta ideia o filósofo considera que os fins das tendências humanas são verdadeiros bens na medida em que são procurados, possuídos e utilizados de forma razoável e inteligente, tanto pelo indivíduo quanto pela comunidade.

Daí decorre que ordenar a vida segundo a razão é ordená-la segundo as virtudes éticas ou morais. Elas são critérios racionais para regular a aquisição, posse e uso de bens humanos e para a hierarquização de nossas atividades. Embora específicos e precisos, eles podem ser adaptados à pluralidade de situações específicas, de tempo e de espaço, sem perder sua coerência essencial.

A teoria aristotélica da felicidade, entretanto, é insatisfatória, pois ele considera que a felicidade perfeita – rigorosamente entendida como um bem completo, perpétuo, autossuficiente, no qual todos os desejos são satisfeitos – não é alcançável. Não só a contemplação especulativa da verdade não está ao alcance de todos, mas a própria felicidade imperfeita de tipo ético, pois esta depende também de causas alheias ao controle do ser humano.

A esse respeito, Spaemann¹²² observa que o problema da felicidade só pode ser resolvido plena satisfatoriamente em uma dimensão escatológica ligada à religião.

Após Aristóteles, no período do helenismo, a situação histórica de fim de independência política e de prosperidade das cidades gregas levou a uma busca por prazer individual e luta pela sobre-

¹²¹ RODRÍGUEZ LUÑO, Á.; BELLOCQ, A., *Ética General*, p. 121.

¹²² SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 37.

vivência. Isto impacta na filosofia, pois comprometeu a identificação da felicidade como a contemplação da verdade e tentou-se encontrá-la em outra coisa. A filosofia torna-se um ensinamento mais individualista para se tornar independente das circunstâncias externas. Surgem então as escolas do epicurismo, do estoicismo e do ceticismo.

2.3.2 Hedonismo

O hedonismo de Epicuro diz que a felicidade se constitui como um prazer passivo e inteligente. Na busca do fim último como um bem completo e autossuficiente, ele afirma que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz, a motivação e a norma última da vida do sábio. Mais precisamente, a felicidade se encontra no prazer estático, ou seja, na ausência de dor (*aponía*) ou de turbacção (*ataraxia*), como um gozo passivo ligado à ausência de dor, não no prazer cinético, em movimento, como a ação de gozar, de buscar um prazer.

O caminho para alcançar o prazer estático é libertar-se de opiniões falsas, de complicações não necessárias, ajustar seus desejos ao que é suficiente para viver em paz, respeitar a justiça para evitar conflitos, desfrutar de amizade leal e abster-se da vida política. A *ataraxia* ou imperturbabilidade assim obtida é a verdadeira felicidade, porque é o bem completo e autossuficiente buscado por si mesmo: por ela se faz o que se faz, enquanto nunca é buscado com vistas a outra coisa. A dor presente não poderia privar da serenidade interior já possuída. Para ele, a felicidade depende da disposição virtuosa de cada um, fundamentada na consideração racional e prudente da totalidade da vida.

Por outro lado, a visão sobre a virtude não explica a inquietude que sua prática ou busca pode ocasionar e se aproxima mais de um egoísmo reflexivo e inteligente. Se o prazer está fechado a qualquer forma de transcendência numa perspectiva egoísta, ele não pode ser o bem supremo. Embora a paz seja um bem, buscá-la como fim último seria um preço muito alto a se pagar. Por-

quanto, uma vez que se coloca a paz e a imperturbabilidade como um fim último seria possível estar disposto a mutilar o ser humano em suas tendências humanas e em vários outros bens. O seu fim último não é uma atividade, mas um estado de subjetividade, que levaria facilmente à indiferença ou à indolência¹²³.

Modernamente as doutrinas éticas hedonistas revivem em novas formas e se apresentam como explicações científicas do agir ou como teorias científicas da motivação, para as quais a busca do prazer e a fuga da dor explicariam sempre as ações humanas. Contudo, o prazer não pode ser o fim último e determinante do agir porque ele está no fim como consequência e não como um bem autônomo.

Existem três graus no hedonismo moderno. No primeiro grau há uma inversão entre prazer e atividade, mas sem romper a ligação entre ambas. No segundo, considera-se o prazer como um bem qualitativamente único e indiferenciado, apenas com variações quantitativas. E, no terceiro, a tendência ao prazer se torna uma obsessão, tiranizando o resto da personalidade a ponto de inibir a capacidade de relação e comunicação com os semelhantes. Diante da ameaça de tédio o hedonista tem como problema central o criar e o renovar os estímulos.

2.3.3 Estoicismo

O estoicismo foi um dos sistemas filosóficos que teve mais influência na filosofia posterior. Ele concebe o universo como uma estrutura racionalmente organizada, o que possibilita ao homem

¹²³ “Nesse estado, a vontade se retira, o coração se esvazia, a criatividade é entorpecida, a ação e o trabalho são desvalorizados, o risco de afirmação e o esforço de elevação espiritual são evitados, a vida social e a participação política são individualisticamente negadas, e o curso dos acontecimentos é visto como um espectador egoísta cujo único interesse é defender a própria tranquilidade, o que, diante de certos acontecimentos, não pode ser alcançado sem aviltar a si mesmo. A sabedoria epicurista é pessimista e preguiçosa. É uma sabedoria sem amor que esteriliza e envelhece a alma. Desista do amor e da entrega para evitar a dor. A ética de Epicuro pode ser verdadeiramente acusada de egoísmo, embora seja um egoísmo austero e reflexivo” (RODRÍGUEZ LUÑO, Á.; BELLOCQ, A., *Ética Geral*, p. 127). Essa crítica dos autores confirma o descarte desta figura de ética para a correta interpretação do pensamento moral de Paulo.

explicá-lo satisfatoriamente em termos racionais. A faculdade pela qual o homem pensa estaria presente e governaria todo o universo, e este seria a natureza cósmica ou Deus. Esta razão cósmica governaria todas as coisas, inclusive o ser humano, embora este tenha a liberdade.

O caminho para a felicidade seria a filosofia. Para o estoicismo a felicidade consiste em viver segundo a natureza, que é o mesmo que viver segundo a razão e segundo as virtudes éticas. Opõe-se à ética de Aristóteles, pois exclui a contemplação, e à de Epicuro, pois vê como autêntico prazer o desprezo pelo prazer.

O estoicismo pretende mostrar que, ao contrário do que dizia Aristóteles, a felicidade está sim nas mãos de cada indivíduo. Esta autossuficiência faria da virtude ética a causa e a perfeição da felicidade. Pela virtude o homem se conformaria à razão e somente a virtude traria a harmonia interior e a paz imperturbável da alma. Os outros bens seriam indiferentes e diante deles deveria haver uma atitude de desapego, sendo possível ao homem virtuoso ser feliz mesmo em meio à mais completa privação desse tipo de bens.

Na concepção estoica, a virtude moral não é direcionada à realização da excelência ou plenitude humana, mas é concebida como a defesa do homem e de sua paz de espírito contra os destinos implacáveis da natureza cósmica. Mesmo que o custo seja aceitar, através da renúncia, o que de fato acaba acontecendo em cada caso. Faz-se com que a vida dependa de cada um, mas por meio da renúncia. Recorre-se à negação da expansão vital e espiritual. Busca-se uma autoafirmação, mas uma afirmação negativa e estéril que, em vez de buscar o bem maior, trata de evitar o mal maior.

Talvez o contexto histórico seja oportuno para compreender a atitude estoica. De fato, ele se mostra como a busca de possibilidade enquanto tudo se desmorona à volta. Quando o caminho para uma plenitude positiva não se abre, a renúncia se apresenta com uma aparência de vitória. Porém, não se reveste da nota de plenitude contida na ideia de felicidade ou de último bem.

Uma ideia do estoicismo que se consolidou na filosofia ocidental é a convicção de que o valor de nossa vida tem que estar

em nossas mãos. Porém, sua fraqueza é não conseguir conciliar essa convicção com a necessidade de um ótimo ajuste entre o homem e o mundo, para a felicidade humana. A moral estoica cria uma fortaleza de autoafirmação, mas que a faz viver encerrada no espaço da interioridade, incapaz de sair para melhorar a sociedade e o mundo.

2.3.4 Ceticismo

A última corrente helenista, que se move na perspectiva do fim último, é o Ceticismo. Seu maior expoente, Sexto Empírico, afirma que o fim é a serenidade de espírito nas coisas que depende da opinião de cada um e o controle dos sofrimentos naquilo que padece por necessidade. Tal noção de fim último deve ser independente da reflexão filosófica, mas faz parte de tudo aquilo que os homens aceitam e transpõem em sua vida sem levar em conta a argumentação. Com efeito, a reflexão filosófica implicaria na advertência de que as coisas são incompreensíveis, porque de cada uma delas se pode afirmar uma propriedade e sua contrária. Por isso, a única atitude natural e legítima seria a suspensão do juízo e, no terreno prático, a indiferença para com todas elas.

A tese ética fundamental do ceticismo grego é que o fim último ou felicidade humana consiste na imperturbabilidade ou serenidade do espírito, que segue a suspensão do julgamento assim como a sombra segue o corpo. Esta proposição baseia-se no pressuposto de que a infelicidade e o sofrimento procedem da turbulência causada pelas ideias do bem e do mal, bem como pelos movimentos de desejo e repulsa que essas ideias suscitam. Ademais, o ceticismo grego descarta dogmas e asserções científicas sobre a realidade do mundo e sobre a conduta humana. Tudo seria estabelecido por aparências, pois constata-se que uma sociedade condena o que noutra é louvado. Tudo passaria a ser opinável e relativo. Impossível de determinar o que seja o bem, o mal e o indiferente.

A doutrina do ceticismo apresenta uma contradição ao afirmar e negar a mesma coisa, pois aceita de forma prática o que destrói na teoria. Nega o valor do sensível, mas o vive e desfruta; nega a

universalidade dos enunciados filosóficos, mas sem ela não poderia atribuir valor aos seus próprios argumentos; despreza tudo com sua crítica, mas não despreza a si mesma. Acaba usando a razão para demolir a razão; a filosofia, para destruir a própria filosofia.

Outro problema da posição cética é a confiança acrítica com respeito à natureza física e humana, como se se movesse corretamente para onde precisa ir. De modo que seria tanto melhor para todos quanto menos a razão e o governo humano interferissem. Existe a ilusão de que tudo funciona bem e continuará funcionando bem, sem nenhum perigo real. Além disso, sem nenhuma prova afirma que a felicidade está na suspensão do juízo.

Na atualidade existe um ceticismo que se apresenta de uma maneira muito mais cuidadosa. Em vez de relacionar a infelicidade ao conhecimento sobre o bem e o mal, diz que essas verdades dão segurança e serenidade, mas o cético de hoje renuncia corajosamente à vantagem de se sentir seguro. E o faz em nome da liberdade, da neutralidade e do pluralismo, considerados como valores éticos puramente formais e abertos, que não implicam qualquer posição dogmática. Parte-se de uma concepção “forte” e perfeitamente definida da vida, mas a oculta, para não cair na contradição intrínseca do cético, isto é, afirmar e negar a mesma coisa, na medida em que ataca toda a verdade, exceto a sua.

2.4 Pensamento moral de Tomás de Aquino

Conforme o exposto acima, os sistemas morais são sintetizados em cinco figuras de ética, sendo que a primeira se subdividiu em quatro escolas gregas, dentre as quais a de Aristóteles. Esta seria a que mais se coaduna ao pensamento cristão, como é possível verificar pela integração feita por Tomás de Aquino. Ele apresenta uma filosofia prática elaborada do ponto de vista da primeira pessoa, preservando em toda a sua pureza a abordagem metodológica característica de Aristóteles, embora a tenha modificado e tenha acrescentado conceitos importantes à reflexão aristotélica. Por esta razão, é oportuno expor as linhas fundamentais do seu

pensamento moral para servir de base para uma interpretação mais adequada do pensamento moral do apóstolo Paulo. Seguimos neste ponto a explanação feita por Rodríguez Luño e Bellocq em sua *Ética General*¹²⁴.

2.4.1 Fundamentos da ética tomista

O conceito de fim último se identifica com o de todos que se perguntam sobre o bem global da vida humana. O fim último é um bem querido por si mesmo. Sacia completamente a vontade e as inclinações humanas e é incompatível com qualquer mal¹²⁵, inclusive o medo de perdê-lo. Uma vez obtido, o desejo cessa. É verdadeiramente o objeto último e conclusivo da vontade¹²⁶.

Deus é o fim último da criação e das criaturas. Deus é o princípio e o fim último de muitos seres criados que não podem ser felizes, e pode ser que Deus seja o fim do homem, mas sem que o homem seja capaz de alcançar a Deus de tal forma que os desejos humanos sejam completamente satisfeitos.

Mas qual atividade ou que bem pode satisfazer completamente o desejo humano? E uma vez alcançada será que está ao alcance do homem? Os tipos de vida que despertam admiração, desejo e talvez inveja pode fazer o homem feliz: saúde e autopreservação, uma vida cheia de riqueza, a boa reputação daqueles que fizeram obras de grande valor (científico, artístico, etc.), a fama daqueles que têm sucesso, os vários tipos de prazeres e até mesmo a satisfação geral daqueles que se sentem felizes. Porém, nenhum destes tipos de vida poderia trazer a felicidade última.

Na verdade, nenhum desses tipos de vida preenche as condições próprias do objeto último e pleno do desejo. Males de várias espécies (morais, físicos ou mentais, em si ou nos entes queridos)

¹²⁴ RODRÍGUEZ LUÑO, Á.; BELLOCQ, A., *Ética General*, p. 138-149.

¹²⁵ “A felicidade é um bem perfeito; caso contrário, não apaziguaria o apetite. Um bem perfeito é aquilo que é totalmente desprovido de uma mistura de mal, assim como perfeitamente branco é aquilo que é absolutamente desprovido de preto” (SCG., III, 48).

¹²⁶ “O fim último do homem põe fim ao seu apetite natural, de modo que, quando alcançado, nada mais é buscado; pois se ele se move em direção a algo, ainda não tem fim para descansar” (SCG., III, 48; SCG., III, 40).

estão presentes mesmo que se tenha autopreservação, riquezas, honra, triunfo ou uma vida dedicada ao prazer. Além disso, existem pessoas que são excelentes em uma dimensão da vida, mas medíocres em outras, gerando sofrimento por causa do desequilíbrio na personalidade. Ademais, alguns desses bens são desejados em direção a outros ou são consequências derivadas de outros. Não trazem garantia de estabilidade, por dependerem de circunstâncias externas variáveis ou por causa do envelhecimento e deterioração natural. Acarretam desconforto e até ansiedade pela preocupação em mantê-los ou pelo medo de perdê-los. Possuí-los não interrompe a vida nem satisfaz o desejo, pois aqueles que os possuem continuam a estabelecer metas. Mesmo sendo abundantes, os bens finitos não permitem a vontade descansar completamente e ela é convocada por um anseio pelo infinito. Diante disto, do ponto de vista dos bens, só o bem infinito, Deus, poderia satisfazer a vontade humana¹²⁷.

Os bens externos não acalmam o desejo humano nem nenhum tipo de operação humana. Nem a vontade, nem o intelecto, nem a razão. A vontade não acalma o desejo humano porque ela mesma é a operação que se põe em movimento para alcançar algo que a satisfaça.

A inteligência prática, ou seja, a vida ordenada pelas virtudes morais não pode ser o bem que satisfaz completamente a vontade humana. Deveras, embora as virtudes morais regulem as paixões e as ações humanas, ambas visam outra coisa e não a si mesmas. Elas dão ordem ao equilíbrio interior e à preservação da harmonia entre os homens (como é o caso da justiça). É verdade que fazer o bem é um fim que tem um valor em si mesmo, mas a vida não é uma função da ordem, mas a ordem da vida é uma função do fim da vida.

Por fim, a razão que conhece a verdade, pode ser o objeto que satisfaz a vontade se se tratar do conhecimento de Deus. Não o conhecimento metafísico, mas o conhecimento através da fé. Pois, para qualquer ser dotado de conhecimento intelectual, somente o conhecimento da essência de Deus é um bem verdadeiramente

¹²⁷ TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 2, a. 8.

completo e autossuficiente, no qual a vontade é completamente satisfeita. No entanto, o conhecimento da essência de Deus só acontecerá depois da vida. Portanto, a felicidade perfeita, só será possível na outra vida. Nesta vida existe a felicidade imperfeita que é a participação da felicidade perfeita enquanto consiste na operação da razão prática que ordena as ações e paixões humanas. Em outras palavras, a felicidade imperfeita é a vida ordenada segundo as virtudes morais.

Tomás de Aquino mostra que possui um conceito muito profundo da realidade mais íntima do intelecto, ou melhor, do ser espiritual, que é em virtude de sua natureza *capax Dei* e criado à imagem e semelhança de Deus. Qualquer interpretação hedonista ou egoísta do desejo natural de ser feliz não compreende a sua realidade mais profunda, que é a de ser uma marca deixada nele por Deus que o estimula a buscar o seu verdadeiro fim, sem ser enganado pela atração de bens finitos, que prometem mais do que realmente podem dar e que, em qualquer caso, nunca podem dar tudo o que o homem procura.

No que diz respeito à felicidade perfeita, ela pressupõe uma intervenção de Deus para que haja uma íntima comunhão com o homem, que se dá na visão beatífica. Embora não seja um resultado das ações do homem, este merece a visão beatífica quando se entende que existe uma conexão essencial entre o conteúdo da felicidade imperfeita (vida ordenada de acordo com as virtudes) e o da felicidade perfeita, na medida em que a primeira já é em si mesma uma participação e iniciação da segunda e a segunda é a culminação da primeira.

A razão é como um anel de conjunção entre Deus e o homem, e os preceitos morais contêm o que é necessário para consolidar a ordem natural da razão¹²⁸ em direção ao fim último (a visão de

¹²⁸ O conceito de “razão”, ao qual Aquino atribui a ideia agostiniana de “mente” (*mens*), significa a parte racional do homem, que inclui tanto o intelecto quanto a vontade e o amor, não somente a capacidade discursiva ou jurisdicional do intelecto. Em outras palavras, o ponto de referência para a constituição e distinção das virtudes é o crescimento da parte superior da alma na direção de seu bem último, a justa demonstração de conhecimento e amor a Deus.

Deus, felicidade perfeita). A razão é chamada a orientar as ações e paixões humanas (virtudes morais) de acordo com a ordem natural para que o ser humano se mantenha no caminho em direção à visão de Deus, do qual poderia ser afastado por comportamentos errôneos ao lidar com os bens finitos.

Em síntese, as faculdades humanas são realizadas com a posse de Deus, cada uma a seu modo. A vontade deseja o bem ausente e se alegra com o bem presente, mas a presença do bem supremo (a visão de Deus) é obra do intelecto, que é aquele que vê ou não vê, pois, a vontade entra em contato com seu objeto através do entendimento. Isto posto, a felicidade consiste essencialmente num ato do intelecto, seguido pela alegria da vontade.

Todavia, ao falar da vida moral, ou seja, da participação, iniciação e preparação da felicidade perfeita, o papel da vontade ganha primazia. Com efeito, pela vontade reta o homem mantém-se direcionado para o fim último e direciona também todas as tendências, paixões e ações humanas. De tal maneira que se torna bom quem tem essa vontade boa, direcionada para o fim último. Por isso, se diz que a essência da retidão moral é o amor (caridade), e as virtudes podem ser vistas como formas ou aplicações do amor, a exemplo da lei do “amor ao próximo”, indicada por Paulo (Rm 13,8-10 e Gl 5,14)¹²⁹ e por Tiago (Tg 2,8)¹³⁰. O tipo de vida que se leva realiza concretamente a retidão da vontade. Logo, falar de reta razão é falar da ordem que é estabelecida como regra imediata que nos mostra se o tipo de vida que levamos é compatível ou incompatível com a direção da vontade em direção ao fim último.

Nota-se que existe uma originalidade de Tomás de Aquino com respeito à ética de Aristóteles, pois acrescenta elementos que esta não considerou ou não era capaz de considerar. Além disso, Tomás de Aquino pontua que, neste mundo, o conhecimento de

¹²⁹ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197

¹³⁰ GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

Deus, objeto da felicidade, não é através da reflexão filosófica, mas é um conhecimento misto, constituído pela colaboração entre a inteligência especulativa e a conaturalidade com Deus proporcionada pela retidão moral e, mais especificamente, pelo amor que a anima.

Para Tomás de Aquino o amor cristão vai além do de Aristóteles, pois implica amor aos que erram e aos que nos ofendem: o perdão. Existe, além disso, o fato de que os males não impedem a consecução do fim. Assim, o mal moral não só tira a virtude, mas é também um desafio a Deus. Deste modo, o infortúnio não impede a felicidade a menos que o ser humano tenha sido cúmplice de sua realidade externa.

A felicidade perfeita requer apenas a vida moralmente correta. Aqui entra a noção de pecado que se dá porque Deus é ofendido pelo homem quando destrói o seu próprio bem. A ordem da razão é originária de um projeto de Deus para o ser humano realizar a própria vida em vista a alcançar o fim último. Não obstante, as ações são múltiplas. Por esta razão, a vida humana se desdobra ao longo do tempo, passando por circunstâncias e situações muito diversas que cada um planeja e realiza em coerência com o bem último, a fim de manter a unidade de sentido que se desdobra ao longo do tempo.

2.4.2 Ética e misericórdia

A ética de Paulo não é uma ética das normas. Embora ele faça alusões a comportamentos práticos, como acontece no que alguns chamam de seção imperativa, o faz como consequência de uma realidade superior. A parte indutiva chama a compreensão para permitir uma adesão convicta e segura. Importa transformar essas convicções em atitudes práticas, de forma coerente e decidida, como fruto da justificação¹³¹. Na verdade, Paulo usa o termo exortar para introduzir as exigências morais e as apresenta em relação com a misericórdia de Deus, para demonstrar como se trata

¹³¹ LOPES, J. R., A misericórdia na Carta aos Romanos: o fundamento da história da salvação e da ética crista, p. 262-263.

de um culto espiritual, não de mera imposição legal que guarda íntima conexão com a vida de fé, ativa e comprometida com a realidade¹³².

2.4.3 Graça e dom recebidos

Amesti¹³³ estuda a resposta do homem ao dom divino nos comentários de Tomás de Aquino e de Lutero. Ele observa que embora ambos se posicionem contra o pelagianismo, Lutero o faz de um modo mais existencial e exalta a visão extrínseca e forense da justificação, acentuando um papel mais passivo do cristão diante do recebido; Tomás de Aquino, por sua vez, ressalta uma salvação que transforma o ser humano a fim de que possa responder ao amor a partir do amor.

É o próprio Lutero quem se propõe uma exegese distanciada da escolástica que segundo ele teria seguido somente o pensamento moral de Aristóteles¹³⁴. No entanto, a razão dada por Lutero explica a confusão de justiças. Ele diz que “para Aristóteles a justiça é o resultado das obras e se origina nelas, mas para Deus, a justiça precede as obras, de modo que as obras são resultado da justiça”¹³⁵; ainda: “O certo é que Deus não aceita a pessoa por causa de suas obras, mas as obras por causa da pessoa; primeiro a pessoa, depois as obras”¹³⁶. O fato de identificar a justiça da qual falava Aristóteles, virtude moral, com a justiça dada por Deus, justificação, provoca uma visão distorcida da moral de Aristóteles e conduz inevitavelmente a equívocos.

Por outro lado, Tomás de Aquino¹³⁷ é mais preciso ao explicar o tema usando a expressão “justiça de Deus”, uma vez que, mes-

¹³² MALINE, B.J.; PILCH, J. J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 276-277.

¹³³ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, *La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero*, p. 172. Interessante notar que o comentário de Lutero foi feito um ano antes dele publicar suas 95 teses.

¹³⁴ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, *La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero*, p. 177.

¹³⁵ LUTERO, M., WA 56, 175.

¹³⁶ LUTERO, M., WA 56, 268.

¹³⁷ TOMÁS de AQUINO, *Ad Romanos*, 3, 3, n. 302.

mo servindo-se dos conceitos da ética aristotélica, aparta qualquer confusão com a justiça de Aristóteles. Porquanto ele afirma que na justificação pela qual somos justificados com a justiça de Deus o primeiro movimento da mente para Deus é pela fé. De modo que a própria fé, como primeira parte da justiça, é dada por Deus.

Além disso, o doutor angélico explica que na justiça humana, pela qual o homem é ordenado ao bem humano, o hábito das obras externas gera uma disposição interior, segundo a qual o coração do homem também está bem-disposto a fim de se preparar para fazer o bem e ter prazer nas boas obras. De fato, a disposição para essa justiça pode ser alcançada por meio de obras humanas. Porém, a justiça que tem glória diante de Deus é ordenada para o bem divino, ou seja, para a glória futura que excede as faculdades humanas. Em decorrência disso, as obras do homem não são proporcionais para causar a disposição para essa justiça. É necessário, primeiro, que o coração do homem seja interiormente justificado por Deus, a fim de que ele possa realizar obras proporcionais à glória divina¹³⁸.

Note-se que entre Lutero e Tomás de Aquino existe coincidência quanto à gratuidade da fé e da justificação como dom de Deus. Todavia, existe a diferença no que diz respeito a considerar a ética aristotélica como impedimento para a explicação da escritura. Enquanto Lutero propõe o afastamento da escolástica e a volta a Agostinho e a Ambrósio, Tomás de Aquino subdistingue os termos e vê a moral cristã como um todo capaz de incluir distinções do sistema filosófico mais evoluído da antiguidade. Em vista disso, quando comenta a passagem que fala que os pagãos cumprem os preceitos da lei naturalmente, está dizendo que a lei natural foi inscrita pelo próprio Deus, mas o movimento do afeto se dá pela graça de Deus¹³⁹. Portanto, Tomás de Aquino dá mais consistência ontológica tanto à realidade criada como à recriação

¹³⁸ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 187.

¹³⁹ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 178.

da realidade natural¹⁴⁰. Tomás entende de um modo mais interior. O dom divino recria a criatura humana para que dialogue na intimidade trinitária que excede as possibilidades humanas. Uma graça mais gratuita e mais ativa¹⁴¹. Já em Lutero o que se nota é uma justificação extrínseca ou forense¹⁴²

Por conseguinte, a moral cristã excede os sistemas de moral, pois conta com algo além da realidade humana. Deveras, como nota Amesti¹⁴³, o Paráclito precede a ação do cristão e o convida a corresponder à iniciativa divina, ao mesmo tempo que dispõe o crente para que com sua ação possa responder a Deus. É um dom que vem do alto, cuja ação consiste em suscitar uma resposta humana, como efeito da reciprocidade do mesmo dom. De tal modo que o horizonte de sentido que emerge da santidade cristã é mais que uma observância de leis, é um agir conduzido pela graça do Espírito Santo¹⁴⁴.

Levando esta gratuidade em conta, vê-se que nem todo sistema ético é adequado em seu ponto de partida para o diálogo com a moral cristã. A moral aristotélica se coaduna com a Carta aos Romanos pelo objeto da justiça. A virtude humana se orienta ao bem do homem, mas a divina se orienta ao bem divino preparado para o homem. Não basta a repetição de atos para exercitar a disposição para o hábito, mas é necessária a graça que dá ao homem a disposição sobrenatural. Existe uma imersão no dinamismo trinitário, que a possibilita rezar ininterruptamente¹⁴⁵.

Numa ênfase mais agostiniana, Lutero chama a atenção daqueles que se sentem justificados pelas obras que praticam, mas

¹⁴⁰ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 179.

¹⁴¹ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 186.

¹⁴² AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 184.

¹⁴³ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 182.

¹⁴⁴ GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M., O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23, p. 59.

¹⁴⁵ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 187.

não valorizam as obras humildes e critica o transformar o poder do espírito num conjunto de normas¹⁴⁶. Apesar disso, não supera uma justificação extrínseca ou forense, com uma ênfase na atitude humana. Ele afirma que “ninguém pode saber se seu amor por Deus é puro, a não ser que experimente em si mesmo que está disposto a renunciar ao desejo de ser salvo e aceitar ser condenado, se isso agrada a Deus”¹⁴⁷.

Tal visão denota uma aproximação à ética da terceira pessoa, centrada num legislador extrínseco que exige uma observância cega. Pode-se dizer, com Amesti¹⁴⁸, que na doutrina luterana não há espaço para mérito, pois a realidade criada não pode mudar para melhor. Cristo realiza a salvação e o cristão cumpre um papel passivo diante de Deus. E as obras boas que realiza diante do próximo e do mundo não estão impregnadas da relação com a Trindade, mas de um desinteresse pelo criado. Elas estariam num plano completamente alheio ao da graça.

Coutinho¹⁴⁹ se pergunta se é possível conciliar nas cartas de Paulo o que é indicativo, ou seja, a declaração da salvação, com o que é imperativo, a saber, a exortação moral. Pois, se a salvação é incondicional e é real o novo estado do batizado, qual sentido teriam as exigências éticas? Além disso, a santificação é um dom de Deus (1Cor 6,11) ou uma tarefa pedida ao homem (1Ts 4,3ss)?

Olhando para a moral paulina, existe o perigo de usar os textos para justificar um esquema ético preconcebido ou para uma solução vantajosa de certos problemas morais, em lugar de buscar o que é essencialmente paulino. Decerto, a tentação de manipular os textos da Escritura em função de interesses específicos é constante. Existe o perigo de instrumentalizar e vulgarizar a mensagem

¹⁴⁶ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 189.

¹⁴⁷ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 185.

¹⁴⁸ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 185.

¹⁴⁹ COUTINHO, V., A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo, p. 136.

paulina. Na verdade, o modelo da ética paulina questiona e estimula a reflexão de uma ética cristã¹⁵⁰.

As conclusões de ordem moral são de tipo argumentativo e dependem da autonomia da racionalidade ética. Por isso, não existem grandes diferenças no campo das exigências morais concretas entre os cristãos e os não cristãos. Porém, importa perguntar se as orientações e prescrições éticas têm um valor semelhante às afirmações de fé, e até que ponto são vinculativas para os cristãos de outros tempos e lugares¹⁵¹. Com efeito, Paulo estabelece indicações morais ancoradas na sua qualidade de Apóstolo, outros ensinamentos seus são usados como fundamento de diversas posições morais dos cristãos e, por último, existem aquelas afirmações, cuja validade moral dificilmente seria reconhecida para o comportamento atual¹⁵².

Quando se fala de ética, logo se pensa nos juízos morais concretos e nas normas do agir. No entanto, a ética excede esta visão ao pressupor uma reflexão sobre a concepção do que seja uma vida boa e um agir correto. O que leva a afirmar que, de forma explícita ou implícita, há um conjunto de convicções e de valores subjacentes às normas de conduta exterior.

A validade de uma concepção ética nos escritos paulinos depende desta dimensão da ética e da moral. Na verdade, as referências de Paulo a questões de ordem moral têm sempre subjacente a totalidade das expressões da vida. As opções morais do Apóstolo são integradas na sua nova concepção da vida, do mundo e do homem, decorrente da sua fé em Jesus Cristo e da forma como reconhece a ação salvífica de Deus.

A dimensão ética dos escritos paulinos se situa principalmente no nível de fundamentação, que serve de base às prescrições. É a concepção que se tem de si mesmo, do modo como se entende

¹⁵⁰ COUTINHO, V., *A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo*, p. 152.

¹⁵¹ COUTINHO, V., *A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo*, p. 115.

¹⁵² COUTINHO, V., *A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo*, p. 116.

a vida humana e a realização pessoal que conduz a considerar as obrigações decorrentes desta concepção. Segundo Coutinho¹⁵³, parece legítimo falar de uma “ética implícita” dos escritos paulinos. Na verdade, embora os escritos paulinos não tenham a função de apresentar um sistema ético estruturado, eles incluem elementos relativos às concepções fundamentais, além de apresentações argumentativas de determinadas normas morais, propostas como regras de comportamento (1Cor 7). Ele apresenta a fé em Jesus Cristo acompanhada de elementos de ordem moral e de uma autêntica concepção moral. Suas prescrições morais e suas referências éticas visam orientar as ações do cristão para integrar-se na nova relação com o Deus de Jesus Cristo e encontrar expressões da nova identidade dos batizados, apresentando uma “vida nova em Cristo” (2Cor 5,17).

Diante da ausência de preocupação nos escritos de Paulo em estabelecer uma nova escala de valores morais especificamente cristãos ou de elaborar um sistema ético acabado, os estudos bíblicos especificam que o apóstolo usa o estatuto de discurso parenético ou paraclético. A “parenese” designa¹⁵⁴ um discurso exortativo em geral, num tom benevolente que recorda práticas a serem seguidas ou evitadas de acordo com as concepções morais comumente partilhadas. E a “paraclese” destaca a estreita relação entre o anúncio da salvação e as exigências morais. Além das exortações de orientação prática, apresenta também as motivações fundamentais e os esclarecimentos teológicos, em vistas a fomentar a decisão pessoal e apoiar os destinatários.

Os primeiros cristãos usavam o discurso moral exortativo como um esforço por aplicar à práxis da vida a experiência de salvação fundada e realizada por Cristo. Dito posicionamento contribuía para uma autêntica inserção dos cristãos na sociedade. Não se buscava uma originalidade, nem uma estrutura ar-

¹⁵³ COUTINHO, V., A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo, p. 118.

¹⁵⁴ COUTINHO, V., A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo, p. 118.

gumentativa sobre questões de conduta, de comportamento. O discurso moral, de advertências, exortações ou admoestações, tinha como motivação a fé. Embora servindo-se dos conceitos e valores morais disponíveis para os homens e mulheres daquele tempo e lugar. Trata-se, não de “ética normativa”, mas “parenese com motivação cristã”. Embora a fundamentação seja condição para que uma ação seja considerada correta, é a motivação que determina a bondade do agente moral. E esta encontra-se presente no discurso parenético que anima o crente justificado por Jesus Cristo¹⁵⁵.

2.4.4 Ética e identidade cristã

Ao analisar atentamente as características das reflexões morais do apóstolo Paulo, e a função que as referências éticas assumem em toda a sua mensagem, damos conta de que a identidade da ética paulina é, em grande parte, determinada pelo papel que ela desempenha na constituição da identidade crente dos cristãos. A forma como ela condiciona a definição da identidade das comunidades cristãs remete-nos para um modo específico de entender a ética cristã e a relação da fé com a moral. Em síntese, e assumindo os resultados da exegese bíblica, podemos dizer que, ao propor uma ética, Paulo tem como objetivo levar as suas comunidades a definir uma identidade própria.

Era compreensível que no início os cristãos fossem uma comunidade de discurso moral¹⁵⁶, pois visava-se modelar uma conduta e um carácter constitutivos de uma identidade própria que impulsionasse a formação das comunidades cristãs primitivas. Deveras, é a ética que assume um conceito de identidade que inclui uma dimensão de continuidade e as referências de concepções próprias e projetos de vida. Por conseguinte, as comunidades humanas marcam a pertença de seus membros segundo um deter-

¹⁵⁵ COUTINHO, V., *A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo*, p. 119.

¹⁵⁶ MEEKS, W. A., *As origens da moralidade cristã*, p. 82.

minado *ethos*, comum ao grupo que, além de criar coesão social, representa uma identidade comunitária¹⁵⁷.

Para os cristãos o que é específico e exclusivo, e delimitador com respeito ao *ethos* da sociedade em geral, é a referência à fé, que constitui a identidade específica dos cristãos. Porém, quanto à conduta concreta das suas vidas, Paulo admitia uma pluralidade. É no *ethos* da fé que as comunidades cristãs encontravam a sua identidade exclusiva. Ademais, como pontua Virgílio¹⁵⁸, a comunidade eclesial é o lugar onde é construída a relação entre a revelação bíblica e a moral que dela decorre. Paulo exortava a uma vida reta (1Cor 5), que pudesse testemunhar um modo de ser peculiar, num *ethos* inclusivo. Embora faça uso de modelos comuns, também adverte aos fiéis sobre os modelos incompatíveis com a vida nova dos cristãos. Porém, é na fé em Jesus Cristo que reside a delimitação da ética cristã. Pois, da relação que se estabelece com Cristo por meio da fé decorre o viver em Cristo numa perspectiva escatológica (Fl 2,5; 3,20; 1Cor 3,16; 1Ts 5,5-8).

Pode-se constatar esta dinâmica do *ethos* das comunidades cristãs na celebração da Ceia do Senhor (1Cor 11,17-22). Tão central eram as assembleias celebrativas na constituição de sua identidade que delas tiraram o nome “Igreja de Deus” (*ekklesia*)¹⁵⁹. Nelas se manifesta um *ethos* com uma diferença social significativa que concretiza uma exclusividade da identidade cristã sem, contudo, anular os costumes, os comportamentos habituais e o que é tido como conveniente ou desejável. Baste considerar o conselho de Paulo para que as mulheres rezem de cabeça coberta (1Cor 11,13). Seu argumento é pragmático ao assumir como critério de comportamento aquilo que melhor serve a comunidade (1Cor 6,12; 10,23; 8,1).

Portanto, nos escritos paulinos, as indicações do âmbito da fé são determinantes da identidade cristã dos batizados, sem o deta-

¹⁵⁷ COUTINHO, V., A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo, p. 120.

¹⁵⁸ VIRGILIO, G. de, Bibbia e teologia morale, p. 39.

¹⁵⁹ COUTINHO, V., A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo, p. 121.

lhar de um determinado modelo concreto de vida. De tal modo que possa ser integrada a diferentes modelos morais, pois a demarcação dos cristãos relativamente às sociedades em que vivem é feita pela referência à fé. É ela que constitui um contexto propiciador de sentido, que supera as diferenças entre judeus e pagãos. A partir daí é possível para Paulo apresentar critérios de comportamento, que objetivem a identidade cristã dos batizados. Com efeito, a fonte de toda a identidade, e da identidade cristã, situa-se sobretudo ao nível das concepções fundamentais geradoras de sentido, das coordenadas interpretativas do mundo e da vida humana. É aqui que entra a fé como elemento determinante de uma identidade própria do agir moral dos cristãos¹⁶⁰.

¹⁶⁰ COUTINHO, V., *A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo*, p. 122.

Capítulo III

Rm 1,1-32 sob a perspectiva da ética das virtudes

Após a apresentação da parte exegética e da parte ética, apresenta-se agora a interpretação do primeiro capítulo de Romanos seguindo a ética das virtudes. São ressaltados alguns conceitos, importantes para a ética das virtudes e necessários para superar certos desentendimentos do texto paulino: 1) Em primeiro lugar, fala-se da antropologia filial que vai determinar o sujeito moral; 2) em seguida, apresenta-se a visão cosmopolita de Paulo e a abertura para a autonomia do ser humano; 3) depois, trata-se do fim último a través do conceito de abertura ao transcendente e a possibilidade de chegar ao conhecimento de Deus; 4) por fim, consideram-se os atos que desviam do fim último, os chamados, atos intrinsecamente maus.

3.1 Antropologia filial e sujeito moral

¹Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado a ser apóstolo, separado para o Evangelho de Deus, ²o qual prometeu, anteriormente, por meio de seus profetas, nas Escrituras Sagradas, ³acerca de seu Filho, vindo da descendência de Davi, segundo a carne, ⁴designado Filho de Deus, em poder, segundo o Espírito de santidade, da ressurreição dos mortos, de nosso Senhor Jesus Cristo, ⁵por meio de quem, viemos a receber graça e apostolado para a obediência da fé entre todos os gentios, pelo seu nome, ⁶entre os quais, estais também vós, chamados de Jesus Cristo, ⁷a todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados santos, graça e paz a vós da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo. (Rm 1,1-7)

O documento *Bíblia e Moral*¹⁶¹ insiste que a moral cristã é uma moral revelada. No entanto, isso não significa descartar os elementos humanos que contribuem para o desenvolvimento moral de quem abraçou a fé. Efetivamente, o próprio documento demonstra que o dom divino aguarda uma resposta humana. Ademais, a revelação acontece dentro da realidade histórica humana, levando em conta a progressão da consciência moral. Consequentemente, o critério da progressão¹⁶² pressupõe a adequação da revelação à cultura de cada época e o critério do discernimento observa o valor relativo ou absoluto dos preceitos morais¹⁶³.

A antropologia é o fundamento sobre o qual as figuras de ética constroem o seu discurso moral. Ou seja, o que é o ser humano? Dependendo da resposta a esta pergunta, constroem-se edifícios distintos em tamanho, utilidade e valor. A ética das virtudes parte do ser humano, de sua existência concreta no mundo que o cerca. O interesse é a descrição do sujeito moral, isto é, a descrição de quem é o autor das ações que a ética deve considerar. Embora, procure analisá-lo em partes, não o faz para perder-se nelas, mas para compreendê-lo na sua totalidade integral. Em outras palavras, para demonstrar que o ser humano não é um todo caótico, mas que é constituído por partes finalizadas ao bem do todo¹⁶⁴.

A Carta aos Romanos também começa a partir do homem. Paulo mostra uma consciência de si mesmo, de sua relação com a sociedade e de sua relação com Deus. Além disso, entende o outro em sua natureza integral, como ser no mundo e como um ser em relação.

O ensino do catecismo propõe uma percepção do ser humano como criado e remido. Enfatiza-se a sua relação com Deus e nesta relação fundamenta a existência nesta terra, a relação com a comunidade e a relação entre os povos. Nos últimos anos, os papas sublinharam o impacto que existe entre o dom da fé e a realidade secular, insistindo nas consequências terrenas da verdade

¹⁶¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral*, p. 19.

¹⁶² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral*, p. 182.

¹⁶³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral*, p. 229.

¹⁶⁴ TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 75-102.

que revela o homem como um ser criado e remido. Assim sendo, enfatiza-se o que existe de encarnado na revelação a fim de que o discurso não se limite a abstrações. O Papa Paulo VI, depois de descrever o homem moderno em todas as suas dimensões, pede aos “humanistas do nosso tempo” que reconheçam o novo humanismo expresso no Concílio, pois, segundo o mesmo Pontífice, “nós mais do que ninguém somos cultores do homem”¹⁶⁵.

O Concílio Vaticano II havia enfatizado a relação da encarnação com cada ser humano ao dizer que “com a encarnação o Filho se uniu em certo sentido a cada homem”¹⁶⁶. Constituiu-se então uma antropologia baseada na união do ser humano com Deus através da filiação. Os teólogos vão chamar de antropologia filial¹⁶⁷, esta base presente na encíclica *Veritatis Splendor*, que fundamenta a moral cristã. Com efeito, a encíclica diz que “a resposta à pergunta moral [...] só é possível porque Deus a faz ouvir pela revelação do mistério do Pai e do seu amor”¹⁶⁸. Além disso, o documento insiste que “o seguimento de Cristo é o fundamento essencial e original da moral cristã”¹⁶⁹ e que “a liberdade do homem e a lei de Deus não se opõem, mas, ao contrário, remetem-se uma à outra”¹⁷⁰. Por fim, acentuando a ação divina no agir moral filial, afirma que “o dom do Espírito Santo permite ao homem cumprir a lei divina com amor filial”¹⁷¹.

O apóstolo Paulo inicia a Carta aos Romanos destacando a realidade da filiação. Em Rm 1,7, ele conclui a saudação inicial desejando a graça e a paz aos Romanos “da parte de Deus, nosso Pai, e do senhor Jesus Cristo”. Este versículo expressa a verdade fundante da qual derivam todos os outros títulos ou qualidades que ele atribui a si e aos irmãos. O fundamento é, pois, a filiação divina “de Deus nosso Pai”. Esta filiação vem de Jesus Cristo,

¹⁶⁵ *Populorum progressio*, 42; Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II, Terça-feira, 7 de Dezembro de 1965

¹⁶⁶ *Gaudium et Spes*, 22.

¹⁶⁷ CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *A antropologia da teologia moral*, 2003.

¹⁶⁸ *Veritatis Splendor*, n. 10.

¹⁶⁹ *Veritatis Splendor*, n. 19.

¹⁷⁰ *Veritatis Splendor*, n. 35.

¹⁷¹ *Veritatis Splendor*, n. 45.

pois, o “Evangelho de Deus” significa uma boa nova que Deus revelou ao homem. Esta Boa Nova que tinha sido prometida, diz respeito a Jesus Cristo, cuja descendência é segundo a carne, mas que também foi designado Filho de Deus, e por meio dele é que vem a graça e a eleição. Afinal, é em Jesus que a graça da filiação se realiza para todo ser humano.

Que a Filiação Divina de Cristo seja a causa e a razão pela qual acontece a filiação divina dos batizados é lugar comum entre os teólogos. E os textos sagrados mais marcantes sobre esta filiação encontram-se em outros escritos de Paulo (Gl 4,4-7; Rm 8,14-17) e de João evangelista (Jo 1,12-13).

Em Gl 4,4-7¹⁷², o apóstolo escreve:

⁴Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, ⁵para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. ⁶E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: *Abba*, Pai! ⁷De modo que já não és escravo, mas filho. E se és filho, és também herdeiro, graças a Deus.

Em Rm 8,14-17¹⁷³, Paulo diz que:

¹⁴Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. ¹⁵Com efeito, não recebestes um espírito de escravo, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba*! Pai! ¹⁶O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus. ¹⁷E se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, pois sofremos para também com ele sermos glorificados.

¹⁷² GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W. C., A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5), p. 1-13.

¹⁷³ SANTOS FILHO, J.; GONZAGA, W., O Espírito e a filiação cristã: a antropologia pneumatológica de Paulo na Carta aos Romanos (2021).

Como bem nota Tremblay¹⁷⁴, o desígnio de Deus para toda a humanidade, tanto para os judeus como para os pagãos, é o dom da filiação adotiva ou da *uiostesía*, termo desconhecido da Septuaginta grega e presente no Novo Testamento somente no *Corpus Paulinum*. É uma filiação que atinge o ser e dá o pleno acesso aos direitos do Filho, principalmente entrar na herança do Pai. Um puro dom da graça divina, que estabelece uma relação existencial, íntima e pessoal com Deus. De modo a ter consciência de ser filho e de comportar-se como tal.

Por sua vez, o Apóstolo João, nos v.12-13, do prólogo (Jo 1,1-18) do seu Evangelho declara:

¹²Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem no seu nome, ¹³eles, que não foram gerados nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus.

A passagem acima reafirma que a filiação acontece através do *Logos* feito carne o qual possibilita esta capacidade de se tornar filhos de Deus¹⁷⁵. Somente o poder divino do *Logos* é que concede esta filiação, pois ao homem é impossível conquistá-la por si mesmo. Tal é o evangelho de Deus que Paulo prega aos Romanos, cuja realidade não se dá pelo nascimento natural, nem mesmo por um processo de transformação, mas graças a um acontecimento sobrenatural e pelo poder de Deus. Consoante ao afirmado por Paulo quando diz que Cristo é designado Filho de Deus, em poder, segundo o Espírito de santidade, e por meio dele, mas pelo poder do mesmo Espírito, os chamados em Jesus Cristo.

O que impregna o comportamento cristão é a sua consciência de pertencer a Deus e de ser por ele gerado. Assim sendo, o específico da ética cristã está nesta consciência de filiação que, sem excluir o que há de bom e ético nas outras culturas, caracteriza, significa e finaliza o que é o ser humano plenamente realizado

¹⁷⁴ TREMBLAY, R., *Una Antropologia filiale*, p. 61.

¹⁷⁵ TREMBLAY, R., *Una Antropologia filiale*, p. 64.

neste mundo. A saber, aquele que recebeu um dom e, consciente de o ter recebido, age em consonância com a sua realidade. Deveras, é na consciência de Cristo como o homem por excelência que se torna possível estabelecer a mudança de moralidade nos seres humanos. Por isso, ao partir da própria realidade estabelece-se a relação entre a criatura e o seu criador para que seja possível a *Sequela Christi* que se performa na configuração com o Cristo.

Note-se que esta identificação com Cristo em Paulo é tal que ele se identifica com a sua missão, considerando-se um só em seu ser e em sua missão. Como em Jesus, o ser enviado pelo Pai é parte de sua natureza existencial, assim Paulo considera a relação entre o seu ser e a sua missão em Cristo Jesus, que é “graça sobre graça” (Jo 1,16).

O dom da filiação não seria concedido aos que creem se não houvesse, pela criação, um direcionamento a uma plenitude de realização do ser humano. Esta é a verdade que decorre do anúncio escatológico que está ligado ao plano inicial de Deus, a proto-logia, pois como o apóstolo afirma, Deus prometera anteriormente acerca de seu Filho por meio dos profetas, nas Escrituras Sagradas (Rm 1,2). Por conseguinte, o ser humano é destinado a ter sua plena realização no mistério de Cristo Encarnado que lhe dá a capacidade de se tornar filho de Deus, pois conforme as palavras do último concílio: “Na realidade, somente no mistério do Verbo encarnado é que o mistério do homem se torna verdadeiramente claro. [...] Cristo, novo Adão, ao revelar o mistério do Pai e do seu amor, revela plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sua altíssima vocação”¹⁷⁶. E João Paulo II insiste que: “Jesus Cristo, luz das nações, ilumina o rosto da Igreja e sustenta o seu anúncio do Evangelho da vida. [...] Ele é, ao mesmo tempo, o revelador do Pai e o revelador do homem ao próprio homem”¹⁷⁷.

Portanto, em sintonia com a ética das virtudes, a doutrina da antropologia filial, possibilita ver a ética como o ordenar a vida humana em vistas à consecução da realização plena da realidade

¹⁷⁶ *Gaudium et Spes*, n. 22.

¹⁷⁷ *Veritatis Splendor*, n. 2.

humana. Desta forma, abre-se um campo para o diálogo com a ética secular, pois, além de olhar o que há de bom nesta, está disposta a mostrar o que lhe é específico. Porquanto, como vimos no capítulo anterior, cada ética tem o seu princípio fundante, e o da ética cristã é a filiação divina para a qual todo ser humano é chamado.

Diante da consciência de ser filho, os demais títulos ganham outra dimensão para além do sentido literal dos termos. Ao designar-se servo, apóstolo e separado, é na consciência de filho que deve ser lido. Em lugar de submissão encontra-se a realidade de filho que participa da natureza na missão. Não uma inferioridade ou superioridade, mas a proclamação de uma realidade recebida para a qual outros são chamados. Uma vez que é filho, a origem da moral não é algo externo imposto, mas brota do coração de cada homem que, transformado pela graça age em conformidade com esta graça.

O ser humano que é chamado a progredir e a crescer o faz pelas virtudes que tem como motor principal a graça de Deus que conta com a correspondência humana e não é a força humana que vai conquistar a graça de Deus. Consegue-se, então, o equilíbrio entre ação de Deus e ação do homem. Providência de Deus e autonomia humana. Não pela negação de uma, mas pela relação que se estabelece com o criador e com o Espírito. Deste modo, a graça é concedida ao homem que correspondeu ao primeiro dom que é dado por Deus, caso contrário, perde-se a primazia da graça e do dom. Nesta linha é possível compreender o sentido do mérito como a continuidade de uma ação e não apenas como o mero pagamento por deveres cumpridos¹⁷⁸.

Em outras perspectivas morais este equilíbrio seria alterado. Com respeito à casuística pós-tridentina ou moral legalista, ela encontra dificuldade em relacionar a gratuidade com o mérito e a aceitação da vontade de Deus com o agir autônomo porque tudo passa por uma relação de dever. Existe uma lei que me obriga ou uma onipotência que me anula.

¹⁷⁸ TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 114, a. 6.

A ética utilitarista avalia o que traz maior quantidade de vantagem e menor desvantagem para o homem. Não se apresentando como um modelo interno transformativo, mas como uma estratégia quantitativa. O ser humano é quem construiria para si o que lhe convém, eliminando qualquer possibilidade de admitir o dom de Deus.

3.2 Ética política e autonomia da moral na fé

⁸Primeiro, dou graças a meu Deus, por meio de Jesus Cristo, por todos vós, porque a vossa fé é proclamada em todo o mundo. ⁹Pois minha testemunha é Deus, a quem sirvo em meu espírito, no Evangelho de seu Filho, como continuamente vos faço menção. ¹⁰Sempre em minhas orações, pedindo que de algum modo agora, afinal, eu tenha sucesso, pela vontade de Deus, em chegar até vós. ¹¹Pois desejo vos ver, para que eu compartilhe convoco um dom espiritual, para que vós sejais firmados, ¹²Isto é, porém, sermos encorajados entre vós, por meio da fé que temos em comum, tanto da vossa quanto da minha. ¹³não quero, porém, que vós ignoreis, irmãos que muitas vezes me propus ir até vós, e fui impedido até o presente, para que algum fruto eu tenha também entre vós, como também entre os demais gentios. ¹⁴tanto a gregos como a bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes, devedor que sou, ¹⁵assim a minha disposição também é pregar a vós em Roma. (Rm 1,8-15)

Neste momento de ação de graças, Paulo coincide com a visão moral da Ética das virtudes expressa por Aristóteles no que diz respeito à dimensão social da ética. O filósofo considera o homem como um indivíduo e como um ser social, e afirma que, embora o bem que se busque para o indivíduo seja o mesmo que se busque para a comunidade, é algo maior e mais perfeito buscar e manter o bem da sociedade, pois o bem de todo um povo é algo mais divino e mais belo¹⁷⁹. Dessa forma, em lugar do homem isolado em

¹⁷⁹ ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, L.1, c.2, p. 53.

si mesmo que busca sua própria felicidade egoisticamente, Aristóteles propõe o homem relacional, o homem político, o homem inserido na história e que escreve a sua própria história escrevendo a dos demais pela promoção do bem de todos.

Paulo apresenta o homem cósmico, pois vê a ressonância da fé dos romanos no mundo inteiro, como a lembrar que uma ação não se limita a um homem particular, mas movido por Deus influencia toda comunidade humana. Além disso, ao descrever-se, ele se vê como relacionado não só no tempo-espaço presente, mas a toda humanidade em sua história. Ele se vê no passado, como escolhido, e para o futuro em sua missão de pregar o evangelho. Ligado aos antepassados, pois foi anunciado, e com a posteridade, pois foi destinado a pregar para as nações. Porquanto ele não se compreende como alguém que busca a si mesmo, mas como quem age movido pela graça de Deus em favor dos irmãos.

Diante desta convicção, abre-se um grande campo para a autonomia moral na fé. Ao ter a consciência de ser escolhido por um dom que lhe demanda uma resposta livre, sente-se responsável da construção livre de sua própria existência no compromisso de possibilitar a transformação da sociedade pelo anúncio do Evangelho. Demonstrando que a visão política e cósmica do apóstolo dos gentios provém do evangelho e conduz ao evangelho. É um evangelho que se liga à história de uma humanidade que é transformada por Cristo e, em Cristo, alcançará novos céus e nova terra.

O Documento da Pontifícia Comissão Bíblica ressalta as implicações morais que a realidade do Reino de Deus tem sobre a moral cristã. Embora comporte essencialmente em consequências sociais, não é um movimento social. O documento afirma:

Na verdade, a noção do reino de Deus tem um caráter essencialmente comunitário (derivado de um conceito político que dizia respeito a toda a comunidade de Israel), escatológico (como uma experiência definitiva da presença de Deus, que supera qualquer outra experiência de soberania) e soteriológi-

co (pela convicção de que Deus vencerá o mal e transformará a vida de Israel)¹⁸⁰.

Ademais, a expressão “o reino de Deus” representa uma realidade com duas dimensões uma já presente e outra ainda futura. Pede-se que ele venha (Mc 1,14-15), mas já está no meio de nós (Lc 17,20-21). Por certo, o reino de Deus já se faz presente na alma de cada crente que o acolhe e pela vivência pessoal o realiza na vivência comunitária. Em lugar de um conjunto de normas que cada qual deverá impor aos outros para construir um reino de Deus é o efeito do reino de Deus em cada ser humano que construirá um conjunto de normas que expressam este reino de Deus. O que se realiza por graça, não por imposição. E o documento conclui:

Portanto, valores e virtudes, que nos tornam conformes à vontade de Deus e que serão plenamente afirmados e revelados no futuro reino de Deus, devem ser praticados agora na medida em que for possível nas circunstâncias pecaminosas e imperfeitas da vida no tempo atual, como ensinam as parábolas do joio e do trigo e da rede (Mt 13,24-30.36-43.47-50)¹⁸¹.

A ação de graças de Paulo provém de sua visão do reino de Deus compreendido em todas as suas dimensões. É uma ação de graças pela aceitação do reino de Deus, pela vida de acordo com a presença deste reino em vistas à transformação social, e pela força da esperança na realização plena do reino no fim dos tempos.

Os testemunhos de Aristides e Diogneto, relatados por Meek¹⁸², confirmam que a vida dos primeiros cristãos era uma vida movida por princípios distintos dos vividos pelos povos da época. Com efeito, os primeiros cristãos viveram esta realidade a ponto de serem chamados de nova raça. Nem gregos, nem bárbaros. Na verdade, como fruto da sua convicção da filiação divina, eles

¹⁸⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral*, n. 42.

¹⁸¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral*, n. 43.

¹⁸² MEEKS, W. A., *As origens da moralidade cristã*, p. 16-17.

eram conscientes de que aqueles que abraçavam a fé se tornavam irmãos e como tais eram chamados, mesmo que fossem escravos.

Em vez de conduzir a uma passividade diante de uma onipotência dominante, a consciência de filhos de Deus, no reino de Deus, desperta para a iniciativa e para a ação pessoal. Paulo combina o abandono à providência, na convicção de que tudo é graça, com uma determinação pessoal de suas decisões diante da sua missão de pregar o evangelho.

Um fideísmo poderia conduzir o cristão a ver todos os acontecimentos como que diretamente provocados por Deus. Certos modos de explicar poderiam, inclusive, chegar a entender a permissão de Deus como sendo uma possibilidade de Deus escolher a existência do mal para daí tirar um bem, ou seja, ao dizer que tudo é guiado por Deus, tudo é conduzido por Deus, seria possível pensar num Deus que governa todas as coisas e usa da liberdade humana para realizar os seus desígnios em lugar de pensar num Deus que, apesar do uso desordenado da liberdade humana, não deixa de realizar o seu desígnio.

Prova deste entendimento parcial sobre a relação entre onipotência divina e liberdade humana, é a frase célebre de Lutero segundo a qual o tormento dos condenados é porque não aceitam a vontade de Deus que os quer condenados. “Por isso que os condenados são tão severamente atormentados: porque não querem ser condenados e porque não querem se resignar a essa vontade de Deus; nem são capazes de fazê-lo se não tiverem a graça divina”¹⁸³.

A possibilidade de uma realidade moral que contrarie a tendência natural à felicidade e que se funda na imposição de uma vontade alheia é presente na moral Kantiana. Embora ele proponha uma autonomia moral, o faz negando a existência de uma força intrínseca que incline o homem para o bem. O que é o fundamento moral é o dever. Como se o comportamento moral consistisse em fazer o que não agrada, em cumprir o dever, fazer o que pode se

¹⁸³ AMESTI, C. V. de, POZO, I. S. del, La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero, p. 185.

tornar lei universal. Assim, a moral pende mais para o direito, para o legalismo, do que para a transformação interior o homem.

Tanto Lutero como Kant bebem da fonte nominalista de Guilherme de Ockham¹⁸⁴, segundo o qual não existiriam os universais, mas tudo dependeria da determinação da vontade de Deus. A tal ponto que mesmo o ódio a Deus poderia ser algo bom se Deus tivesse mandado odiá-lo. Uma vontade assim arbitrária dificulta conciliar o exercício da liberdade como ação autônoma e racional. Ser livre consistiria apenas em aceitar o que Deus manda.

Paulo mostra a disponibilidade de decidir o que fazer com o seu evangelho que é a força de Deus que ele pretende pregar, que ele quer pregar. Ele é quem decide o seu fazer, o seu apostolado. Não é uma força extrínseca que o move e o determina, mas é uma força interior que o leva a buscar os melhores meios para a realização da obra do evangelho.

Esta autonomia de ação e escolha pode ser uma iluminação para os caminhos morais atuais. Isso porque a moral autônoma, surgiu de uma tentativa de superar os limites da moral casuística, principalmente em sua dificuldade de conciliar a liberdade humana diante dos desafios do mundo moderno. A noção de lei natural proposta na casuística aproximava-se mais da ideia de uma imposição de Deus do que de um princípio natural que levaria o homem à sua perfeição¹⁸⁵. Mesmo assim, a liberdade proposta pela moral autônoma, acabou caindo numa relativização da moral e dos atos morais. De modo que não haveria mais atos intrinsecamente maus, desde que houvesse uma determinação da vontade de não abandonar o criador a partir da opção fundamental¹⁸⁶. Em outras palavras, esta moral assim pensada, excluiu o criador e deixou o homem a si mesmo, pois não se vê mais o que o Senhor doou ao ser humano, mas o que cada um decide. Não seria Deus a dizer o que é o bem ou o mal, mas caberia ao homem decidir o que é o

¹⁸⁴ GERARDI, R., *Storia della morale*, p.287-290.

¹⁸⁵ MELINA, L.; NORIEGA, J.; PÉREZ-SOBA, J. J., *Camminare nella Luce dell'Amore*, p. 222-224.

¹⁸⁶ MELINA, L.; NORIEGA, J.; PÉREZ-SOBA, J. J., *Camminare nella Luce dell'Amore*, p. 261.

bem ou o mal. A justificação não viria de Deus, mas seria uma escolha fundamental que influiria sobre todos os atos posteriores¹⁸⁷.

Se a moral antiga insistia nos atos indiferentes, a moral atual é convidada numa perspectiva fenomenológica a ver que não existem atos humanos indiferentes, ou seja, em todos os atos humanos existe uma finalização. Uma coisa seria a análise abstrata de possibilidades de ações, outra seria a descrição das características de um ato humano. Portanto, o descrever o ato moral é fundamental para descobrir de que se trata, ou seja, para a determinação do sujeito moral¹⁸⁸.

A declaração de Paulo convida a ver o que Deus deixa à liberdade humana decidir. Em outros termos, o que Deus quer é que o homem seja autônomo. Assim, Deus não é um opressor externo, mas ao homem é dado construir a sua história, inclusive a escolha de sua vocação. O pietismo leva a ver tudo como desgraça ou benção. O moralista é convidado a ver o espaço de liberdade e de escolhas livres, as quais é capaz de realizar. Se não há uma manifestação extraordinária da vontade de Deus é o ser humano com os seus meios contingentes que deverá escolher o seu destino, ou melhor, é o ser humano que é chamado a responder do seu modo ao dom recebido da fé.

3.3 Abertura ao transcendente e possibilidade do conhecimento de Deus

¹⁶Pois não me envergonho do Evangelho, pois é poder de Deus para a salvação de todo o que crê, tanto para o judeu, primeiro, como para o grego. ¹⁷Pois a justiça de Deus é revelada nele, da fé para a fé, como está escrito: O justo, porém, viverá da fé. ¹⁸Pois é revelada a ira de Deus, do céu sobre a terra, impiedade e injustiça das pessoas que suprimem a verdade em injustiça, ¹⁹porque o conhecível de Deus está manifesto entre eles, pois Deus a eles mani-

¹⁸⁷ Veritatis Splendor, n. 65-70.

¹⁸⁸ RHONHEIMER, M., La prospettiva della morale, p. 125-132.

festou. ²⁰Pois seus atributos invisíveis, desde a criação do mundo, pelas coisas criadas são entendidos, são percebidos tanto seu eterno poder quando sua divindade, para serem eles indesculpáveis, ²¹ porque conhecendo Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe rederam graças, mas se fizeram vãos em seus raciocínios e o coração insensato deles foi obscurecido. ²²afirmando serem sábios, fizeram-se tolos ²³e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem do corruptível, de ser humano e de aves, de quadrúpedes e de répteis. (Rm 1,16-23)

O tema da Carta aos Romanos, “o justo vive da fé”, sintetiza o que a teologia moral tenta conquistar no ser humano. A realidade existente requer do ser humano o viver desta realidade, do contrário sua vida será uma mentira. Neste caso a realidade se estabelece na sua inteireza que é a relação do ser humano com o ser divino. Essa realidade não é conquistada, mas recebida e, uma vez recebida, ela cresce. Por essa razão, o justo, aquele que recebeu o dom, viverá, quer dizer, vai crescer, vai se desenvolver, pela fé, ou seja, o dom que o fez ser justo, que é a fé, é o mesmo dom que o fará viver ou crescer em vida. Na vida de justo, na vida de fé¹⁸⁹.

Considere-se que segundo Tomás de Aquino é a fé que capacita o ser humano para viver segundo a vida divina. Esta fé, além de ser um dom de Deus, é a primeira de todas as virtudes humanas. Segundo as Escrituras, o ser humano se torna justo pela fé: “Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 5,1). E a ética das virtudes ensina que são as virtudes que justificam o homem, uma vez que a justiça é a virtude total.

Ora, sendo um dom de Deus, tem a Deus como agente principal pressupondo uma capacidade já existente na natureza humana. A saber, o intelecto na busca do seu bem, que é a verdade, e a vontade no assentimento ao fim último apresentado pelo intelecto.

¹⁸⁹ TOMÁS de AQUINO, *Ad Romanos*, 5, 1, n. 383.

Mas a fé informada pela caridade faz com que o intelecto seja sempre levado para a verdade, pois a fé não é susceptível de falsidades e pela caridade, que informa a fé, a alma tem uma vontade que se ordena infalivelmente para um fim bom. Logo, a fé é um dom que leva à perfeição uma potencialidade humana tornando-a também virtude humana¹⁹⁰.

Além disso, como o fim é o princípio das ações, as virtudes teologais, cujo objeto é o fim último, têm necessariamente a prioridade sobre as outras virtudes. E, dentre as teologais, a fé é a primeira de todas as virtudes porque o conhecimento natural não pode alcançar a Deus, enquanto objeto da beatitude, para o qual tendem a esperança e a caridade. Na verdade, na ordem da abstração teológica, primeiro o intelecto apreende o que é o fim último e, em seguida, a vontade quer esse bem. Possibilitando dizer que o fim último está na vontade pela esperança e pela caridade, e no intelecto pela fé¹⁹¹.

Percebe-se que é só a fé informada pela caridade que leva o ser humano à realização plena de sua existência. Nesse sentido, não se concebe a fé apenas como um ato intelectual, mas como um ato do ser humano na sua completude. Trata-se de uma realidade para a qual o ser humano é destinado, mas que não a consegue sem a ação de Deus. Por conseguinte, a justificação que vem pela fé é inseparável da ação de Deus que concede esta fé. Em outras palavras, o fato de receber o dom da justificação é concomitante com a recepção do dom da fé¹⁹². Torna-se justo aquele que diz “eu creio”, mas só diz “eu creio” aquele que deixou-se unir a Deus pela aceitação do dom do próprio Deus. E o apóstolo insiste na mediação de Jesus Cristo para a comunicação do dom da fé. Não se trata apenas de um encontro com uma ideia, mas de um encontro com uma pessoa. O verbo amar não se aplica a uma ideia, mas a uma pessoa¹⁹³.

¹⁹⁰ TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 4, a. 5.

¹⁹¹ TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 4, a. 7.

¹⁹² TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 4, a. 3.

¹⁹³ *Deus Caritas est*, n.1.

A vocação de todo ser humano, “judeu ou grego”, é para a recepção do dom da justificação pelo dom da fé. Embora nem todos os homens respondam a este dom, todos são chamados a ele. Como visto acima, existe a doutrina do Concílio Vaticano II, que expressa um humanismo cristão, segundo o qual “só o humanismo aberto ao Absoluto permite que o homem afirme e realize plenamente o seu ser”¹⁹⁴. E como este é o desígnio de Deus para cada ser humano, Deus o manifesta a todos. Com efeito, “Cristo morreu por todos, e visto que todos, sem exceção, são chamados à última vocação que é divina, devemos afirmar que o Espírito Santo oferece a todos, de um modo que só Deus o sabe, a possibilidade de serem associados ao mistério pascal”¹⁹⁵. Logo, ao dizer que a justiça de Deus é revelada, entende-se que ela se manifesta realizando-se através da fé.

Sob estas condições é que se compreende o revelar-se da ira de Deus porque são culpáveis. Ou seja, só é possível que seja imputada uma culpa por não ter recebido um dom apenas quando voluntariamente viu-se o bem e por malícia não se correspondeu a este dom. Não cabe aqui a visão legalista porque apresentaria um Deus punitivista. Mas um olhar segundo a ética das virtudes leva a considerar o fato de que muitos não atingem o fim último de suas vidas. Podem não fazê-lo por circunstâncias alheias à sua decisão ou podem fazê-lo porque voluntariamente decidiram não seguir o fim último de suas vidas.

Assim, nos v.18-23, relacionam-se a ira de Deus, o conhecimento de Deus e um comportamento desviante. Na verdade, uma leitura desatenta, poderia levar a entender que a ira de Deus castiga com a cegueira do coração. Uma vez que, conhecendo a Deus não o honraram, a ira de Deus os castiga. Todavia, se o texto for lido com a visão antes apresentada, o verbo revelar ganhar uma importância maior. Sob esta ótica temos o ser humano destinado a um fim último, que é Deus, e com a possibilidade de alcançar este fim último para a sua realização plena. Ora, após conhecer e não

¹⁹⁴ *Gaudium et Spes*, n. 41.

¹⁹⁵ *Gaudium et Spes*, n. 22.

responder a este dom do conhecimento de Deus, o ser humano não se realizaria e, como consequência, tomaria atitudes que manifestariam os frutos de suas próprias escolhas livres.

A capacidade de conhecer a Deus é expressa claramente por Paulo de modo que não restam dúvidas. Ademais, o próprio Paulo insiste na relação do mérito entre conhecer a Deus e seguir a lei de Deus na seguinte passagem “Quando então os pagãos, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo lei, para si mesmos são Lei; eles mostram a obra da lei gravada em seus corações” (Rm 2,14-15a). Isto posto, o comportamento moral é capaz de demonstrar o conhecimento que se tem de Deus, através do cumprimento das obras da lei que, para os pagãos, seria a própria consciência “dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos” (Rm 2,15b).

Outrossim, o fato de o apóstolo decretar que são “indesculpáveis”, demonstra uma rejeição consciente. Do contrário, se os pagãos não tivessem a capacidade de chegar ao conhecimento de Deus, se a eles não fosse ofertado o dom da justificação, eles não poderiam ser condenados em seu comportamento. Paulo pressupõe uma oferta feita por Deus também aos pagãos, como enfatiza Schnackenburg¹⁹⁶, para demonstrar que “todos os homens pecaram e todos estão privados da glória de Deus” (Rm 2,23).

Fumagalli¹⁹⁷ enfatiza que todos são incluídos no alcance da ação do Espírito derramado por Jesus, por causa de sua solidariedade universal, de modo que não há liberdade humana que não seja alcançada pela atração universal daquele que foi exaltado na cruz e na glória. A todos foi dado o poder conhecer a Deus, embora não a todos tenha sido dado o conhecer a Lei. O judeu, mesmo tendo a lei, rejeitou a salvação e fez pior que os pagãos e não são escusáveis. Os pagãos, embora não tivessem a revelação primitiva, poderiam a seu modo chegar ao conhecimento de Deus. Não o fizeram culpavelmente e rejeitaram o criador.

¹⁹⁶ SCHNACKENBURG, R., El testimonio moral del Nuevo Testamento, p. 221.

¹⁹⁷ FUMAGALLI, A., Dove c'è lo Spirito. Fondamenti biblici della Teologia morale, p. 32.

Veja-se que Paulo admite a possibilidade de um conhecimento que leva a um fim último por via de inteligência. Nisto coincide com a visão da Eudaimonia que propõe a felicidade como fim último do homem, destinada a satisfazer a parte superior do ser humano. Ao mesmo tempo tem-se a conexão entre a felicidade perfeita, realizada no conhecimento, de Deus e a imperfeita, construída através da aquisição das virtudes. Por sua vez, o apóstolo fala que os desejos do coração seriam ordenados para o bem que é o conhecimento de Deus e a sua aquisição tornaria os homens bons e sua rejeição os tornaria maus.

3.4 Os atos intrinsecamente maus

²⁴Por isso, Deus entregou os mesmos aos desejos de seus corações, para a impureza, para desonrarem seus corpos entre eles; ²⁵os quais mudaram a verdade de Deus em mentira, e cultuaram e serviram a criatura no lugar do Criador, o qual é bendito para sempre, amém. ²⁶Por isso, Deus entregou os mesmos a paixões de desonra, tanto que suas mulheres mudaram o uso natural (relações) para o que é contra a natureza. ²⁷Quanto semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural (relações) da mulher, inflamaram-se em seu desejo uns pelos outros, homens com homens, praticando a indecência, recebendo em si mesmos a retribuição que era necessária de seu erro. ²⁸E como não aprovaram ter Deus em conhecimento, Deus entregou os mesmos para uma mente reprovada, para fazerem as coisas que não convém fazer. ²⁹estando repletos de toda injustiça, perversidade, cobiça, maldade, cheio de inveja, de homicídio, de rivalidade, de engano, de maldade, sendo fofoqueiros, ³⁰caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, orgulhosos, inventores de males, desobedientes aos genitores, ³¹sem juízo, sem lealdade, sem afeto, se compaixão; ³²os quais, conhecendo o justo juízo de Deus, os que praticam tais coisas, são dignos de morte, não somente fazem estas coisas, mas também concordam com os que as praticam. (Rm 1,24-32)

Nesta perícopé, o autor da Carta aos Romanos enumera as consequências do comportamento daqueles que livremente escolheram não aceitar o dom da justificação. Na verdade, confirma-se aqui que todo ato humano, feito em união com Deus, torna-se um ato bom que conduz ao crescimento da virtude e, ao contrário, uma pessoa que decide não reconhecer o dom de Deus, não conseguirá manter o crescimento na virtude, mas irá demonstrar em suas vidas ações que são reprováveis.

O apóstolo usa duas características da literatura hebraica. A primeira é a interrupção do discurso para fazer um louvor a Deus “Criador, que é bendito pelos séculos. Amém” (Rm 1,25). A segunda é a expressão “Deus os entregou” (Rm 1,24.26.28), que coloca Deus como aquele que castiga os pagãos que se comportam mal. E leva a pensar que o comportamento depravado seja um castigo de Deus. No entanto, isso não tira a responsabilidade do ser humano ao decidir agir de um modo imoral.

O centro do discurso é a consequência da falta culpável do conhecimento de Deus quando diz “E como não julgaram bom ter o conhecimento de Deus” (Rm 1,28). O apóstolo pressupõe uma decisão de não julgar algo bom ter o conhecimento de Deus. Por isso, uma decisão que no início está viciada, acaba corrompendo as decisões posteriores.

Neste sentido, a ética das virtudes pode trazer grande iluminação. Pois, uma das características da ética das virtudes é a definição do ato moral a partir da perspectiva do sujeito agente em ordem ao fim último. Isso possibilita classificar como bom aquele ato que está de acordo com o fim último e como mau aquele que está em desacordo. Dentre estes atos existem os que a tradição católica vai chamar de intrinsecamente maus, ou seja, aqueles que são maus em si mesmos e que nunca podem ser dirigidos ao fim último.

Pode-se dizer que Paulo, nesta passagem, descreve e exemplifica o que é um ato intrinsecamente mau. Ele descreve a gênese dos atos maus, ao relacionar todo comportamento imoral, não virtuoso, com um desconhecimento culpável de Deus. Este desconhecimento culpável de Deus consiste em não aceitar que

Deus é o fim último para o qual devem seguir todas as ações. E ele dá exemplos destes atos para mostrar os comportamentos que são incompatíveis com a escolha de colocar a Deus como sumo bem da própria vida.

Portanto, o entendimento moral do apóstolo não pode ser separado do seu entendimento dogmático. Ou seja, em Paulo, a moral e o dogma estão juntos. Não há uma sessão dogmática e outra moral, mas a moral está permeada e unida a todo o ensinamento dogmático. Afinal, é o conhecimento de Deus, não um conhecimento meramente abstrato, mas um conhecimento que, como resposta do encontro com o dom de Deus, é capaz de dirigir todos os atos humanos para um fim sobrenatural.

A classificação de alguns atos como intrinsecamente maus é tradição no ensino moral católico e é confirmada pelo Magistério. A encíclica *Veritatis Splendor* diz: “Existem atos que, por sua própria natureza são sempre e em si mesmos moralmente inaceitáveis, independentemente das circunstâncias ou das intenções”¹⁹⁸. E o catecismo confirma que “a intenção não torna boa uma ação intrinsecamente desordenada, pelo seu objeto (como mentir e caluniar). O fim não justifica os meios. E os atos moralmente maus, mesmo realizados com boa intenção, não podem ser ordenados a Deus e ao bem do homem”¹⁹⁹.

Para entender o que é intrinsecamente mau é preciso definir o que é um ato moral. É comum a confusão entre o ato moral e a descrição física de uma ação. Algumas expressões não trazem uma conotação moral, por exemplo, atirar. Outras servem para indicar uma condenação moral, como assassinar, e outras designam uma aprovação, como perdoar. Porém, algumas precisam de um complemento para saber se é aprovada ou condenada moralmente, como o verbo matar. Matar, pode-se usar para o ato de tirar a vida seja de um pernilongo, seja de um Rei.

O ato moral é um ato humano caracterizado pela intencionalidade, ou seja, um ato que a pessoa faz com racionalidade, sabendo

¹⁹⁸ *Veritatis Splendor*, n. 80.

¹⁹⁹ JOÃO PAULO II, Catecismo da Igreja Católica, §1759.

e querendo. De modo que não se pode adequadamente chamar de ato humano um ato desprovido de uma intencionalidade. Esta intencionalidade algumas vezes é manifestada pela própria expressão verbal, mas outras vezes ela precisa ser explicitada. Todavia, uma intenção boa não torna boa uma ação cuja intencionalidade é má, porém, uma intenção má, torna mau até mesmo um ato cuja intencionalidade é boa.

Neste sentido a expressão “por sua natureza” refere-se àquelas ações, cuja própria expressão que as nomeia já traz uma conotação de uma atitude desordenada com respeito ao fim último. Este é conhecível pelo que é chamado de “lei natural” conforme o que Paulo fala em Rm 1,19. Ou seja, a lei natural, quer dizer, o destino de todas as coisas para o fim último, que é Deus, pode ser conhecido por todos os seres humanos, uma vez que eles recebem este dom de Deus. Afinal, um ato é intrinsecamente mau quando está em desacordo com o fim último, que é a beatitude. Tais atos designam uma incompatibilidade em toda e qualquer circunstância contra o fim último. Nem o tempo, nem a cultura podem mudá-los. Não se pode entender “por sua natureza” como se fosse algo predeterminado por Deus, ou algo imposto ao ser humano, mas é a descrição de um ato humano na sua essência.

Dependendo da figura moral pode-se ter problemas quanto ao nomear as ações morais, devido à atitude em que se coloca perante o agente. A moral de primeira pessoa analisa o que o indivíduo quis fazer, ou seja, a intenção do sujeito agente que vai definir a moralidade da ação. Nesta perspectiva não caberiam ações humanas indiferentes moralmente, uma vez que toda ação será ação de um sujeito agente. Na verdade, ação humana seriam todas aquelas que trazem consigo a intencionalidade escolhida por um sujeito. Não basta perguntar qual a intenção que o sujeito teve ao realizar uma ação, mas qual a ação que o sujeito teve a intenção de realizar.

A ética da terceira pessoa, analisa o ato a partir da perspectiva de quem olha para o sujeito que está agindo. Em outras palavras, um observador externo é quem vai dizer se o agente fez uma obra boa ou má. Neste ponto de vista, caberiam os atos in-

diferentes que dependem da intenção do sujeito para serem bons, como dirigir um carro, por exemplo. Em razão disso, a ética da terceira pessoa está mais preocupada com as circunstâncias externas do ato, como as consequências, a origem psicológica e o contexto social.

A ética das virtudes permite ver o ato como uma ação humana realizada pela razão prática a qual, diante do bem que é Deus ordena todos os outros atos seus para Deus. A bondade ou maldade de um ato para o cristão está no fato de poder se relacionar ou não com o seu fim último. Deste modo, um ato intrinsecamente mau é aquele que afasta o homem do dom recebido que é a graça. Não é uma vontade exterior, de Deus que arbitrariamente decide que o homem faça isso ou aquilo, mas é a perfeição da vontade humana. Uma vez recebido o dom pode-se agir de acordo com o dom recebido. Não é o agir que justifica, mas é a fé que possibilita o agir justo visto que a fé capacita a vontade, pois crer é confiar, é acreditar porque se ama.

As palavras do apóstolo Paulo, embora sejam de um observador externo que condena atitudes dos pagãos, não parece fazê-lo por uma mera consideração cultural da época. Ele quer nomear quais ações concretas não estão ordenadas para Deus. Ele o faz movido por uma vontade de demonstrar, com exemplos, quais ações procedem de um interior distorcido ou quais ações já demonstram em si uma intencionalidade má.

Usando a linguagem da ética das virtudes, pode-se dizer que a vontade de Paulo é demonstrar que nenhuma destas ações podem ser ações virtuosas. Em Rm 1,25, o ato intrinsecamente mau é o substituir Deus pela criatura. Já em Rm 1,26 e em Rm 1,27, trata-se da conjunção carnal entre pessoas do mesmo sexo. E em Rm 1,29-31, ele elenca uma lista de ações:

estando repletos de toda injustiça, perversidade, cobiça, maldade, cheio de inveja, de homicídio, de rivalidade, de engano, de maldade, sendo fofoqueiros, caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, orgulhosos, inventores de

males, desobedientes aos genitores, sem juízo, sem lealdade, sem afeto, sem compaixão.

Capítulo 3

Algumas análises tentam distinguir o que em Paulo seria meramente ilustrativo e o que seria realmente vinculativo. É comum perceber que Paulo não tem o objetivo de legislar. Ele sabe que o legislador é Jesus. Porém, não se pode dizer que, a partir daí, todas as instruções morais presentes em Paulo sejam contingentes ou dependentes de circunstâncias culturais. Nesta períclope a meta de Paulo é clara: demonstrar que certos comportamentos não estão de acordo com o conhecimento amoroso de Deus. Na verdade, Paulo deseja anunciar uma Nova Lei, conforme o anúncio do Evangelho, Lei da liberdade, Lei do Espírito.

A lista de pecados que Paulo elenca para condenar as ações dos pagãos é para mostrar as ações que trazem em si uma conotação moral e não podem se adequar à liberdade do Evangelho. No entanto, condenar certas ações não quer dizer exigir que as pessoas que as pratiquem sejam punidas. Nesse sentido, certas figuras de ética têm dificuldade em entender que o ato das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo seja intrinsecamente mau. Isso porque o parâmetro da moralidade seria uma imposição externa que, ao ser desobedecida, deve ser vingada.

As sociedades variam quanto à tolerância de certos comportamentos. Aquilo que em uma determinada época era tolerado, hoje em dia pode não o ser e vice-versa. Embora em cada época se dê um peso diferente a ações específicas, elas continuam sendo intrinsecamente más. Hoje em dia, por exemplo, o pecado da violência doméstica é muito mais enfatizado do que o pecado do adultério. Entretanto, isso não faz o adultério deixar de ser intrinsecamente mau. Mas a cultura atual não o abomina como antes. Assim sendo, a expressão “lei natural”, designa uma norma que realiza o ser humano, não uma lei que está escrita arbitrariamente e que o ser humano teria a obrigação de descobrir.

Em outras passagens encontram-se também listas de pecados com uma forte característica de atos intrinsecamente maus, ou

seja, mostram o tipo de vida que se opõe à comunhão com Deus. Elas não são meramente descritivas, mas normativas, pois revelam a vontade de Deus e identificam atos intrinsecamente maus que atentam contra a dignidade da pessoa e contra a ordem moral. Em suma, elas ajudam a reconhecer a gravidade objetiva de certos comportamentos; a discernir ações que, por si mesmas, se opõem à caridade; e a fundamentar uma moral objetiva e não relativista.

Em Gl 5,19-21, Paulo enumera estes atos chamando-os de “obras da carne”. “Ora, as obras da carne são manifestas: imoralidade sexual, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, inimizades, discórdia, ciúmes, iras, egoísmo, dissensões, facções, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas.” Estas obras estão em oposição aos frutos do Espírito, apresentados logo em seguida (Gl 5,22-23)²⁰⁰. Note-se que para os frutos do Espírito ele diz que não há lei, evidenciando um novo tipo de lei que vem do interior, do coração, tal como a lista que Jesus apresenta em Mc 7,21-22 “De dentro do coração dos homens é que procedem os maus pensamentos, prostituições, furtos, homicídios, adultérios, cobiças, maldades, fraude, devassidão, inveja, blasfêmia, orgulho, insensatez.” A indicar que o ato é bom ou mau, não pela autoridade externa, mas porque está ou não de acordo com um princípio moral dentro do próprio ser humano.

A lista apresentada em 2Tm 3,1-5 tem um tom escatológico e ético, que alerta sobre a degradação moral no fim dos tempos. “Os homens serão egoístas, amantes do dinheiro, jactanciosos, arrogantes, blasfemos, desobedientes aos pais, ingratos, ímpios, sem amor, implacáveis, caluniadores, sem domínio de si, cruéis, inimigos do bem, traidores, atrevidos, orgulhosos, mais amigos dos prazeres do que de Deus...”. Em síntese, demonstra atos que, por serem maus, tornam más as pessoas que os fazem.

Além destas listas, em 1Cor 6,9-10, o apóstolo enfatiza que a persistência em certos atos sem arrependimento exclui do Reino. “Não vos enganéis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros,

²⁰⁰ GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M., O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo, p. 57-88.

nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes, nem salteadores herdarão o Reino de Deus.” Nestes versículos, a ênfase é dada para a consequência, exclusão do Reino dos Céus para aqueles que pratiquem tais obras, ou seja, que as assumiram como um hábito, um comportamento de repetição de atos contrários à verdade deste Reino, em outras palavras, de atos intrinsecamente maus.

Esta exclusão do Reino e consequente condenação eterna é confirmada pelo Ap 21,8: “Mas, quanto aos covardes, incrédulos, abomináveis, assassinos, fornicadores, feiticeiros, idólatras e todos os mentirosos, a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre, que é a segunda morte”.

Além de confirmar a existência de ações que não podem ser ordenadas a Deus, seja pela intenção ou por qualquer outra circunstância, o Magistério também desenvolveu listas que ajudam a identificá-las. Particular menção merece a lista apresentada na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*²⁰¹. O documento defende a dignidade humana e valoriza o relacionamento digno entre os homens com um olhar voltado para os menos favorecidos, abandonados e injustiçados. Em vista disso, o Concílio declara infame:

tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho; em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis. Todas estas coisas e outras semelhantes são infamantes; ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem,

²⁰¹ *Gaudium et Spes*, n. 27.

do que os que padecem injustamente; e ofendem gravemente a honra devida ao Criador. (*Gaudium et Spes*, 27)

O Papa João Paulo II repete a mesma lista na Encíclica *Dominum et Vivificantem*²⁰². Ele insiste na natureza e no papel da consciência como sendo o que determina de modo específico a dignidade humana, uma vez que ela é o “centro mais secreto do homem e o santuário onde se encontra a sós com Deus, cuja voz ressoa no seu íntimo”, que diz o que se deve fazer e o que se deve evitar. O próprio Criador inseriu no homem a capacidade de ordenar o bem e proibir o mal, tornando-o sujeito pessoal. Nesta perspectiva, a consciência não é uma voz autônoma que decide o que é bom ou o que é mau, mas há nela um princípio de obediência relacionado com a norma objetiva, que fundamenta e condiciona a conformidade das suas decisões com os mandamentos e as proibições que estão na base do comportamento humano. Com efeito, é sempre “voz de Deus”, mesmo quando, eventualmente sem referência direta ao Criador, o homem reconhece exclusivamente nela o princípio da ordem moral de que humanamente não se pode duvidar.

Contudo, é sob o influxo do Espírito da verdade por meio da consciência tornada reta que o homem será capaz de resolver segundo a verdade os problemas morais individuais e sociais, conformando-se com as normas objetivas da moralidade. E fruto primordial da consciência é o chamar pelo seu nome o bem e o mal. Ao repetir a lista da *Gaudium et Spes*, o Papa conclui enfatizando os efeitos sociais destes pecados que desonram mais os que os cometem do que os que sofrem as injúrias. Torna-se manifesta a compreensão do pecado como algo intrinsecamente mau porque desonra o próprio homem e porque influi negativamente sobre qualquer progresso moral da humanidade.

Por fim, o João Paulo II vai repetir esta mesma lista de pecados para exemplificar, na encíclica *Veritatis Splendor*, os atos intrinsecamente maus.

²⁰² *Dominum et vivificantem*, n. 43.

São os atos que, na tradição moral da Igreja, foram denominados «intrinsecamente maus» (*intrinsece malum*): são-no sempre e por si mesmos, ou seja, pelo próprio objeto, independentemente das posteriores intenções de quem age e das circunstâncias. Por isso, sem querer minimamente negar o influxo que têm as circunstâncias e sobretudo as intenções sobre a moralidade, a Igreja ensina que “existem atos que, por si e em si mesmos, independentemente das circunstâncias, são sempre gravemente ilícitos, por motivo do seu objeto”. O mesmo Concílio Vaticano II, no quadro do devido respeito pela pessoa humana, oferece uma ampla exemplificação de tais atos. (*Veritatis Splendor*, 80)

Diante destas listas vê-se a insistência em declarar as ações que realmente separam o homem de sua finalidade última. Note-se que a fonte do pecado para todo homem é o desconhecimento de Deus. Como a dizer que sem consciência não existe pecado. Se a falta do conhecimento de Deus leva ao pecado, o conhecimento equivocado de Deus também tem o mesmo resultado. Portanto, o que torna incapaz de conhecer a Deus não é ter o contato ou não com a revelação objetiva, mas a recusa voluntária de sua graça, seja pela não vontade de vê-lo nas criaturas, seja pela criação de uma ideia equivocada a respeito de Deus.

Em síntese, a definição do ato moral possibilitou separá-lo de suas circunstâncias externas. Sai de cena a discussão se está certo ou errado, se pode ou não pode, para o definir se uma ação é boa ou má. Esta análise foi importante porque é um caminho para superar uma leitura minimalista da moral e dos ensinamentos de Paulo, como se ele estivesse preocupado em sair de uma lei antiga que prescrevia comportamentos detalhados para uma lei de Jesus com o detalhamento de comportamentos. Na verdade, diante do exposto, o desejo de Paulo parece ir muito além de prescrever ações exteriores. Ele não quer dar detalhes do comportamento do seguidor de Cristo, mas quer ensinar que existem comportamentos contrários ao dom de Deus. Dom recebido e dom esperado.

Conclusão

A proposta da pesquisa foi realizar uma leitura ética de Paulo mediante um instrumento mais adequado para chegar aos fundamentos da moral paulina presentes na perícopre Rm 1,1-32. Durante o percurso surgiram algumas conclusões que apontam na direção de uma visão integradora da moral paulina. Embora seja comum dividir os escritos paulinos, inclusive a Carta aos Romanos, em uma parte dogmática e outra parte moral, constatou-se que existe uma unidade de conceito entre o ensino doutrinário e o ensino normativo. Todavia, as cartas paulinas seguem uma estrutura verbal em suas duas partes: a primeira, pauta-se pelo uso do *indicativo* (demonstrando o que era, o que é e o que será), e a segunda, pelo emprego do *imperativo* (demonstrando o que viver e praticar em Cristo Jesus, como consequência da conversão, do batismo e da vida de fé).

O estudo do contexto cultural de Paulo manifestou que a influência helênica da formação paulina, em especial na sua expressão estoica, não fez de Paulo um defensor das ideias estoicas. Houve mais do que uma simples repetição. Paulo é, na realidade, um criador de novas terminologias, ressignificando muitas coisas a partir de sua experiência com Jesus Cristo. Decerto, ele serviu-se das expressões e noções presentes no vocabulário helênico, mas integrou-os com os valores oriundos da revelação. Neste sentido, ele usa os termos imprimindo-lhes um novo significado, com base na sua fonte de vida nova que é Cristo. Ademais, seria possível dizer que ele amplia os significados, visto que não descartava o que havia de bom nas culturas com as quais teve contato e das quais obteve sua formação. Ele não cria um novo sistema moral, mas mostra os caminhos de uma vida plena.

O apóstolo Paulo dirigiu-se aos romanos num contexto de evangelização e não num cenário de dissertação acadêmica. Sua preocupação era anunciar o evangelho que ele identificava com o anúncio da pessoa de Jesus. Por isso, a sua meta é fazer valer a

novidade de Cristo que justifica pela fé e não pela lei. Contrapõe a execução exterior da lei à transformação interior realizada pelo dom da fé. Sem excluir a necessidade de atitudes externas, ele coloca como fundamento a coerência do comportamento externo com o dom recebido. Sendo assim, não é a execução da lei que faz merecer a justiça, mas o dom da fé recebido é que faz o ser humano capaz de tornar vivas as obras da lei.

Dependendo do modo de entender a ética, ou seja, dependendo do sistema ético adotado, torna-se mais ou menos difícil estabelecer o diálogo do ensinamento de Paulo com a sociedade moderna. A noção hodierna de lei e de direitos sofre uma evolução de significados numa linha kantiana e positivista, além da influência do subjetivismo e do relativismo. Neste contexto, a ideia de uma lei natural é vista como se fosse a imposição de regras por parte de uma vontade eterna arbitrária. No entanto, vê-se que Paulo pensa uma lei natural como a realização plena do ser humano em conformidade com o homem por excelência que é Cristo. Visão que se coaduna com a ética das virtudes.

Além disso, uma leitura de Paulo que busque analisar os fundamentos da moralidade cristã está vinculada a um critério básico dos estudos teológicos que é a relação com o Magistério da Igreja. Partindo deste princípio, foi possível encontrar no primeiro capítulo de romanos a base para a classificação de atos que não se adequam à realização plena do ser humano, como criatura destinada à herança devida à sua filiação divina adotiva. Uma vez que a fé é um dom capacitante para obras concretas, Paulo descreve alguns comportamentos que são contrários a este dom, chamados pelo Magistério como atos intrinsecamente maus.

Nesta linha de raciocínio, o sistema moral que mais se adequa ao conteúdo do ensinamento de Paulo em linha de continuidade com a evolução homogênea do conhecimento teológico é o que pressupõe um fim último o qual esteja além do ser humano. Tal sistema é o chamado de ética da primeira pessoa em chave aristotélico-tomista. Deveras, todos os outros sistemas de terceira pessoa partem da existência de um legislador externo, porém, o

apóstolo ensina que a lei não é capaz de produzir o bem porque a origem do bem é o Espírito que age no coração do homem. Logo, a nova lei parte da primeira pessoa, do sujeito que age.

O entendimento de Paulo, posterior ao Concílio de Trento (séc. XVI), sofreu as consequências de um sistema moral mais voltado para o voluntarismo. A partir das teses de Duns Scotus e de Guilherme de Ockham, formou-se um pensamento ético próximo do direito. O comportamento mais correto seria o comportamento conforme à legislação e a virtude seria um hábito que facilitaria cumprir as exigências da lei. Haveria, um conflito constante entre a expressão da vontade divina, a lei, e a liberdade humana. Em decorrência dessa perspectiva conceitual, ressaltava-se a necessidade da luta constante para cumprir o que Deus ordena, em lugar de enfatizar o poder da graça de Deus e a gratuidade do dom que capacita o ser humano.

A visão de Tomás de Aquino voltava-se mais para a graça e para o dom recebido. Seu interesse maior era mostrar como que essa graça daria ao ser humano a capacidade de realizar atos sobrenaturais, que estão acima de sua natureza, mas para os quais é direcionado desde a criação. À vista disso, o foco em Tomás de Aquino foi menos na execução de obras externas e mais na realidade interior que impulsiona e acompanha cada ser humano para realizar em si a bondade para a qual é chamado.

Sob este ponto de vista, a leitura do primeiro capítulo da Carta aos Romanos (Rm 1,1-32) ganha novos horizontes, visto que Paulo propõe uma graça que santifica sem o cumprimento da lei antiga. Ele inaugura uma ética cristã como resultado da aceitação do dom e não como um conjunto de normas para se tornar digno de um pagamento ou de uma recompensa. Assim, é a graça que torna bom o homem que a recebe e é a mesma graça que produz no homem que a pratica o crescimento na virtude e a consecução do seu fim último na razão de mérito. Mérito, entendido como algo que é superior ao ser humano em continuidade da mesma graça, não como algo devido a alguém porque executou exteriormente as normas de uma lei.

A interpretação da perícopre Rm 1,1-32 sob a perspectiva da ética das virtudes possibilita um diálogo com a cultura moderna a partir de conceitos atuais. Com efeito, a noção de antropologia filial trouxe a possibilidade de dialogar com a antropologia personalista e fenomenológica. Existe a possibilidade do ser humano construir a si mesmo, não à revelia, mas porque é destinado a ter uma vida de filho no filho. Ou seja, o ser humano por excelência, Jesus, não é só o modelo de ser humano, mas é por sua graça que o ser humano se desenvolve numa realização unitária. Deste modo, o sujeito moral chamado a praticar o bem e a evitar o mal é o ser humano criado e remido, como Paulo realça em Rm 7,14-24.

Outrossim, a visão da ética política incorpora o discurso do apóstolo no debate atual que prioriza uma ação do cristão inserido na realidade das coisas terrenas. O compromisso de anunciar o evangelho não acontece na teoria, pelo contrário, o próprio evangelho é o anúncio do Filho de Deus encarnado. E cada ser humano que recebe o dom da fé é chamado a colaborar na sua transmissão para os demais, principalmente pelo testemunho de vida. Sem ser alguém limitado à mera execução da vontade de outro, mas como alguém que escolhe ativamente o que julga ser o melhor para o crescimento do reino de Deus em conformidade com o objetivo que é a realização plena do ser humano.

Esta abertura ao transcendente vai ao encontro da definição de saúde atualmente difundida, a saber, um estado de pleno bem-estar social, mental, físico e espiritual, que visa o ser humano por inteiro: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23). Ao postular a possibilidade de todo ser humano chegar ao conhecimento de Deus, o apóstolo entra em diálogo com a sociedade pós-moderna e oferece-lhe o caminho de completude que o ser humano busca, depois de ter testado todas as outras possibilidades de sentido para a própria vida.

Por fim, o apóstolo Paulo apresenta de modo concreto uma série de comportamentos incapazes de se adequar ao fim último do homem. Como não procedem do dom da fé, do conhecimento de Deus, também não são aptos para realizar o desenvolvimento in-

tegral do ser humano. Não são um caminho apto para conduzir ao reino de Deus. No vocabulário comum se referem àquelas ações que trazem em si um sentido moralmente condenatório, independente do peso que cada época dê a estas ações, julgando-as dignas de punições mais ou menos graves. Afinal, mesmo que sejam mais toleradas em uma determinada época, nunca foram propostas como modelo de comportamento virtuoso, nem foram consideradas boas as pessoas por terem praticado estas ações.

Referências bibliográficas

- ABBÀ, Giuseppe. **Quale impostazione per la filosofia morale?** Roma: LAS, 1996.
- ALETTI, Jean-Noël. **La lettera ai romani e la giustizia di Dio.** Roma: Edizioni Borla, 1997.
- AMESTI, Catalina Vial de; POZO, Ignacio Serrano del. La respuesta humana al don divino en el Comentario a la Carta a los Romanos de Tomás de Aquino y Martín Lutero. **Studium. Filosofía y Teología**, v 24, n. 48, p. 171-194, 2021. Doi: <https://doi.org/10.53439/stdfy48.24.2021.171-194>
- ARISTOTELE. **Ética Nicomachea**, Milano: Bompiani, 2024.
- BARBAGLIO, Giuseppe. **Il pensare dell’apostolo Paolo.** Bologna: EDB, 2004.
- BENTO XVI. **Deus Caritas est.** São Paulo: Paulinas, 2006.
- BORING, Maynard Eugene. **Introdução ao Novo Testamento.** Questões Introdutórias do Novo Testamento e Escritos Paulinos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2016, 1 v.
- BRUCE, Frederick Fyvie. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia.** São Paulo: Shedd Publicações, 2003.
- CHAGAS, Antonio Marcos; GONZAGA, Waldecir. **Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Dei Verbum:** constituição dogmática sobre a revelação divina. São Paulo: Loyola, 2001. (Compêndio do Vaticano II).
- CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes:** Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno. São Paulo: Loyola, 2001. (Compêndio do Vaticano II).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, **L’antropologia della teologia morale secondo L’enciclica “Veritatis Splendor”**, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003
- COUTINHO, Vitor. A vida nova em Cristo. A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo. **Humanística e Teologia**, v. 32, n. 1, p. 113-158, 2011. Doi: <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.2011.8517>
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FABRIS, Rinaldo. **Paulo: apóstolo dos gentios**, 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FELBER, Stefan. Habakuks “Meisterspruch”: Hab 2,4 in Exegese, Theologie und Übersetzung. In: **Jahrbuch für evangelikale Theologie 29** (2015), p. 21-34.
- FITZMYER, Joseph Augustine. A Carta aos Romanos. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Ed.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo.** Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 515-526.

FITZMYER, Joseph Augustine. **Paolo**. Vita, viaggi, teologia. Brescia: Queriniana, 2008.

FUMAGALLI, Aristide. **Dove c'è lo Spirito. Fondamenti biblici della Teologia morale**. Bologna: EDB, 2020.

JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**: carta encíclica sobre a relação entre fé e razão. São Paulo: Paulinas, 1998.

GERARDI, Renzo. **Storia della morale**. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere. Bologna: EDB, 2012.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, Waldecir. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da; SILVA, Valmor (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, Waldecir. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Wellington Cristiano. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024 Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; SILVA, Ygor Almeida de Carvalho. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos. **Revista Kerygma**, v. 15, n. 2, p. 9-31, jul./dez. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. A vida no Espírito: Rm 8,1-13 à Luz da Análise Retórica Semítica. **Estudos Bíblicos**, v. 37, n. 144, p 341-355, jul./dez. 2021. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i144.360>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Ygor Almeida de Carvalho. Um vaso para honra e outro para desonra: a eleição divina em Rm 9,19-29. **Fronteiras**, v. 4, n. 1, p. 201-230, jan./jun. 2021. Doi: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2021.v4n1.p201-230>

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões

de Salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas**, vol. 48, n. 110, p. 248-267, jul./dez. 2021. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteeo.v48n110.a04>

GONZAGA, Waldecir. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da ‘Laudato si’ e Rm 8,22. **Ephata**, v. 4, n. 1, p. 99-125, 2022. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GONZAGA, Waldecir. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. **Perspectiva Teológica**, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>

GONZAGA, Waldecir; CHAGAS, Antônio Marcos. O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo. **QOL 92** (Revista Bíblica Mexicana), mayo-agosto. 2023, p. 57-88. Doi: <https://pontificia.edu.mx/qol-92/>

GONZAGA, Waldecir; CARDOSO JÚNIOR, José Vanol Lourenço. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-67. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-01>

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-04>

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-07>

GONZAGA, Waldecir; José Rodrigues da Silva Filho. Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da **Análise Retórica Bíblica Semítica**. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 125-160.

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Péricles Filipiak da. Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 145-160. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-05>

GONZAGA, Waldecir; Doaldo Ferreira Belem. *O desenvolvimento das notae unitatis: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6*. **Fronteiras**, Recife, v. 7, n. 1, p. 149-172, jan./jun., 2024. Doi: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2024.v7n1.p149-172>

GONZAGA, Waldecir; Gabriel Silva Ribeiro. Unidade, alteridade e diversidade em Gl 3,26-29: Somos um em Cristo Jesus. **RECFiT**, Ecuador, 2(4), 2025, p. 40-56. Doi: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n4.80>

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA,

- Waldecir. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>
- GONZAGA, Waldecir; LIMA, André Pereira. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-76. Doi do capítulo: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>
- GONZAGA, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, Diogo Palau. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>
- GONZAGA, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.
- HUNN, Debbie. Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul? In: *Journal for the Stud of the Old Testament*. vol.34.2 (2009), p. 219-239.
- JOÃO PAULO II. **Dominum et vivificantem**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- JOÃO PAULO II. **Veritatis Splendor**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 1999. JOSEFO, F. **História dos Hebreus**. São Paulo: Clube de Autores, 2009.
- LIMA, André Pereira; GONZAGA, Waldecir. **A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento. ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23)**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.
- LOPES, Jean Richard. A misericórdia na Carta aos Romanos: o fundamento da história da salvação e da ética cristã. *Revista de Cultura Teológica*, v. 24, n. 88, p. 244-272, jul./dez. 2016. Doi: <https://doi.org/10.19176/rct.i88.30933>
- LÓPEZ BARRIO, Mario. “Il giusto vivrà mediante la fede”. *L’AT nella lettera ai Romani*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2017.
- LUTERO, Martinho. **D. Martin Luthers Werke**: Kritische Gesamtausgabe (WA). Weimar: Hermann Böhlau, 1883–2009.
- MALINE, Bruce John; PILCH, John Joseph. **Social-Science Commentary on the Letters of Paul**. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- MAZZAROLO, Isidoro. A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo. *Theologica Xaveriana*, n. 188, p. 1-24, 2019. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.ihpap>
- MEEKS, Wayne Atherton. **As origens da moralidade cristã**: os dois primeiros séculos. São Paulo: Paulus, 1997.
- MELINA, Livio; NORIEGA, José; PÉREZ-SOBA, Juan José. **Camminare nella Luce dell’Amore**. I fondamenti della morale cristiana. 3. ed. Siena: Edizioni Cantagalli, 2008.

- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo de Tarso: história de um apóstolo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- NASCIMENTO, Ilderlândio Assis de Andrade. **O discurso citado na carta de Paulo aos Romanos**. 2019. 286 p. Monografia (Especialização em Linguística) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso. Princípios e Procedimentos**, 6. ed. Campinas: Editora Pontes, 2013.
- PAULO VI, Discurso de Paulo VI no encerramento do Concílio Vaticano II. In: CONCÍLIO VATICANO II, **Compêndio do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2001.
- PAULO VI, **Populorum progressio**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, **Bíblia e Moral**. Raízes Bíblicas do Agir Cristão. São Paulo: Paulinas, 2009.
- PENA, Abel do Nascimento. De Tarso da Cilícia à Roma imperial: a educação de Saulo. In: PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões; RAMOS, José Augusto. (Coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, 29-44.
- PINCKAERS, Servais. **The Sources of Christian Ethics**. 3. ed. Washington: The Catholic University of America Press, 1995.
- PITTA, Antonio. **Giustificati per grazia**. La giustificazione nelle lettere di Paolo. Brescia: Queriniana, 2018.
- RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RIBEIRO, Reyth da Cunha. **A influência helenística na vida, obra e teologia do Apóstolo Paulo**. 2015. 63 p. Monografia (Especialização em Teologia) – Faculdade de Teologia, Faculdades Est, São Leopoldo, 2015.
- RHONHEIMER, Martin. **La prospettiva della morale**. Fondamenti dell'etica filosofica. 2. ed. Roma: Armando Editore, 2006.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel; BELLOCQ, Arturo José. **Ética General**. 7. ed. Pamplona: Eunsa, 2014.
- SANTOS FILHO, Jivaldo dos; GONZAGA, Waldecir. **O Espírito e a filiação cristã: a antropologia pneumatológica de Paulo na Carta aos Romanos**. Petrópolis, RJ: Vozes; Editora PUC-Rio, 2021.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. **El testimonio moral del Nuevo Testamento**. Madrid – Mexico: Ediciones Rialp, 1965.
- SCHNELLE, Udo. **Paulo: vida e pensamento**. São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA FILHO, José Rodrigues; GONZAGA, Waldecir. Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29), 223 p., Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

SOLDA, Dimas; GONZAGA, Waldecir. **Carta aos Colossenses: Estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

SPAEMANN, Robert. **Felicidad y benevolencia**. Madrid: Rialp, 1991.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica**. Vol. II, III, V, VI. Tradução de Alexandre Corrêa. São Paulo: Loyola, 2003. (Edição bilingue latim-português).

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Epístola aos Romanos**. Trad. Salvador Abascal. São Paulo: Paulus, 1982.

TREMBLAY, Réal. **Una antropologia filiale: cosa significa?** In: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, **L'antropologia della teologia morale secondo L'enciclica "Veritatis Splendor"**, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003, 57-72.

ULLOA, Boris Agustín Nef; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. **Perspectiva Teológica**, v. 48, n. 3, p. 583-604, set./dez. 2016. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v48n3p583-604/2016>

WEBER, Robert; GRYSON, Roger (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

VIRGILIO, G. de. **Bibbia e teologia morale: Paradigmi ermeneutici per il dialogo interdisciplinare**. Roma: Edizioni Santa Croce, 2015.

A presente obra oferece uma análise da temática “Fundamentos e conteúdos da ética paulina em Rm 1,1-32”, como indicado em seu título. A Carta aos Romanos é uma das sete cartas do corpus paulino que são consideradas autenticamente paulinas ou protopaulinas (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1Tessalonicenses, Filemon), além das três cartas deuteropaulinas (Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses) e das três cartas pastorais ou tritopaulinas (1-2Timóteo e Tito); algumas também trazem outras nomenclaturas: quatro delas são chamadas de cartas da prisão/cárcere, por trazerem alguma menção ao fato de Paulo estar em prisão (Filipenses, Filemon, Efésios e Colossenses), e quatro são chamadas de cartas pessoais, por serem dirigidas a nome de pessoas e não de comunidades (Filemon, 1-2Timóteo e Tito). Romanos é a maior e a primeira carta do epistolário paulino, na ordem do cânon do NT e não de escrita, sendo também chamada de Carta Magna ou Suma Teológica de Paulo. Seu valor e grandeza são incomparáveis. Entre os temas tratados por Paulo está o das “perspectivas ético-morais”, objeto de estudo desta pesquisa e obra, que, além de introdução e conclusão, conta com três capítulos: 1) Características e influências na vida e formação de Paulo: formação helênica, influência estoica e Paulo escritor; 2) Perspectivas morais e ética paulina: especificidade da moral cristã, figuras de ética, o conteúdo do bem humano na ética grega e o pensamento moral de Tomás de Aquino; 3) Rm 1,1-32 sob a perspectiva da ética das virtudes: antropologia filial e sujeito moral, ética política e autonomia da moral na fé, abertura ao transcendente e possibilidade do conhecimento de Deus e os atos intrinsecamente maus. No final de tudo, também oferece as referências bibliográficas, indicando as fontes, mais igualmente material para futuras pesquisas.

Os autores

LETRAPITAL

PPG
TEOLOGIA
PUC-Rio

ISBN 978-65-5252-288-7



9 786552 522887