

Scott Normand Brodeur

DESLOCAMENTOS HERMENÊUTICOS

A hermenêutica entre a Teologia e a Filosofia



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO

Degislando Nóbrega de Lima
Maria Aparecida Rodrigues Abrão
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (Orgs.)



A presente obra compõe-se de um conjunto de textos em sua totalidade, apresentados sob a forma de Conferências Universitárias, pelo Prof. Dr. Scott Normand Brodeur SJ, aos professores e estudantes de Filosofia e Teologia. As contribuições aqui presentes tratam de exercícios hermenêuticos no encontro de duas tradições, de dois modos de acessar e interpretar os textos, quais sejam, as tradições da filosofia e da teologia, dos gregos e aquela a partir do advento do Cristianismo. Um encontro de duas tradições e de dois modos de explicitar a verdade podem, à primeira vista, expressar uma tentativa de unificar opostos, entretanto, os textos aqui disponibilizados mostraram que, em verdade, estas duas tradições e estes dois exercícios de pensar a verdade são complementares, tal como irmãs que, desejando realizar o melhor trabalho na busca pela verdade, parecem ser opostas, porém apenas se assemelham. As leituras e discussões que compõem o todo da obra, assumem os temas da hermenêutica na pluralidade de seus encontros, de seus pontos de partida, e de suas possíveis meta-narrativas, numa única exigência de que o rigor metodológico, o trato com as fontes e a compreensibilidade de temas complexos se explicitem aos mais diversos tipos de leitores. E, neste exercício hermenêutico, Scott Brodeur SJ proporciona a todos os leitores o deslocamento da hermenêutica numa perspectiva que conduzirá Aristóteles a São Paulo, fazendo o primeiro o guia do segundo, e este, São Paulo, o Arauto, o Medianeiro privilegiado na interpretação da Verdade.



editora fi
www.editorafi.org



DESLOCAMENTOS HERMENÊUTICOS



-
- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Scott Normand Brodeur

DESLOCAMENTOS HERMENÊUTICOS:

A hermenêutica entre a Teologia e a Filosofia

Degislando Nóbrega de Lima
Maria Aparecida Rodrigues Abrão
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa
(Orgs.)

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Capa e diagramação: Lucas Fontella Margoni
Arte de capa: witchoria - www.witchoria.com
Revisão Prof. Fernando Castim



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 72

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BRODEUR, Scott Normand.

Deslocamentos hermenêuticos: a hermenêutica entre a teologia e a filosofia [recurso eletrônico] / Scott Normand Brodeur — Organizado por Degislando Nóbrega de Lima; Maria Aparecida Rodrigues Abrão; Danilo Vaz-Curado R. M. Costa -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

126 p.

ISBN - 978-85-5696-131-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Teologia. 3. Religião. 4. Bíblia. 5. Novo Testamento. 6. Hermenêutica.
I. Título. II Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

PREFÁCIO

A presente obra compõe-se de um conjunto de textos em sua totalidade, apresentados sob a forma de Conferências Universitárias, pelo Prof. Dr. Scott Normand Brodeur SJ, aos professores e estudantes de Filosofia e Teologia, no âmbito da relação entre a Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP, através do Instituto Dom Luciano Mendes de Almeida SJ, e a Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma/PUG, para a formação em vista da excelência de seus estudantes de Filosofia e Teologia.

O autor que apresentamos ao público brasileiro através do presente livro fez sua formação em Filosofia no reconhecido *Centre Sèvres*, em Paris, na França, nos anos de 1982-1984, em seguida fez sua licença em Sagrada Escritura, equivalente ao nosso mestrado, no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, e seu Doutorado em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Realizou estudos ainda no Boston College, St. Meinrad School of Theology e Weston School of Theology, Cambridge.

O Prof. Dr. Scott Normand Brodeur, reconhecido exegeta Bíblico do Novo Testamento, Professor de Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, vem visitando frequentemente a Universidade Católica de Pernambuco, especialmente nos anos de 2014 e 2015, quando proferiu as conferências agora publicadas.

As contribuições aqui presentes tratam de exercícios hermenêuticos no encontro de duas tradições, de dois modos de acessar e interpretar os textos, quais sejam, as tradições da filosofia e da teologia, dos gregos e aquela a partir do advento do Cristianismo.

Um encontro de duas tradições e de dois modos de explicitar a verdade podem, à primeira vista, expressar uma tentativa de unificar opostos, entretanto, os textos aqui disponibilizados mostraram que, em verdade, estas duas tradições e estes dois exercícios de pensar a verdade são complementares, tal como irmãs que, desejando realizar o melhor trabalho na

busca pela verdade, parecem ser opostas, porém apenas se assemelham.

As leituras e discussões que compõem o todo da obra, assumem os temas da hermenêutica na pluralidade de seus encontros, de seus pontos de partida, e de suas possíveis meta-narrativas, numa única exigência de que o rigor metodológico, o trato com as fontes e a compreensibilidade de temas complexos se explicitem aos mais diversos tipos de leitores.

E, neste exercício hermenêutico, Scott Brodeur SJ proporciona a todos os leitores o deslocamento da hermenêutica numa perspectiva que conduzirá Aristóteles a São Paulo, fazendo o primeiro o guia do segundo, e este, São Paulo, o Arauto, o Medianeiro privilegiado na interpretação da Verdade.

Optamos, algumas vezes, por incluir textos nos originais, de modo a permitir que os leitores não versados na língua portuguesa, também possam conferir o vigor hermenêutico de algumas das conferências proferidas pelo autor, e convertidas em artigos do presente livro.

Por fim, gostaríamos de agradecer à UNICAP e à PUG pela oportunidade da presença do Prof. Scott Brodeur entre nós, e à Editora FI na pessoa dos editores Agemir Bavaresco e Lucas Margoni, pelo acolhimento na Coleção Filosofia e Interdisciplinariedade. E como não poderia ser diverso, nosso mais profundo agradecimento ao Prof. Scott Brodeur pelos textos, as conferências e os horizontes que se abrem a cada visita sua a nossa Universidade Católica de Pernambuco.

*Os organizadores
Recife, dia de Santo Estevão, mártir.*

SUMÁRIO

A DISPOSITIO TÍPICA DAS CARTAS PAULINAS TESE E PROBATIO SEGUNDO O ENSINAMENTO DE ARISTÓTELES	11
EVANGELHO DE DEUS, RETÓRICA DE PAULO, IGREJA DE ROMA PALAVRA DE SALVAÇÃO, TAMBÉM, PARA “OS NOSSOS CORAÇÕES” (RM 5,5)	33
THE AKRATES OF ROM 7,14-21 THE APOSTLE PAUL’S CREATIVE USE OF A COMMON PHILOSOPHICAL TOPOS	55
O AKRATES DE ROMANOS 7, 14-21 O USO CRIATIVO PELO APÓSTOLO PAULO DE UM TOPOS FILOSÓFICO COMUM	75
FIGLI DI DIO E DISCENDENZA DI ABRAMO (GAL 3,23–4,7 E RM 8,14-17)	95
FILHOS DE DEUS E DESCENDÊNCIA DE ABRAÃO (CF. GL 3,23-4,7 E RM 8,14-17)	111

A *DISPOSITIO* TÍPICA DAS CARTAS PAULINAS: Tese e *probatio* segundo o ensinamento de Aristóteles*

Introdução

Desejo agradecer ao coordenador do curso de Filosofia da vossa bela universidade pelo cordial convite feito a mim, para proferir esta conferência hoje. Não obstante o fato de que eu tenha concluído os meus estudos de filosofia há mais de trinta anos no Centre Sèvres de Paris, (a mesma faculdade da Companhia de Jesus onde estudou o vosso reitor, Pe. Pedro Rubens), para mim, é sempre uma alegria retomar em mãos um texto clássico como a *Retórica* de Aristóteles.

A minha exposição está dividida em três momentos – o primeiro indício de que se segue uma abordagem antiga e clássica! No primeiro momento, para compreender melhor a riqueza cultural do Apóstolo das *gentes*, consideramos os seus três mundos. No segundo momento, examinamos a exposição típica das Cartas Paulinas: tese e *probatio*, segundo o ensinamento de Aristóteles. Com o auxílio de uma brevíssima citação da *Retórica* de Aristóteles como texto base, estaremos em condições de apreciar melhor a contribuição insubstituível do helenismo, na difusão do Evangelho de Deus no primeiro século depois de Cristo. Enfim, chegaremos ao terceiro ponto: uma breve consideração da Carta aos Romanos como exemplo típico da *dispositio* aristotélica. Iniciemos o nosso estudo com uma consideração da formação intelectual e da identidade cultural de Paulo de Tarso.

* Conferência pronunciada na Universidade Católica de Pernambuco ao Curso de Filosofia no ano de 2014. Tradução: Franklin Alves Pereira, sj, revisão: Antonio Ronilson Braga de Souza, sj.

1. O Apóstolo Paulo, homem de três culturas

Paulo foi definido por a A. Deissmann “um cosmopolita”. Na realidade, na sua pessoa e na sua obra, entrecruzam-SE três mundos e três culturas: 1) Hebreu, por nascimento e religião, ele 2) se exprime na língua e nas formas do helenismo; 3) é um cidadão romano que se enquadra lealmente no quadro político-administrativo do império¹. R. Wallace e W. Williams preferem falar de três níveis culturais fundamentais. Segundo eles, uma cultura não exclui a outra, e Paulo participa das três ao mesmo tempo. A identidade do Apóstolo é o resultado de uma construção complexa, baseada sobre a sua cultura nativa, alimentada da multiforme cultura helenística que dominava todo o Oriente e da cultura emanada e difusa pelo poder dominante: Roma. Paulo era hebreu, helenista e romano.

1.1 *O hebraísmo*

O hebraísmo assinala-o indelevelmente desde o nascimento²: “*Sou um hebreu de Tarso da Cilícia*” (At 21,39), declara ao tribuno romano que lhe pergunta no momento da sua prisão rumo à Jerusalém, indicando, assim, pertencer à diáspora hebraica dispersa no mundo helenizado. Diante dos detratores de Corinto, que lhe contestam a autoridade apostólica, ele reivindica polemicamente a própria ascendência hebraica: “*São esses hebreus?*”

¹Para uma ótima apresentação destas três dimensões do Apóstolo, veja-se R. WALLACE – W. WILLIAMS, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, London 1998; C.J. ROETZEL, *The World that Shaped the NT*, Louisville 1985, 2002²; F. BIANCHINI, “Alla ricerca dell’identità dell’apostolo Paolo”, 45-53.

² Para uma relação entre Paulo e o Judaísmo do Século I, cfr. G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993; R. PENNA, “Un fariseo del Secolo I. Paolo di Tarso”, *Ricerche Storico-Bibliche* (1999) 65-88; A. PITTA, “Paolo e il giudaismo farisaico”, *Ricerche Storico-Bibliche* (1999) 89-108; C. TALBERT, “Paul, Judaism and the Revisionists”, *CBQ* 63 (2001) 1-22; J.-N. ALETTI, “Où en sont les études sur S. Paul ? Enjeux et propositions”, *Recherche de Science Religieuse* 90/3 (2002) 339-343.

Também eu. São israelitas? Também eu. São da estirpe de Abraão? Também eu? (2Cor 11,22). “*Circunciso no oitavo dia, da estirpe de Israel, da tribo de Benjamin, hebreu dos hebreus, fariseu segundo a lei*” (Fil 3,5-6). Assim, aos filipenses, percorreM tais palavras, para ressaltar o novo estado no qual se encontra depois de ter sido assinalado por Cristo.

Os fariseus consideram simples o modo deles de viver, não fazendo nenhuma concessão à sua fragilidade. Seguem o que a sua doutrina escolheu e transmitem como bom, dando a máxima importância àqueles ordenamentos que consideram adaptados e ditados por eles. Tem respeito e consideração pelos seus anciãos e não ousam contradizer a proposta deles. Sustentam que cada coisa é governada pelo Destino, mas não vetam à vontade humana de fazer o quanto está em seu poder, sendo prazeroso a Deus que se realizasse uma fusão: que o desejo do homem, com a sua virtude e o seu vício, fosse admitido na câmara do conselho do Destino. Creem na imortalidade da alma, e que sob a terra existam recompensas e punições para os homens: a virtude ou vício; eterno castigo é a sorte das almas cativas, enquanto as almas boas recebem um fácil acesso para uma nova vida. Por causa desses (ensinamentos) há um real e extremamente considerável influxo junto ao povo; e todas as orações e os sagrados ritos do culto divino são seguidos conforme suas disposições. A prática dos seus altíssimos ideais seja no mundo do viver, seja no dos pensamentos, é o eminente tributo que os habitantes das cidades pagam à excelência dos Fariseus³.

Na Carta aos Romanos, há uma lúcida consciência teológica de pertencer por nascimento ao povo chamado por Deus para um plano de salvação a favor de toda a humanidade: “*Desejo ser eu mesmo maldito por Deus, separado por Cristo para os meus irmãos da minha estirpe que são israelitas e que possuem a adoção de filhos, a glória, a aliança, a lei, o culto, as promessas, os patriarcas e dos quais nasceu Cristo segundo a carne*” (Rm 9,3-5). Em um momento, surge o orgulho separatista “*por natureza sou hebreu e não como os gentios*

³ G. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, Libro XVIII, 12-15.

pecadores” (Gal 2,15). Enquanto sentindo-se radicalmente convertido a Cristo, Paulo vive em um clima espiritual hebraico: quando fixa data de término de tempo, fá-lo em termos do calendário hebraico (cfr. 1 Cor 16,8); duas vezes os Atos o apresentam empenhado no voto de nazirato (cfr. At 18,18; 21,17-26). A Bíblia é o seu livro (isto é, a LXX), que ele usa e trata à maneira dos rabinos, seguindo-lhes no método de leitura e interpretação⁴. Os Atos contêm a notícia do seu crescimento em Jerusalém e da sua formação “*na escola de Gamaliel*” (At 22,3) em conformidade às mais rígidas normas da *lei* dos pais. Ele deve à tradição hebraica, também, ter aprendido uma profissão, por motivos éticos de ordem utilitarista, no caso de Paulo, era aquele de ‘fabricante de tendas’ (termo genérico que permite diversas interpretações): tecelão de pele de cabra de vários tipos, utilizada para fazer tecidos ásperos para diversos usos, como o cilício (assim chamado porque procedente da Cilícia, de onde vinha confeccionado) ou trabalhador de peles e couros, utilizados para fabricar tendas para vários fins⁵. Este hebreu era de Tarso, uma “*não obscura cidade da Cilícia*” (At 21,39), como ele mesmo com prazer o definia. Tarso, sob o rio Cidno, estava, naquele tempo, no apogeu do seu esplendor de cidade helenística e cosmopolita.

⁴ Por exemplo *midrash* (cfr. 1Cor 10,1-10) e *gezerah shawah* (cfr. Gal 3,10-14; Rom 4,3-8; 9,25-28). O primeiro descreve todo o tipo de pesquisa acerca da Escritura, enquanto o segundo é uma das regras de interpretação para dois passos da Escritura que tem um ou mais termos em comum.

⁵ “Scholars have usually accepted the evidence of Acts that Paul’s trade was tentmaking but have gone on to debate whether Paul’s trade involved making tents from goats’ hair, linen, or leather. The first two options are more likely if, as is usually assumed, Paul learned his trade at home while a boy, as I argued previously, for goats’ hair, that is, *cilicium*, would connect his trade to his province of Cilicia, whereas linen would, too, since it was a principal commodity of his hometown of Tarsus. But this connection with Tarsus does not work for Aquila and Priscilla, Paul’s fellow tentmakers, since Aquila at least was from Pontus (Acts 18:2), and it would not work for Paul either, if he learned his trade after leaving Tarsus, as I will argue below. There are still advocates of Paul’s trade as involving weaving, but the view that Paul made tents from leather, not to mention other leather products, remains—correctly, in my view—the dominant one” (R.F. HOCK, “The Problem of Paul’s Social Class”, in *Paul’s World*, 10).

Em suma, a identidade hebraica de Paulo constitui o húmus principal no qual germinam todos os seus *insights* sobre a figura, missão e sobre o reino de Jesus Messias⁶.

1.2 *O helenismo*

Todo o quadro da sua atividade coloca-se em um ambiente cultural helenista⁷. Tarso era uma das “pátrias” do estoicismo: Paulo teve certamente a oportunidade de conhecer esse tipo de pensamento e dele assimilou certos traços  ticos, como o ideal de autossuficiência, *autarqueia* cfr. Fil 4,11; 2Cor 9,8; 1Tm 6,6); do domínio de si *Enkrateia*, cfr. 1Cor 7,9; 9,25; Gal 5,23); e alguns conceitos filosófico-religiosos, como a transparência de Deus no mundo (cfr. Rm 1,19-20). O Tarsiota usa o grego com desenvoltura e de maneira pessoal; n o lhe s o estranhas nem as formas da diatribe, nem as figuras da retórica contempor nea⁸, e se revela linguisticamente criativo. Basta

⁶ “... gli aspetti pi  importanti del pensiero dell’Apostolo che gli derivano dal suo *background* giudaico: il ricorso fondante alle Scritture e la loro interpretazione (con Adamo e Abramo quali personaggi pi  citati), l’enfasi sul monoteismo, la conferma di Israele come popolo eletto da Dio, il riferimento al culto ebraico, la prospettiva morale (soprattutto per ci  che riguarda l’idea di peccato e la lista dei vizi), l’insistenza sulla Legge e sulle opere, il concetto di giustizia (umana e divina), la credenza nel giudizio finale e universale di Dio in connessione con la risurrezione della carne” (F. BIANCHINI, “Alla ricerca dell’identit  dell’apostolo Paolo”, 50).

⁷ Per il rapporto tra l’ebraismo e l’ellenismo nel I secolo vedi E. BICKERMAN, *Der Gott der Makkab er*, Berlin 1937; English trans., *The God of the Maccabees. Studies in the Origin and Meaning of the Maccabean Revolt*, Leiden 1979; V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959, Peabody (MA) 1999; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1968; English trans., *Judaism and Hellenism. Studies of their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, I-II, Philadelphia 1974; J.J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 1985, 2000²; L.I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* Seattle 1998.

⁸ “Anzitutto gi  a una lettura superficiale le sue epistole mostrano una pluralit  di elementi retorici, mentre, a un’analisi pi  approfondita, la conoscenza della retorica e dei suoi procedimenti si rivela essenziale per comprendere il modo di argomentare dell’Apostolo e la coerenza dei suoi testi. Inoltre   necessario considerare che la cultura ellenistica del I secolo era profondamente intrisa di

pensar nos verbos formados com uma ou mais preposições (cfr. Rm 5,20: 8,26; 2Cor 7,4), entre os quais, são típicos os compostos com *su,n* (= con) para indicar a simbiose com colaboradores e amigos na comunicação vital com Cristo na morte, na ressurreição e na glória (cfr. Rm 6,4ss; 8,17, Gal 2,19; Fil 3,10; Ef 2,6; Col 2,12; 3,1ss). Não são raros os casos nos quais os vocábulos em uso na cultura grega contemporânea, vêm escrito sob sua pena para exprimir conteúdos e significados novos, conforme o seu pensamento teológico. Basta pensar na dilatação e transformação semântica por ele empregadas aos termos chave: como carne (*sarx*) e espírito (*pneuma*); pecado (*amartia*) e salvação (*soteria*); amor (*agape*); justiça (*dikaioisune*); liberdade (*eleutheria*) e servidão (*douleia*). Em particular, o seu pensamento apresenta a situação existencial e cultural com a qual está em contato, a ponto que se pode falar para ele de uma verdadeira e própria “inculturação” da fé em contextos diversos daquele hebraico-hierosolimitano no qual nasceu. As duas cartas aos Coríntios e aquelas aos Efésios e aos Colossenses oferecem testemunho de maneira apropriada e convincente.

1.3 A romanidade

O apóstolo se autoapresenta em todas as cartas com o nome latino de Paulo, que trazia, quase certamente, desde o nascimento com aquele nome de Saulo. Os seus pais, com o nome de Saulo, faziam recordação do primeiro rei da tribo de Benjamin. Percebe-se que na Cristofania de Damasco, uma voz misteriosa o chama à maneira hebraica: “*Saulo, Saulo*” (At 9,4). Aos seus olhos, a autoridade do império responde a uma disposição divina: está “*a serviço de Deus para o teu bem*” (Rm 13,4), por isso merece respeito e obediência “*por motivo de consciência*” (Rm 13,5). Segundo o autor dos Atos dos Apóstolos, ele é

retorica [...] In definitiva, per gli interpreti di Paolo si tratta dunque di prendere le mosse nei loro studi dal cuore stesso di quella civiltà, per arrivare, successivamente, a comprendere che tipo di influsso esercitarono sull’Apostolo tutti i diversi elementi presenti in tale contesto culturale” (F. BIANCHINI, “Alla ricerca dell’identità dell’apostolo Paolo”, 48).

confrontado serena e abertamente com pró-cônsules e procuradores romanos em Chipre, Corinto, Cesareia e reivindicou (não uma vez somente), as garantias jurídicas devido a isso, em força do direito de cidadania romana que possuía por nascimento (cfr. At 22,28). Nos seus programas missionários, Roma figura como o vértice, o centro e a base de uma extensa evangelização, que deveria conduzi-lo até a Espanha (cfr. Rm 15,22-24), depois de tanto empenho que fizera na área oriental do Mediterrâneo. Não estamos em condições de estabelecer com segurança, se o grande sonho se tornou realidade – pelo menos nos termos por ele usados como acima citado – mas é muito provável. Em suma, a cidadania romana de Paulo, certamente sustentou e reforçou o universalismo da sua teologia e da sua missão apostólica⁹.

1.4 *Três mundos e três culturas*

Diante da diversidade de planos culturais, como podemos definir a identidade do Apóstolo? Na sua pessoa e na sua obra se entrecruzam três mundos e três culturas: judaísmo, helenismo e romanidade. Paulo participa desses três níveis culturais fundamentais ao mesmo tempo. Sendo um homem cosmopolita e

⁹ “... dobbiamo notare che negli studi recenti, di spiccata indole filosofica, si è andati a sottolineare l’universalismo dell’Apostolo, a fronte di ogni particolarismo di ordine etnico e religioso, facendo derivare questo elemento dalla sua cultura greco-ellenistica. Questo aspetto del pensiero di Paolo è, a nostro avviso, di grande rilevanza e costituisce la novità portata dalla sua figura all’interno della Chiesa primitiva. Egli non solo ha affermato come ‘in Cristo’ non siano più dirimenti le differenze etniche, sessuali, sociali (Gal 3,28) e come il vangelo sia offerto, senza alcuna distinzione, per la salvezza di ogni uomo, chiamato soltanto a credere in Cristo (Rm 1,16-17), ma ha effettivamente vissuto la sua missione con un respiro e un raggio di azione universali. In effetti, è proprio questa l’apertura nei confronti dei diversi popoli che l’impero romano evoca e prospetta, grazie alla rilevante estensione del suo dominio, ed è, secondo noi, penetrata come tale nella mentalità del cittadino di Tarso, il quale, una volta divenuto credente in Cristo, ha pienamente messo a frutto tale portato della sua cultura romana a esclusivo vantaggio dell’annuncio universale del vangelo (cf. Rm 15,17-21)” (F. BIANCHINI, “Alla ricerca dell’identità dell’apostolo Paolo”, 52-53).

“globalizado”¹⁰, o Apóstolo dos *gentios* encontrou a sua razão de ser e a plena síntese dos seus planos culturais no anúncio incansável do senhorio de Jesus Cristo.

2. A *dispositio* típica das cartas paulinas: tese e *probatio* segundo o ensinamento de Aristóteles

Depois deste olhar panorâmico, agora aprofundarei o ambiente helenístico de Paulo, colocando em relevo, sobretudo, seu domínio da língua grega e da retórica clássica. A arte de persuadir um público, seja em modo oral, seja em modo escrito, foi muito apreciado e prestigiado pelos antigos gregos e romanos. A figura do Apóstolo dos gentios nos oferece um belo exemplo do homem de cultura, que habilmente se comunicava com o seu público.

2.1 A retórica grega e a Retórica de Aristóteles

O termo genérico grego: *téchnē rhētorikḗ*, da época de Platão, e depois o termo técnico: *rhētorikḗ*; em Latim: *ars oratoria*, *ars dicendi* (retórica como experiência adquirida) ou *eloquentia* (como habilidade). No coração do patrimônio cultural greco-romano encontra-se – com a filosofia – a arte da retórica.¹¹ Nenhuma outra civilização fora da Europa alcançou o mesmo nível de elaboração e de sistematização nesta matéria. Para os gregos e romanos, a retórica constituía uma verdadeira “metalíngua” que se refletia em várias formas na prática da vida quotidiana, sobretudo na política (por exemplo: a *polis* grega, a república romana etc.). Como técnica, pode-se definir a retórica como a arte da persuasão, isto é, o conjunto de regras e de prescrições utilizadas para persuadir o público seja em modo oral, seja em modo escrito. Nessa relação, não tenho a intenção de fazer um resumo da história da retórica na Grécia clássica (as

¹⁰ Vedi G. BIGUZZI, *Paolo, comunicatore. Tra interculturalità e globalizzazione*, Milano 1999.

¹¹ Vedi C. WALDE, “Rhetoric”, *Brill’s New Pauly*, XII, 530-536.

grandes figuras como Corace e Tísia de Siracusa, Górgias, Isócrates, Platão etc.), mas, propriamente, enfatizar a figura de Aristóteles e a sua obra magistral: a *Retórica*. Aristóteles explica que um discurso deve ter uma dupla composição, isto é, possuir uma proposição (*propositio*) e as provas (*argumentatio* ou *probatio*).

Duas são as partes do discurso: é, de fato, necessário primeiro expor o argumento em torno do qual se fala e então demonstrá-lo. Por isso, é impossível que aquele que o expõe não demonstre, e quem o demonstre não o tenha exposto. De fato, quem demonstra, demonstra qualquer coisa, e quem coloca a premissa de qualquer coisa, fá-lo para depois demonstrá-la. Destas duas partes, a primeira é a *próthesis* (proposição, apresentação da tese para demonstrar), e a segunda é a *pístis* (argumentação, prova). (*Retórica* 1414a).

Os elementos fixos e obrigatórios (sempre presentes) de um discurso são três: o exórdio, a argumentação e a conclusão; enquanto os elementos móveis e não indispensáveis (nem sempre presentes) são quatro: a narração, a proposição, a divisão e a digressão. As argumentações paulinas parecem seguir, a seu modo, esse tipo de disposição¹².

2.2 *A retórica grega antiga e o significado da sua terminologia hoje*

A disposição ordenada (lat. *dispositio*, ingl. “arrangement”, fr. “disposition”, “ordre”, “ordonnancement”) de uma oração ou de uma carta antiga se insere na estrutura de qualquer discurso, seja esse deliberativo, judicial ou demonstrativo.¹³ A disposição coloca em ordem os argumentos que se deseja tratar. Hoje, alguns estudiosos reconhecem os mesmos elementos nas cartas antigas de Platão a Sêneca. Isso também ocorre com as cartas de São

¹² Vedi J.-N. ALETTI – *al.*, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, 92-93.

¹³ Diamo qui di seguito la tripartizione dell'oratoria classica greca ereditata anche nel mondo latino: 1) *dikaniko.n ge,noj* — *genus iudiciale* — genere giudiziario (o forense); 2) *sumboucutiko.n ge,noj* — *genus deliberativum* — genere deliberativo; 3) *evpideiktiko.n ge,noj* — *genus demonstrativum* — genere epidittico (o dimostrativo). Cfr. H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, § 22.

Paulo. Mesmo os autores contemporâneos preferem usar a terminologia latina para identificar estas repartições, com a finalidade de evitar equívocos. Além de acrescentarem outros elementos retóricos dos manuais clássicos para explicar mais exaustivamente o esquema constitutivo das cartas paulinas.

Eis uma lista de máximas, na qual estão elencadas e sinteticamente explicadas as partes segundo as quais, genericamente, pode ser subdividida uma carta paulina.¹⁴

exordium

O exórdio é uma breve introdução do discurso. Deve conferir o tom, estabelecer um contato com os destinatários e anunciar o argumento e os temas principais. Compreende dois momentos: 1) a *captatio benevolentiae* e 2) a *propositio* (e se há, a *partitio*).

captatio benevolentiae

Figura retórica que retorna ao *topos*, e com o qual o autor tenta suscitar uma atitude benévola da parte do destinatário. Nas composições literárias, encontra-se geralmente no início do exórdio.

propositio

Enunciação geral elaborada e complexa de uma seção da matéria (*thema*) de que o autor está tratando ou prepara-se para tratar; enunciação de especial importância, situada no coração da carta e contendo a demonstração dos argumentos dos quais ele deseja obter a aprovação. Para ser considerado uma *propositio* (segundo momento do exórdio), o enunciado deve ser acompanhado de um desenvolvimento amplo, que possa justificá-la. Segundo

¹⁴Per brevi definizioni di queste voci, si veda J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 266-269; ID., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, 259-265; J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*, Colleville, Minnesota 1995, 71-77.

alguns biblistas (entre os quais Aletti e Pita), a *propositio* é a tese principal da carta.

partitio

A *partitio* anuncia o plano que o autor está para seguir; inclui, de qualquer modo, os pontos essenciais ou partes principais da demonstração. Se o conteúdo é organizado de modo mais detalhado, à *propositio* (segundo momento do exórdio) segue uma *partitio*.

narratio

A narração é o exposto inicial que apresenta os fatos e explica o *background* da situação do remetente e dos destinatários. A *narratio* deve ser breve e concisa, porque tende a preparar indiretamente a *confirmatio/probatio/argumentatio*.

probatio, argumentatio, confirmatio

A argumentação representa o coração do discurso persuasivo. Nela, o autor desenvolve os argumentos que comprovam a sua tese e a confirma do seu ponto de vista. Trata-se do corpo principal do desenvolvimento. Para exemplificar, neste texto, não insisto sobre a diferença entre esses termos porque todos designam o corpo da argumentação.

subpropositio

Breve enunciação relativa ao argumento tratado no interior de uma das seções e na qual a carta está subdividida; a *subpropositio* representa então a enunciação de uma microunidade.

ratio¹⁵

É a razão que segue imediatamente a *propositio* e apresenta uma primeira e brevíssima justificação.

¹⁵ No plural “*rationes*” = provas.

correctio

É uma espécie de esclarecimento semântico. Há dois tipos principais: a contraposição ‘não *p*, mas *q*’ (com as variantes estilísticas: ‘*q*, não / antes que *q*’ etc.) e melhoramento: ‘*p* ou melhor / para melhor dizer etc. *q*.’

transitio

A atenção dos limites estruturais vem por meio da inserção de uma *transitio*, isto é, uma transição, passagem (atua como fechamento).

digressio

A digressão é uma parte do discurso com funções diversas (por ex.: faz repousar os destinatários ou ampliar a sua liberdade de juízo). Recusada por Aristóteles, essa parte facultativa foi retomada pelos romanos. O vocábulo não significa algo totalmente pejorativo.

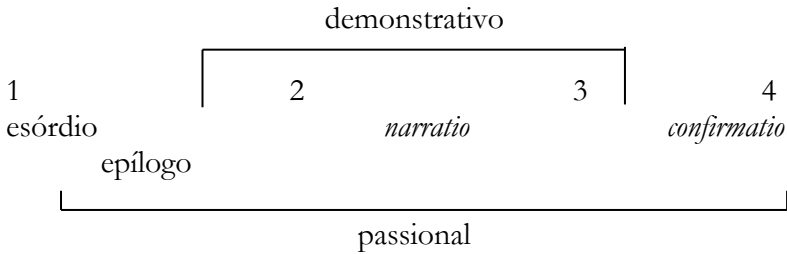
peroratio

Peroração do discurso, isto é, epílogo ou conclusão, que, recapitulando a argumentação, atua como fechamento. Compreende dois níveis: 1) *posita in rebus* nível das “ações” e das “vontades”, e 2) *posita in affectibus* ou nível dos “sentimentos”.

Em suma, a *dispositio* significa a colocação das grandes partes do discurso. Para uma clara apresentação da composição da *dispositio*, vejamos R. Barthes, *La retorica antica*, 90-91:

A *dispositio* parte de uma dicotomia que já existia. Em outros termos, aquela da *Inventio: animos impellere* (comover-se) / *rem docere* (informar, convencer). O primeiro termo (o apelo aos sentimentos) cobre o exórdio e o epílogo, isto é, as duas partes extremas do discurso. O segundo termo (o apelo ao fato, à razão) cobre a *narratio* (relação dos fatos) e a *confirmatio* (verificação das provas ou vias de persuasão), isto é, as duas partes medianas do discurso. A ordem sintagmática não segue então a ordem

paradigmática e assim, temos uma estrutura em quiasmo: duas seções “passionais” enquadram um bloco demonstrativo:



2.3 *A Carta aos Romanos como exemplo da dispositio aristotélica*

Se a composição da Carta aos Romanos fez surgir muitas dificuldades no passado, hoje não é mais assim: a exceção do cap.5¹⁶, o consenso entre os biblistas é quase universal¹⁷. Consideramos diversos critérios de composição, indicativos do desenlace da carta. Segundo o biblista francês J.-N. Aletti, professor emérito do Instituto Bíblico de Roma, a *dispositio* retórica da Carta aos Romanos seria a seguinte.¹⁸

¹⁶ Quatro são as posições dos estudiosos acerca da função de Rm 5: 1) Rm 5,1-21 pertencente ao bloco formado a partir de Rm 1,18–5,21; 2) Rm 5,1-21 da abertura a uma nova seção, que termina – segundo alguns — em Rm 8,39; 3) Rm 5,1-11 atua como conclusão para a parte 1,18–5,11 e Rm 5,12 assinala o início de uma seção; 4) Rm 5 é uma unidade isolada. Cfr. J.A. FITZMYER, *Romans*, 96-97 e J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, 38-49.

¹⁷ Para um estudo mais aprofundado deste problema, veja-se J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, 38-49.

¹⁸ Cfr. J.-N. ALETTI, “Romans”, *IBC*, 1554; ID., *La Lettera ai Romani*, 9. Cfr. S. LYONNET, “Note sur le plan de l’épître aux Romains,” *RSR* 39 (1951) 301-316; R. SCROGGS, “Paul as Rhetorician. Two Homilies in Romans 1–11”, in R.G. HAMERTON-KELLY, ed., *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*, Leiden 1976, 271-298; J.A. FITZMYER, *Romans*, 96-102. “...per non costringere e mutilare i testi biblici su di un ideale ‘letto di Procuste’ è necessario procedere dal testo, con una sua composizione, struttura o disposizione, e semmai ad un relativo genere retorico. Infine è necessario tener presente che i modelli compositivi della manualistica classica non venivano seguiti *sic et simpliciter* da coloro che intendevano persuadere gli ascoltatori: si

<i>praescriptum</i>	1,1-7
<i>exordium</i>	1,8-17 com apêndice de <i>propositio generalis</i> (vv. 16-17)
<i>probatio</i>	1,18–11,36
	A. 1,18–4,25
	B. 5–8
	C. 9–11
exortações	12,1–15,13
<i>peroratio</i>	15,14-21
notícias	15,22-33
saudação final	16,1-27

A *propositio generalis* (tese principal) de Romanos enuncia todos os grandes temas teológicos que o Apóstolo das gentes deseja desenvolver na sua epístola aos crentes de Roma: “*Eu de fato, não me envergonho do Evangelho, porque é força de Deus para a salvação de todo o que crê, do Judeu, primeiro, como do Grego. Nisto de fato, se revela a justiça de Deus, da fé para a fé, como está escrito: ‘o justo pela fé viverá’*” (Rm 1,16-17). A *probatio* (prova ou argumentações, isto é, a parte doutrinal ou dogmática da carta) demonstra alguns paralelos lexicográficos e temáticos que se podem subdividir em três argumentos: 1) nos caps.1-4 está ilustrada a justificação já obtida

era pienamente liberi nel disporre la comunicazione a proprio piacimento. Questo vale anche per gli autori del NT, liberi di fronte ai canoni della retorica, della narrazione e dell’epistolografia, per cui si deve con pertinenza parlare di ‘retorica contro la retorica’, senza tuttavia cadere nell’assunto che non esista una retorica neotestamentaria. Anche gli autori del NT dimostrano un proprio modo di fare retorica più impronta al *kérigma* che ai canoni estetici del linguaggio. [...] Dunque il percorso contrario del *rhetorical criticism* genera la nuova denominazione della ‘retorica letteraria’, in cui per ‘letteraria’ s’intende l’esigenza di conferire priorità al testo biblico, con le sue micro e macrounità” (A. PITTA, “Retorica biblica”, 1363).

em Cristo somente pela fé n'Ele¹⁹; 2) os caps. 5-8 tratam das consequências de tal justificação pela vida presente e futura dos cristãos; 3) nos caps. 9-11 se examina a questão da salvação de Israel²⁰. A causa, seja da argumentação escriturística, seja da temática teológica que a une, 1,18–4,25 e 9–11, constituem o paralelismo principal das asas da *probatio*, a qual tem uma estrutura concêntrica.

A. = 1,18–4,25	Hebreu e grego justificados por meio da fé
B. = 5–8	vida nova e esperança dos justificados
A'. = 9–11	Israel e os gentios: a salvação de Israel

Em toda a parte doutrinal, instaura-se uma tensão entre o 'já' de agora e o 'ainda não'. Os batizados são, atualmente, *já* justificados e redimidos em Cristo, mas *ainda não* estão vivendo a plenitude da salvação que se realizará somente no momento da *parusia* gloriosa do Senhor ressuscitado²¹.

¹⁹ “The attention to the eminent rhetorical arrangement in Romans has thus allowed overcoming a major difficulty, that of the connection between the main *propositio* of 1:16f. and the development that is immediately supposed to justify it, 1:18–4:25. We have seen how Paul arrives at showing, without any incoherence and in stages, (1:18–3:20 and 3:21–4:25) that divine justice reaches all humans in the same way, that is to say, by faith without the works of the Law. This then is the main quality of divine justice maintained by Paul and which he expresses as justification by faith alone: beyond the constancy of His judgment, the firmness with which He executes retribution, God is just because He treats all His subjects without making exceptions or giving any privileges. Indeed, the way in which Paul begins his reasoning in 1:18–3:20 can today raise questions—based on the falseness of mankind, is it necessary to highlight the truth of God and to proclaim the Gospel of gracious justification?—but we have seen that it is the imperatives of rhetoric that determine this point of departure” (J.-N. ALETTI, *God's Justice in Romans*, 90-91). Vedi anche F. BIANCHINI, *L'analisi retorica delle lettere paoline*, 45-54.

²⁰ Vedi B. BYRNE, *Galatians and Romans*, 56-58.

²¹ La giustificazione per Paolo è una realtà ben radicata nel presente, mentre la salvezza è una realtà futura (cfr. Rm 5,1.10). In Rm 5,1 si dimostra che la giustificazione è una realtà presente: Dikaiwqe,ntej ou=n evk pi,stewj eivr,h,nhn e;comen pro,j to.n qeo.n dia. tou/ kuri,ou h`mw/n Vlh sou/ Cristou/) In Rm 5,10 si vede che la salvezza è una realtà futura: pollw/| ma/llon katallage,ntej swqhs,omeqa evn th/| zw h/| avvtou/. Questo vale

3. Conclusão

Aristóteles e o Apóstolo Paulo, duas grandes personalidades do mundo antigo, à primeira vista, parecem pertencer a dois mundos distintos, dois *Weltanschauung* completamente independentes. Espero que a minha conferência vos convença do oposto: a riqueza cultural do Apóstolo das gentes, graças aos seus três mundos culturais, o coloca no coração do helenismo do primeiro século depois de Cristo. O nosso exame da disposição típica das cartas paulinas: tese e *probatio*, segundo o ensinamento de Aristóteles, são a prova mais convincente. Depois, a nossa breve consideração da Carta aos Romanos, como exemplo típico da *dispositio* aristotélica, nos serviu para aprofundar esta preciosíssima temática. Aristóteles e Paulo, por séculos, duas colunas notáveis da civilização ocidental, encontraram terra comum na retórica grega (clássica e depois helenística) pela articulação detalhada do pensamento profundo e riquíssimo deles.

Bibliografia: retorica e epistolografia

ALETTI, J.-N., « La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance », *Bib.* 71 (1990) 1-24.

———, “La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliennes. Propositions de méthode”, *NTS* 38 (1992) 385-401.

———, “Paul et la rhétorique. État de la question et proposition”, in J. SCHLOSSER, ed., *Paul de Tarse*, LeDiv 165, Paris 1996, 27-50.

———, “La rhétorique paulinienne : construction et communication d'une pensée”, in A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT, ed., *Paul, une théologie en construction*, MoBi 51, Genève 2004, 47-66.

anche per Israele, perché Dio rimane sempre fedele al suo popolo eletto e lo salverà secondo il suo progetto di amore: kai. ou[tw]j pa/j VIsrah.l swqh,setai (Rm 11,26).

- ALETTI, J.-N. — *al.*, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris 2005 ; trad. italiana, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006; trad. española, *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, Instrumentos para el estudio de la Biblia 15, Estella 2007. SL 10 L 10; SL 10 E 136; SL 10 E 139
- ANDERSON, R.D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Leuven 1999.
- AUNE, D.E., *The New Testament and Its Literary Environment*, Philadelphia 1987.
- , *Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres*, Atlanta 1988.
- , *The Westminster Dictionary of the New Testament and Early Christian Rhetoric*, Louisville – London, 2003.
- BARTHES, R., *L'ancienne rhétorique*, Paris 1970; trad. italiana, *La retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, Milano 1994.
- BETZ, H.D., “The Problem of Rhetoric and Theology According to the Apostle Paul”, in A. VANHOYE, ed., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, BEThL 73, Leuven 1986, 16-48.
- BOTHA, P.J.J., “The Verbal Art of the Pauline Letters. Rhetoric, Performance and Presence”, in S.E. PORTER, ed., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, JSNTSS 90, Sheffield 1993, 409-428.
- CLASSEN, C.J., “Paulus und die Antike Rhetorik”, ZNW 82 (1991) 1-33.
- , “St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric”, in S.E. PORTER, ed., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, JSNTSS 90, Sheffield 1993, 265-291.
- DAUBE, D., “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, HUCA 22 (1949) 234-264.

DORMEYER, D., “The Hellenistic Letter-Formula and the Pauline Letter-Scheme”, in S.E. PORTER, *The Pauline Canon*, Pauline Studies (Past) 1, Leiden – Boston, 2004, 59-93.

DOTY, W., “Classification of Epistolary Literature”, *CBQ* 31 (1969) 183-199.

———, “Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter”, *JBL* 90 (1971) 91-97.

———, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973, 1977².

EXLER, F.X.J., *The Form of the Ancient Greek Letter. A Study in Greek Epistolography*, Washington 1923, 1974².

KENNEDY, G.A., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963.

———, *The Art of Persuasion in the Roman World (300 B.C.-AD300)*, Princeton 1972.

———, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill 1980.

———, *A New History of Classical Rhetoric. An Extensive Revision and Abridgment of The Art of Persuasion in Greece, The Art of Rhetoric in The Roman World, and Greek Rhetoric under Christian Emperors, with Additional Discussion of Late Latin Rhetoric*, Princeton, 1994.

———, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.

———, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Leiden – Boston, 2003.

KINNEAVY, J.L., *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, Oxford – New York, 1987.

LAMBRECHT, J., “Rhetorical Criticism and the New Testament”, *Bijdragen* 50 (1989) 239-253.

- Lanci, J.R., *Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*, New York 1997.
- LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, I-II, München 1960; English trans., *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden 1998; trad. española, *Manual de retórica literaria*, I-III, Madrid 1966. SL 800 R 7; SL 800 R 4/1-2; SL 800 R 3/1-3
- , *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, Ismaning 1963, 1990¹⁰; trad. española, *Elementos de retórica literaria*, Madrid 1993; trad. italiana, *Elementi di retorica*, Bologna 1969. SL 800 R 11; SL 800 R 12; SL 800 R 5
- LEVISON, J.R., “Did the Spirit Inspire Rhetoric? An Exploration of George Kennedy’s Definition of Early Christian Rhetoric”, in D.F. WATSON, ed., *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, Fs. G.A. Kennedy, Sheffield 1991, 25-40.
- MACK, B.L., *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis 1990.
- MALHERBE, A.J., *Ancient Epistolary Theorists*, SBLSPS 19, Atlanta 1988.
- MARCHESE, A., *Dizionario di retorica e di stilistica. Arte e artificio nell’uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*, Milano 1991. SL 800 R 8
- MARTIN, J., *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, Milano 1988, 1993⁷. SL 800 R 6
- MARTIN, J., *Antike Rhetorik*, München 1974.
- MURPHY-O’CONNOR, J., *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*, Collegeville 1995; French trans., *Paul et l’art épistolaire. Contexte et structure littéraires*, Paris 1994.

PATTON, J. and V. Robbins, “Rhetoric and Biblical Criticism”, *Quarterly Journal of Speech* 66 327-336.

PERELMAN, Ch., *Realm of Rhetoric*, Notre Dame 1982.

PERELMAN, Ch. – OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958 ; trad. italiana, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1989.

PENNACINI, A., “Retorica Classica”, in *Dizionario di Omiletica*, ed. M. SODI – A.M. TRIACCA, Torino 1998, 1355-1361.

PITTA, A., “Come si persuade un uomo? Analisi retorico-letteraria della lettera a Filemone”, in C. MARCHESELLI-CASALE, ed., *Oltre il racconto. Egesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso*, Napoli 1994, 93-108.

———, *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo 1994.

———, “Così ‘inesperto nell’arte retorica’? (cf. 2Cor 11,6). Retorica e messaggio paolino”, in *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*, Fs. C.M. Martini, Supplementi alla Rivista Biblica 33, Bologna 1998, 411-435.

———, “Retorica Biblica”, in *Dizionario di Omiletica*, ed. M. Sodi – A.M. Triacca, Torino 1998, 1361-1365.

PORTER, S.E., “The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature”, in ID, ed., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, JSNTSS 90, Sheffield 1993, 100-121.

———, ed., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, Leiden – New York – Köln 1997.

PROBST, H., *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des Antiken Briefes als Form der Paulinischen Korintherkorrespondenz (1Kor 8–10)*, WUNT 45, Tübingen 1991.

REED, J.T., “Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul’s Letters. A Question of Genre”, in S.E. PORTER, ed., *Rhetoric*

and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference, JSNTSS 90, Sheffield 1993, 292-324.

RICHARDS, E., *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT 42, Tübingen 1991.

SCHIAPPA, E., *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, London 1999.

Sloan, T.O., ed., *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford 2001.

STOWERS, S., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.

SQUAROTTI, G.B. – GORRASI, G. – MELIGA, W. – MOLINARO, C., ed., *Dizionario di retorica e stilistica. Metrica classica e moderna, figure e artifici retorica, generi, forme e strutture letterarie, concetti e fenomeni linguistici, elementi di grammatica, morfologia e sintassi*, TEA, Torino 1995.

THURÉN, L., “On Studying Ethical Argumentation and Persuasion in the New Testament”, in S.E. PORTER, ed., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, JSNTSS 90, Sheffield 1993, 464-478.

WATSON, D.F., ed., *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, Sheffield 1991.

———, “Rhetorical Criticism, New Testament”, in *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. J. Hayes, Nashville 1999, 399-402.

WATSON, D.F. – HAUSER, J.A., *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden – Boston 1994.

WHITE, J.L., “Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter”, *JBL* 90 (1971) 91-97.

———, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter. A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle*, SBLDS 2, Missoula MT 1972.

- , “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, in ANWR, II25.2, Berlin – New York 1984, 1730-1756.
- , *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986.
- , “Ancient Greek Letters”, in D.E. AUNE, ed., *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta 1988, 85-105.
- , “Apostolic Mission and Apostolic Message. Congruence in Paul’s Epistolary Rhetoric, Structure and Imagery”, in B.H. MCLEAN, ed., *Origins and Method. Toward a New Understanding of Judaism and Christianity*, JSNTSS 86, Fs. J.C. Hurd, Sheffield 1993, 145-161.
- WUELLNER, W., “Greek Rhetoric and Pauline Argumentation”, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, ed. W. SCHOEDEL and R. WILKEN, Paris 1979, 177-188.
- , “Where is Rhetorical Criticism Taking Us?”, *CBQ* 49 (1987) 448-463.

EVANGELHO DE DEUS, RETÓRICA DE PAULO, IGREJA DE ROMA:

Palavra de salvação, também, para “os nossos corações” (Rm 5,5)*

Agradeço de coração ao vosso reitor, padre Pedro Rubens, por seu caloroso convite, à Unicap e pela acolhida afetuosa que recebi nestes dias. Recife é, realmente, uma belíssima cidade e sinto-me em casa aqui. Saúdo calorosamente a vós, bispos do Nordeste, as várias autoridades acadêmicas da Universidade, os professores e os estudantes desta grande universidade e agradeço-vos pela presença neste ato acadêmico. O meu discurso intitulado “evangelho de Deus, retórica de Paulo, Igreja de Roma: palavra de salvação, também, para ‘os nossos corações’ (Rm 5,5)”, nasceu de forma oral, na ocasião de uma jornada de estudos do Departamento de Teologia Bíblica da Pontifícia Universidade Gregoriana em 21 de março de 2013. Aquela minha fala despertou o interesse dos meus colegas de Roma que, posteriormente, publicaram-no. Se Deus quiser, em outubro próximo, será publicado o fruto daquela jornada de estudos na Gregoriana, o livro “A Bíblia se abre à Páscoa”. Será publicado por ocasião do quinquagésimo aniversário da proclamação da Constituição Dogmática *Dei Verbum*. O tema deste livro – A Bíblia se abre à Páscoa – nos trouxe para a alma do nosso compromisso: se somos biblistas, formados com técnicas exegéticas, antes de tudo somos responsáveis pela Escritura enquanto Palavra inspirada, entre Antigo e Novo Testamento. Àquela experiência de colegialidade é somada à hospitalidade e desta hospitalidade à experiência de fecundidade. Queira Deus, com a vossa ajuda, possamos fazer também uma edição em português. Eu o desejo de todo o coração.

* Tradução: Franklin Alves Pereira, sj, revisão: Antonio Ronilson Braga de Souza, sj.

1. Introdução: luz e som

Roma, vigília de páscoa, na noite santa, cada ano. Depois da bênção do fogo e do círio pascal e depois de acender as velas de cada um dos membros da comunidade recolhida em oração, o diácono ou o sacerdote entra na Igreja, canta o antigo *Exultet*, o alegre anúncio da vitória de Cristo sobre o pecado e a morte: mais uma vez, a Páscoa é viva no nosso meio. A luz e o som desta solene liturgia se extinguem com a última nota do *Exultet*, quando as velas são apagadas e cada um dos membros da comunidade encontra seu lugar. Deste momento em diante, os nossos olhos veem o escuro e os nossos ouvidos escutam o silêncio. É como se todos os sentidos fossem suspensos para preparar os corações para acolher uma nova luz e um novo som: a luz interior da glória de Deus e o som da sua Palavra, a única que pode oferecer a salvação. Apenas depois da narração da história da salvação, reconstruída através das sete leituras do Antigo Testamento, e depois da recitação dos sete salmos de oração e de súplica¹, os nossos corações são, verdadeiramente, prontos para acolher o Novo que vem. Por isso, mais uma vez, a comunidade orante pega as velas, reacende-as e canta exultante como uma família, o hino “Glória a Deus”. O ressoar das vozes e dos instrumentos musicais se une aos sinos que se desatam num som festivo. Luz e som, escuro e silêncio: a glória da ressurreição do nosso Senhor cobre o universo inteiro e a igreja se prepara para acolher o Evangelho de Deus segundo Paulo.

“Nem mesmo as trevas são tenebrosas para ti, e a noite se torna luminosa como o dia: as trevas são como a luz”. A oitava leitura da liturgia da Vigília Pascal atuará como ponte entre o Antigo e o Novo, entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, entre o anúncio da fidelidade de Deus ao povo de

¹ “todos os textos do Antigo Testamento e o Texto eucológico que segue devem ser entendidos como uma única primeira leitura” (R. DE ZAN – R. LAURITA, *La Parola per la Chiesa. Commento alle letture delle domeniche e delle feste Anno A*, 92).

Israel e a alegre e solene proclamação da ressurreição de Jesus. A passagem – perícopes que atua como ponte, é Rm 6,3-11. Tal perícopes, sintetizando toda a catequese paulina sobre o batismo, prepara para a liturgia batismal que será celebrada. Esse belíssimo texto, tirado da letra mais longa de Paulo, representa, também, a proclamação daquilo que se pode chamar em termos paulinos “o Evangelho de Deus”, uma verdadeira e própria obra-prima da retórica e da oratória feitas para a edificação da Igreja de Roma. Podemos nos perguntar como esta força retórica trabalhará no âmbito retórico e oratório da vigília, visto que é a “segunda leitura”, pois vem depois das sete leituras do Antigo Testamento. Antes de começar a análise destes três pontos fundamentais — Evangelho de Deus; retórica paulina e Igreja de Deus — devemos ler o texto paulino:

Ou não sabeis que todos quantos fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte? De sorte que fomos sepultados com ele pelo batismo na morte; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos, pela glória do Pai, assim andemos nós também em novidade de vida. Porque, se fomos plantados juntamente com ele na semelhança da sua morte, também o seremos na da sua ressurreição; Sabendo isto, que o nosso homem velho foi com ele crucificado, para que o corpo do pecado seja desfeito, para que não sirvamos mais ao pecado. Porque aquele que está morto está justificado do pecado. Ora, se já morremos com Cristo, cremos que também com ele viveremos; Sabendo que, tendo sido Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre; a morte não mais tem domínio sobre ele. Pois, quanto a ter morrido, de uma vez morreu para o pecado; mas, quanto a viver, vive para Deus. Assim também vós considerai-vos certamente mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus nosso Senhor. (Rm 6,3-11)

2. Evangelho de Deus

O tema “evangelho de Deus” é amplamente desenvolvido na Carta aos Romanos². O *exordium* da epístola se conclui em Rm 1,16-17: “pois não me envergonho do Evangelho: ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê: do judeu primeiro, e depois do grego. De fato, é nele que a justiça Deus se revela, pela fé e para a fé, segundo o que está escrito: aquele que é justo pela fé viverá”. Esses dois versículos reproduzem a tese principal da carta e anunciam os temas e as articulações relevantes que o Apóstolo desenvolverá no corpo da epístola aos Romanos. Paulo foi enviado por Cristo para anunciar o Evangelho, mais precisamente, ele foi enviado para anunciar ao gentis a boa nova de Cristo crucificado, morto e ressuscitado³, na glória, para a nossa salvação.

Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para apóstolo, separado para o evangelho de Deus. O qual antes prometeu pelos seus profetas nas santas escrituras, Acerca de seu Filho, que nasceu da descendência de Davi segundo a carne, Declarado Filho de Deus em poder, segundo o Espírito de santificação, pela ressurreição dentre os mortos, Jesus Cristo, nosso Senhor, pelo qual recebemos a graça e o apostolado, para a obediência da fé entre todas as gentes pelo seu nome, Entre as quais sois também vós chamados para serdes de Jesus Cristo. A todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados

² Para maiores informações sobre o significado do Evangelho de Deus para Paulo, cf. S.N. BRODEUR, *Il cuore di Cristo è Il cuore di Paolo, Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, Theologia 11, Roma 2013, 298-303.

³ “Nos textos paulinos, o cristo crucificado e ressuscitado constitui o núcleo vital e potente do Evangelho: Jesus é a manifestação real e desconcertante da justiça de Deus (cf. Rm 3,21-26) e testemunha exemplar daquela perfeição de bem cuja liberdade humana é capaz (cf. Rm 5,6-9). Uma e outra forma de justiça se reconduzem à mesma realidade, que pode ser resumida no termo ágape, amor divino proveniente do mistério do Pai e amor divinamente humano proveniente do coração do Filho encarnado, um e outro, agora, derramados no coração daqueles que creem (cf. Rm 5,5; 8,31-38; 1Cor 13,13) (P. TREMOLADA, “Volontà di Dio”, *TTB*, 1533).

santos: Graça e paz de Deus nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo (Rm 1,1-7)⁴.

O evangelho é considerado como a revelação ao homem do misterioso e imperscrutável projeto de Deus, um projeto amável e sábio⁵: Ele toma livremente a decisão de criar e de salvar o homem em Jesus Cristo⁶. A “cristologização” da teologia é uma constante considerável na doutrina do Apóstolo⁷. Esta soberana intenção divina presente na mente de Deus, também antes da criação, constitui o seu projeto misterioso de salvação que o Apóstolo Paulo intuiu e descreveu. Por tal motivo, podemos considerar a Boa Nova de Cristo, como boa nova cuja origem está exclusivamente em Deus. Então, a tese principal da carta aos Romanos constitui uma brilhante definição de que coisa seja o Evangelho. O termo *euaggelion* representa, em síntese, o núcleo da pregação apostólica de Paulo. É a proclamação de Cristo, crucificado e ressuscitado para a salvação dos homens; visto que isto vem de Deus, o Evangelho interroga o homem e o coloca diante de um dilema: é necessário que o homem responda ao anúncio divino com um “sim, creio” ou com um “não, não

⁴ Para outros textos paulinos que dizem respeito ao anúncio do Evangelho, cf. Rm 15,19; 16,25; 1Cor 2,2; 9,12; 2Cor 1,19; 2,12; 4,4s; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,12-18.27; Col 1,27; 1Ts 3,2

⁵ Para o plano salvífico de Deus na carta aos Romanos cf. J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 149-150.

⁶ “No seu sentido bíblico primário, a vontade de Deus coincide com aquilo que Deus, livremente, executou em favor da humanidade. Trata-se de uma obra que reenvia a sua iniciativa: um plano sapiencial, misterioso e amável, destinado a salvação integral do homem. Tal plano é caracterizado pela gratuidade e tem por objetivo a comunhão sempre mais profunda da humanidade mesma, unificado no seu interior, com a Trindade” (P. TREMOLADA, “Volontà di Dio”, *TTB*, 1533)

⁷ “Paulo cristologiza, também, a sua teologia. Ele não fala da obra redentora de Deus sem mencionar cada vez Cristo, que se torna assim a prova por excelência da misericórdia e do amor divino (Gal 2,20s; Rm 5,8; 8,39; Ef 2,4s; 5,1s; 2Ts 2,16) e Deus é de agora em diante “o Pai de nosso senhor Jesus Cristo” (cf 2Cor, 1,3; 11,31; Rm 15,6; Col 1,3; Ef 1,3)” (J.-N. ALETTI, “Paolina (teologia)”, *DCT*, 972).

creio”, porque o seu destino escatológico, ou seja, a sua salvação ou a sua condenação dependerá da sua escolha feita com liberdade. A boa nova de Deus, de fato, é a única boa nova que, acolhida no coração, propaga o seu poder salvífico na vida concreta dos homens, através da fé. Assim escreve U. Vanni numa de suas numerosas obras:

De fato, o termo “Evangelho” (euangelion) assume em Paulo uma vistosa porção – 60 ocorrências em comparação com as outras 16 em todo o Novo Testamento – e há um valor teológico denso e preciso, que representa, o ponto de chegada na evolução linguístico-teológica complexa que este sofreu em todo o Novo Testamento: significa o anúncio de Cristo morto e ressuscitado que interpela como tal a pessoa, empurrando-a para uma decisão de alcance escatológico. É o anúncio de Cristo pobre que enriquece⁸.

No seu comentário sobre Romanos J.A. Fitzmyer, expõe a própria descrição da boa nova de Deus em Cristo Jesus:

Paulo atribui a Deus não somente este plano salvífico, mas também o mesmo “evangelho”, a boa nova segundo a qual este projeto vem realizado no mistério, na paixão, na morte e na ressurreição de Jesus Cristo, que Paulo prega. euvagge,lion é o termo especificamente cristão que indica a “boa nova de Jesus Cristo”. Na carta aos Romanos, o vocábulo aparece 9 vezes, geralmente, para exprimir o conteúdo da pregação de Paulo. É “o evangelho de Deus” (1,1), ou seja, a boa nova que há origem em Deus; “o evangelho do seu Filho” (1,9), onde o genitivo é interpretado geralmente com sentido objetivo, a saber: a boa nova sobre o Filho, embora, a expressão possa indicar também o evangelho que provem de Cristo (15,18-19). É o vocábulo no qual Paulo resume o evento Cristo, o alcance que Cristo e sua soberania têm para a existência humana. Paulo fala, também, do “meu evangelho” (2,16), um evangelho do qual “não se

⁸ U. VANNI, *L'ebbrezza nello Spirito*, 105.

envergonha” (1,16); e que deseja pregar com a convicção de cumprir um ato cultural, sacerdotal, para oferecer a Deus (1,9; 15,16)⁹.

Por tal motivo, o discurso paulino sobre o batismo, assim como o encontramos em Rm 6, pode ser compreendido como o desenvolvimento lógico desta boa nova de Cristo, que, cheio de amor pela humanidade imersa no pecado, aceita uma morte infame por nós. No início desta passagem-perícope significativa, eis uma pergunta retórica que Paulo faz aos seus destinatários:

Que diremos, pois? Será preciso permanecer no pecado para que a graça se torne abundante? Por certo que não! Visto que estamos mortos para o pecado, como viver ainda no pecado? (Rm 6,1-2)

Percebemos, imediatamente, nesses versículos, o estilo da *diatribe*, o estilo, de fato, que domina todo o capítulo 6. Visto que o emitente o tinha já utilizado em Rm 2,1–3,20.27-31, os Romanos são já habituados ao seu emprego na carta. De fato, por meio da *diatribe*, ou seja, o diálogo fictício em Rm 6,1-14, Paulo desenvolve os seus pensamentos teológicos e fundamenta os seus argumentos doutrinários sobre um argumento importantíssimo: a relação entre o pecado e a graça na vida cristã. Os exegetas concordam, principalmente, sobre a delimitação da perícope: duas perguntas *diatribicas* (vv. 1.15) introduzem as duas perícopes do capítulo; ou seja, 6,1-14 e 6,15-23¹⁰. A delimitação da nossa microunidade literária se compõe de um duplo elemento de inclusão: o substantivo “graça” nos vv. 1.14 e o conceito de morte ao pecado (cf. v. 2: “nós que já somos mortos ao pecado” e v. 14: “o pecado, de fato, não dominará sobre vós”). Em Rm 6,1-14 podemos encontrar três partes principais.

⁹ J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 151.

¹⁰ Cf. B. BYRNES, *Romans*, 188-189; D.J. MOO, *Romans*, 351; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, II, 15; H. SCHLIER, *Romani*, 321. Con buona pace di J.A. Fitzmyer, che limita la perícope ai vv. 1-11. Cf. ID., *Letter to the Romans*, 514-515.

- 1) Os vv. 1-2: pergunta retórica, com a sua tese no v. 1b em forma de pergunta sobre a relação entre pecado e graça¹¹.
- 2) Os vv. 3-11: a relação antitética e incompatível entre pecado e graça; o batismo do que crê o coenvolve definitivamente na morte de Cristo.
- 3) Os vv. 12-14; a breve exortação conclusiva a não deixar-se dominar pelo pecado, mas a viver para Deus em Cristo Jesus, permanecendo na graça.

Visto que a liturgia da vigília pascal põe em destaque o dado fundamental da participação em Cristo e a sua morte e ressurreição, a leitura da carta aos Romanos se limita justamente à parte central da perícopes, ou seja, os vv. 3-11. A pergunta introdutiva (os vv. 1-2) e a exortação conclusiva (os vv. 12-14) são saltadas para melhor sublinhar a clareza do Evangelho paulino, boa nova para cada fiel presente na Igreja.

3. Retórica paulina

A composição da carta aos Romanos tem despertado, por longo tempo, uma inflamada discussão entre os estudiosos neotestamentários. Apenas nos últimos vinte anos chegaram a uma aceitação quase unívoca da subdivisão da carta, na sua parte constitutiva. Se, como já afirmamos, Rm 1,16-17 constitui a *propositio generalis* da carta, então podemos afirmar que o corpo da carta se estende em Rm 1,18–15,21. Eis a *dispositio* retórica da carta aos Romanos¹².

¹¹ Para identificação da tese al v. 1b, cf. A. PITTA, *Romani*, 243.

¹² Cf. J.-N ALETTI, “Romans”, *IBC*, 1554; ID., *La Lettera ai Romani*, 9.

<i>Praescriptum</i>	1,1-7
<i>Exordium</i>	1,8-17 com apêndice de <i>propositio generalis</i> (vv. 16-17)
<i>Probatio</i>	1,18–11,36
	A. 1,18–4,25
	B. 5–8
	C. 9–11
Exortação	12,1–15,13
<i>Peroratio</i>	15,14-21
Informações	15,22-33
Saudação final	16,1-27

A primeira parte da carta, ou a situação doutrinal, desenvolve-se em Rm 1,18–11,36. É esta a secção fundamental que mais nos interessa na nossa investigação. Esta *probatio*, na qual o Apóstolo dos gentis apresenta as motivações de apoio da sua tese principal, pode ser subdividida em três secções maiores¹³:

Rm 1–4: nesta secção, Paulo mostra a sua compreensão sobre a justiça de Deus, completamente revelada em Cristo. Apenas a fé no filho de Deus consente aos pecadores, Judeus e Gentios que sejam justificados.

Rm 5–8: trata-se de uma ampla unidade textual, dedicada à instrução sobre o batismo, na qual o Apóstolo indica as conseqüências, na vida futura, para todos aqueles cristãos que, justificados, vivem uma vida nova em Cristo.

Rm 9–11: Paulo retorna sobre a questão da convivência entre Judeus e Gentios, na única Igreja de Deus, e põe o problema da salvação de Israel. Por que apenas alguns

¹³ Cf. S.N. BRODEUR, *Il cuore di Cristo è Il cuore di Paolo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, Theologia 11, Roma 2013, 232-235.

membros do povo de Deus acreditaram em Jesus como senhor e salvador?

É interessante notar que a primeira e a última das secções da carta ou Rm 1–4 e Rm 9–11, sejam inteiramente atravessadas de citações veterotestamentárias. Essas citações revelam a constante preocupação de Paulo em mostrar como Deus permaneceu fiel à sua promessa já no Antigo Testamento. A secção doutrinal revela, assim, uma composição concêntrica bem equilibrada: A = 1,18–4,25: judeu e grego justificados por meio da fé; B = 5–8: vida nova e esperança dos justificados; C = 9–11: Israel e os Gentios: a salvação de Israel. Então, em toda a secção doutrinal da carta aos Romanos, Paulo desenvolve uma forte tensão escatológica entre o já e o ainda não. De fato, o batizado, que foi justificado e remido na morte salvífica de Jesus, não participa ainda plenamente da salvação que Deus concluirá apenas no dia da gloriosa parusia do Cristo no final dos tempos¹⁴. A secção central da carta mostra como Paulo compreendeu, seja a revelação do amor de Deus pela humanidade pecadora seja o seu desejo de justificar todos aqueles que tiverem fé no seu filho, o ungido de Deus¹⁵. Os capítulos 5–7 aprofundam essa afirmação, anunciando a libertação que resulta de tal ação. Nos vv. 5,12-21 se prepara a *probatio* graças a uma comparação (termo retórico: *comparatio*¹⁶) entre duas pessoas e dois sistemas: Adão e Cristo, a

¹⁴ A justificação para Paulo é uma realidade bem radicada no presente, enquanto a salvação é uma realidade futura (cf. Rm 5,1.10). Rm 5,1 demonstra que a justificação é uma realidade presente enquanto Rm 5,10 nos faz ver que a salvação é uma realidade futura. Isto vale também para Israel, porque Deus permanece sempre fiel ao seu povo eleito e o salvará segundo o seu projeto de amor (cf. Rm 11,26)

¹⁵ Para um estudo mais detalhado da retórica de Rm 5-8, ver J.-N. ALETTI, “La présence d’un modele rhétorique em Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24; ID., “Romans”, *IBC*, 1570-1571; ID., *La Lettera ai Romani*, 47-49.

¹⁶ A antítese que (sindetica ou assindetivamente: § 240) é formulada em frases ou em grupos de palavras (§§ 387-388) e que, então, é claramente uma antítese comparativa que caracteriza, chama-se *comparatio* (συγκρισις). Esta pode ser aprofundada por meio de uma subnexio (§ 415)” (H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, § 391.1).

economia do pecado e aquela da graça. A comparação termina com uma *propositio*: “quanto à lei, ela interveio para que proliferasse a falta, mas onde proliferou o pecado superabundou a graça, a fim de que, assim como o pecado reinara para a morte, assim, pela justiça, a graça reine para a vida eterna por Jesus Cristo, nosso Senhor” (5,20-21). Essa tese principal será desenvolvida por Paulo nos cap. 6–8. Os cristãos são livres do pecado e do ego (6,1-23) e da lei mosaica instrumentalizada pelo pecado (7,1-25). Esta é realmente uma boa nova: é possível para o homem não se submeter mais ao domínio dos poderes que o escravizam, ou seja, o pecado, a morte e a carne. Tal previsão permaneceria pouco confortável, se não fosse pelo aspecto positivo constituído do cap. 8: Cristo libertou os cristãos do mal a fim que estes vivam livres como filhos de Deus. A primeira *subpropositio* de Rm 8 é uma resposta à pergunta posta no v. 7,24: “Infeliz que sou! Quem me livrará deste corpo que pertence à morte?” A solução óbvia é Cristo: “agora, pois, não há mais nenhuma condenação para os que estão em Jesus Cristo” (8,1). Deus, em Cristo, faz que os seus filhos adotivos possam viver segundo o Espírito Santo. Também a *probatio* dos cap. 6–8 se desenvolve num paralelismo temático concêntrico na sua estrutura global: A (6,1–7,6) os batizados são mortos com Cristo, então, mortos para o pecado; B (7,7-25): a lei mosaica é santa, mas está a serviço do pecado; A’ (8,1-30): a nova vida dos batizados é inaugurada no Espírito de Cristo. A macro unidade (cap. 5–8) termina com uma comovida *peroratio* (8,31-39). Eis a *dispositio* retórica de Rm 5–8¹⁷.

¹⁷ Ver J.-N. ALETTI, “Romans”, *IBC*, 1571; ID., *La Lettera ai Romani*, 48-49, ID., “Romans 5-8”, 61-78. “Em suma, em Rm 5-8, Paulo descreve o ser batizado e da ação moral que se pode legitimamente esperar deles por meio de figuras retóricas que fortalecem uns aos outros. Espero ter mostrado como a *synkrisis*, as hipérboles e as metáforas usadas são mais do que um ornatus. Talvez, mais do que outras passagens, Rom 5-8 mostra que, para Paulo, retórica e teologia são inseparáveis, e que a teologia é fundamentalmente retórica. No entanto, as novas medidas de nossa investigação foram possíveis graças unicamente a uma consideração do arranjo da passagem: detectar as microunidades de argumentação e sua respectiva função não é um luxo, mas, pelo contrário, uma necessidade. Sem isso, seria impossível decidir a base para

Exordium 5,1-11

Comparatio 5,12-21 (Confronto entre as duas figuras, Adão e Cristo e entre os dois sistemas opostos, a economia do pecado e aquela da graça) com apêndice de propositio (5,20-21)

Probatio 6,1–8,30 em três etapas.

A. 6,1–7,6 os cristãos são mortos com Cristo por meio do batismo.

B. 7,7-25 a lei mosaica, a serviço do pecado, não pode salvar.

C. 8,1-30 os cristãos vivem segundo o Espírito de vida em Cristo.

Peroratio (8,31-39)

Então, a oitava leitura da vigília Pascal, Rm 6,3-11, recorda à Igreja o núcleo fundamental da sua fé: Cristo morto e sepultado por nós a fim que os que creem n'Ele possam desfrutar da novidade da vida eterna: serem transformados em criaturas novas, filhas e filhos adotivos de Deus Pai. Na primeira carta aos Coríntios o Apóstolo dos gentios já tinha anunciado o fundamento da fé cristã em chave cristológica.

Porque primeiramente vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, E que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E que foi visto por Cefas, e depois pelos doze. Depois foi visto, uma vez, por mais de quinhentos irmãos, dos quais vive ainda a maior parte, mas alguns já dormem também. Depois foi visto por Tiago, depois por todos os apóstolos. E por

um estudo de retórica. Enquanto a abordagem retórica não pode limitar-se à dispositio, parece-me desenhar o seu momentum e toda a força de sua trajetória a partir daí". (ID., "Romans 5-8", 77-78).

derradeiro de todos me apareceu também a mim, como a um abortivo. Porque eu sou o menor dos apóstolos, que não sou digno de ser chamado apóstolo, pois que persegui a igreja de Deus. Mas pela graça de Deus sou o que sou; e a sua graça para comigo não foi vã, antes trabalhei muito mais do que todos eles; todavia não eu, mas a graça de Deus, que está comigo. Então, ou seja eu, ou sejam eles, assim pregamos e assim haveis crido. (1 Cor 15,3-11)

4. Igreja de Roma e leitura litúrgica de Rm 6,3-11

A catequese paulina mais importante sobre o Batismo começa com uma forte insistência sobre o rito: “ou ignorais que nós todos, batizados em Jesus Cristo, é na sua morte que fomos batizados?” (Rm 6,3). Repetindo por duas vezes a expressão “fomos batizados” justamente no primeiro versículo da leitura, Paulo sublinha o papel essencial do sacramento na vida nova dos cristãos em Roma, aos quais se dirigia em maneira direta como “irmãos e irmãs”. Também eles foram imersos nas águas salvíficas do batismo graças à fé, partilhada e professada, no Cristo Jesus, Redentor e Senhor. Assim, o símbolo bíblico da água – que, ao tomar a vida e doá-la em abundância, traz consigo o seu extraordinário poder de transformar o homem – agora encontra uma justa colocação nas reflexões teológicas do Apóstolo, que têm como objeto as consequências da profissão de fé no Cristo, a justificação e a paz que dela recebemos. Agora, tentemos compreender como interagem alguns temas salientes de Rm 6, 3-11 com as outras leituras da vigília de Páscoa. Contam-se ao menos três elementos transversais: o tópico da água como símbolo da vida e da morte; o tema da liberdade e da escravidão; e, enfim, a conexão do batismo com a morte e a ressurreição de Cristo.

4.1 *A água como símbolo da vida e da morte*

Na literatura bíblica, o símbolo da água tem um papel central. No decorrer da Vigília Pascal, a leitura de Rm 6 vem depois da proclamação de Ez 36,16-17a.18-28, a última leitura do

Antigo Testamento. Aqui, o profeta faz referência seja a uma aspersão com água para a purificação do povo (“farei sobre vós uma aspersão de água pura e ficareis puros; eu vos purificarei de todas as vossas impurezas e de todos os vossos ídolos” Ez 36,25), seja a uma renovação, a uma transformação dos seus corações (precisamente, da totalidade das suas pessoas) realizada pela infusão de um espírito novo (“eu vos darei um coração novo; tirarei de vosso corpo o coração de pedra e vos darei um coração de carne”, Ez 36,26). A partir do cap. 6, Paulo demonstrará como os efeitos do mistério pascal estejam já atuantes na vida dos membros da comunidade romana e, no cap. 8, oferecerá uma apresentação detalhada do papel salvífico do Espírito Santo na vida dos Cristãos. Cada assembleia cristã, que se reúne para escutar as leituras da vigília pascal, há a oportunidade de apreciar e de refletir sobre os incontáveis *links* temáticos que liga Ez 36 a Rm 6. De fato, a mesma liturgia que estabelece esta ordem particular para as duas leituras demonstra ter evidenciado esta continuidade temática. Ezequiel tinha profetizado que o Senhor teria arrancado o velho coração de pedra de Israel para dar-lhe um coração de carne e, assim, o povo, purificado da idolatria, seria recolocado em uma relação justa com Deus. Hoje, essa transformação foi completamente realizada para aqueles que acreditam no Cristo crucificado e ressuscitado, justamente graças ao evento Cristo: “comprendemos bem isto: o nosso homem velho foi crucificado com ele, para que seja destruído esse corpo de pecado e, assim, não sejamos mais escravos do pecado” (Rm 6,6). O velho coração de pedra, um órgão morto no peito do homem velho, foi substituído por um coração de carne, um coração vivo, que bate e que pulsa no peito de um homem novo, que crê em Jesus Senhor. Paulo já tinha falado da importância do coração daqueles que creem. Primeiro, no contexto da reflexão sobre judeus e a lei mosaica (“Com efeito, não é o que se vê que faz o judeu, nem é a marca visível, na carne, que faz a circuncisão, mas é o que fica oculto que faz o judeu, e a circuncisão é a do coração, a que se refere ao Espírito e não à letra. Eis, pois, quem recebe o louvor, não dos homens, mas de Deus”, Rm 2,28-29) e, depois em relação aos homens novos na descrição dos efeitos da

justificação pela fé (“e a esperança não engana, pois o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” Rm 5,5). Este *Leitmotiv* da água não está presente apenas no livro do profeta Ezequiel, mas se encontra em numerosos outros escritos do Antigo Testamento. De fato, três dos salmos responsoriais da liturgia da Vigília Pascal fazem referência ao tema da água. O primeiro entre eles é, de fato, Is 12,2-4-6, que vem depois da primeira leitura (Isaías 55,1-11); neste caso, a assembleia responde à leitura com estas palavras tiradas o primeiro Isaías: “Com alegria tirareis água das fontes da salvação” (cf. Is 12,3). Para o profeta Isaías, o símbolo da água é extremamente poderoso, eis por que a liturgia da Vigília Pascal prevê que o salmo responsorial, proclamado depois da sétima leitura, tirada do livro de Ezequiel, e antes de Rm 6, possa ser escolhida entre Sal 51 e Is 12,2-6. Depois da memória do batismo, pode-se, então, escolher rezar com as palavras de Is 12, 2-6 (especialmente com 12,3 “Com alegria tirareis água das fontes da salvação”) ou com o Salmo 50(51): “cria em mim, ó Deus, um coração puro” (Sal 50 (51),12). Em particular, este último salmo, dando ênfase à necessidade do arrependimento e da renovação da parte daqueles que creem, desenvolve o tema da purificação e da regeneração, conseguida através da aspersão da água: “tira meu pecado com o hissopo e estareis puro; lava-me, e serei mais branco do que a neve” (Sal 50 (51),9)¹⁸. Obviamente, o símbolo da água está presente já a partir do início da liturgia da Palavra, na leitura de Gn 1:

E disse Deus: Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. E fez Deus a expansão, e fez separação entre as águas que estavam debaixo da expansão e as águas que estavam sobre a expansão; e assim foi. E chamou Deus à expansão Céus, e foi a tarde e a manhã, o dia segundo. E disse Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num lugar; e apareça a porção seca; e assim (Gn 1,6-9).

¹⁸ Note-se que este versículo não pertence à liturgia da vigília pascal.

Segundo Gn 1, Deus cria as águas e as separa, colocando algumas sobre o firmamento e outras sob o firmamento; o salmo responsorial 103 (104), que faz eco à prima leitura, apresenta Deus como o desejo de revestir a terra com águas que, descendo dos montes, derramam-se nos mares:

Lançou os fundamentos da terra; ela não vacilará em tempo algum. Tu a cobriste com o abismo, como com um vestido; as águas estavam sobre os montes. Tu, que fazes sair as fontes nos vales, as quais correm entre os montes. Junto delas as aves do céu terão a sua habitação, cantando entre os ramos. (Sal 103 (104),5-6.10.12).

Por fim, não podemos esquecer a terceira leitura (Ex 14,15–15,1) — O coração de toda a Liturgia da Palavra na Vigília Pascal — que narra, mais uma vez, a saída triunfante de Israel do Egito, depois da abertura das águas do mar vermelho:

Então Moisés estendeu a sua mão sobre o mar, e o Senhor fez retirar o mar por um forte vento oriental toda aquela noite; e o mar tornou-se em seco, e as águas foram partidas. E os filhos de Israel entraram pelo meio do mar em seco; e as águas foram-lhes como muro à sua direita e à sua esquerda. E os egípcios os seguiram, e entraram atrás deles todos os cavalos de Faraó, os seus carros e os seus cavaleiros, até ao meio do mar. (Ex 14,21-23)

Nesse caso, as águas são símbolo da libertação da escravidão e da passagem para a liberdade. Devemos concluir esta reflexão sobre o tema da água retornando novamente ao profeta Isaías; desta vez, prestaremos maior atenção à quinta leitura da Vigília Pascal. Ela começa com um convite, direcionado diretamente ao povo de Israel, para aceitar a oferta de salvação que vem do Senhor: “Ó vós, todos os que tendes sede, vinde às águas, e os que não tendes dinheiro, vinde, comprai, e comei; sim, vinde, comprai, sem dinheiro e sem preço, vinho e leite. Por que gastais o dinheiro naquilo que não é pão? E o produto do vosso trabalho naquilo que não pode satisfazer?” (Is 55,1-2a). A leitura termina com uma referência à chuva e à neve, que são as

principais formas de água que caem do céu: “Porque, assim como desce a chuva e a neve dos céus, e para lá não tornam, mas regam a terra, e a faz produzir, e brotar, e dar semente ao semeador, e pão ao que come, assim será a minha palavra, que sair da minha boca; ela não voltará para mim vazia, antes fará o que me apraz, e prosperará naquilo para que a enviei” (Is55,10-11). E, assim, é fácil compreender que o tema do Batismo, celebrado em Rm 6 e entendido como comunhão com Cristo por meio da fé n’Ele e através da imersão na água, resume de modo eloquente todos os temas da água presentes nas várias leituras do Antigo Testamento (por exemplo: o mar, os céus, a chuva e a neve) lidas, lembradas e celebradas na liturgia da Palavra da Vigília Pascal. Visto que a água pode tirar e dar a vida, o Apóstolo pode utilizar, em modo adequado, este símbolo para descrever as modalidades segundo as quais aqueles que creem partilham com Cristo seja a sua morte seja sua ressurreição.

De sorte que fomos sepultados com ele pelo batismo na morte; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos, pela glória do Pai, assim andemos nós também em novidade de vida. Porque, se fomos plantados juntamente com ele na semelhança da sua morte, também o seremos na da sua ressurreição (Rm 6,4-5).

Recordemos que, em muitas paróquias, durante a vigília pascal, são celebrados batismos de um ou mais catecúmenos. E, também nos casos onde o batismo não é celebrado, a liturgia prescreve, em todo caso, a bênção da água e a sua aspersão sobre a comunidade orante, em memória do batismo em Cristo e como ação de graças por aqueles que, naquela noite, foram acolhidos na Igreja como filhas e filhos de Deus.

4.2 *O tema da liberdade e da escravidão*

Agora desenvolveremos outro tema da perícopie, sempre conexo com a novidade do evento Cristo: a passagem da servidão ao pecado, à morte e à lei mosaica para a liberdade extraordinária de ser filho de Deus. De fato, Paulo explica aos seus

interlocutores que o Batismo traz consequências maravilhosas justamente em nível antropológico. Nesta parte, mencionando “o homem velho”, o Apóstolo faz uma ligeira alusão à dimensão adâmica da sua antropologia cristã, já desenvolvida em Rm 5,12-19: “Compreendamos bem isto: o nosso homem velho foi crucificado com ele, para que seja destruído esse corpo de pecado e, assim, não sejamos mais escravos do pecado. Pois aquele que está morto está liberto do pecado” (Rm 6,6-7). O homem velho representa a falaz condição que o homem reveste como descendente de Adão, o primeiro homem. De fato, foi justamente Adão que desobedeceu a Deus e por sua ação pecaminosa, o pecado se introduziu no mundo e foi transmitido a todos os seus descendentes, que, por sua vez, pecaram. “Eis por que, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte, e assim a morte atingiu a todos os homens: aliás todos pecaram” (Rm 5,12). “O homem velho” é, também, a humanidade que vive sob a esfera da carne, a humanidade que opõe a Deus e à sua vontade, a humanidade escrava do pecado e da morte. A fim de que o homem possa entrar neste mistério salvífico de Deus, essa modalidade pecaminosa que o homem experimenta, deve morrer para gerar novos modos de viver e de relacionar-se com Deus. Como Cristo foi crucificado para o nosso bem, assim também “o homem velho” deve ser “co-crucificado” (συνεσταυρωθη, Rm 6,6) e morto. Assim, o homem velho não está mais sob a tirania do pecado e da morte e se experimenta livre para obedecer ao seu único Senhor, Cristo Jesus. Quando essa passagem acontece, o homem velho, que um tempo pecava seguindo o exemplo de Adão, renasce e se reconstrói no novo Adão, Cristo, que é Jesus. Os descendentes de Adão, o progenitor de todos, tornam-se os descendentes de Cristo, o novo progenitor de todos, por meio da fé e do batismo. Portanto, o batismo se torna uma nova forma de salvação para aqueles que têm fé no único filho de Deus, Senhor e Redentor. A metáfora teológica da redenção encontra um espaço importante também na Carta aos Gálatas; aqui o Apóstolo explica aos seus interlocutores que, como filhos de Deus, desfrutem de uma nova liberdade do pecado e da lei mosaica: “mas ao chegar a plenitude

dos tempos, Deus enviou o seu filho, nascido de uma mulher e sujeito à lei, para pagar a alforria daqueles que estão sujeitos à lei, para que nos seja dado ser filhos adotivos” (Gal 4,4-5). Desse modo, Paulo, que bem conhecia os costumes e as tradições religiosas do seu povo, constrói, em chave cristológica, a metáfora teológica da redenção, já presente nas Sagradas Escrituras de Israel. A festa da Páscoa, o dia sagrado mais importante para os judeus, faz memória da redenção do povo que estava na escravidão no Egito. Para o Apóstolo de Tarso, hoje, Cristo é a nossa Páscoa: “e de fato, Cristo nossa Páscoa, foi imolado” (1Cor 5,7b). Assim, a passagem tirada da carta aos Romanos resume e leva à realização a metáfora bíblica da redenção, presente, também, em algumas leituras da Vigília Pascal e, sobretudo, na terceira leitura, Ex 14,15-15,1 (a libertação da escravidão do Egito)¹⁹ e na sétima leitura Ez 36,16-17a.18-28²⁰ (a libertação da adoração das falsas divindades, ou seja, a idolatria). Além disso, o tema da redenção é brilhantemente sintetizado no antigo hino Exultet; este, cantado no início da vigília pascal, dá o tom à liturgia inteira: “esta é a noite na qual Cristo, destruindo as cadeias da morte, ressuscita vencedor do sepulcro. (Não haveria nenhuma vantagem para nós sermos nascidos, se Ele não tivesse nos redimido) Ó imensidão do teu amor por nós! Ó inestimável sinal de bondade: para resgatar o escravo, hás sacrificado o teu Filho! Realmente era necessário o pecado de Adão que foi destruído com a morte de Cristo. Feliz culpa que mereceu ter, assim, um grande redentor!”.

4.3 *Ligação do Batismo com a morte e a ressurreição de Cristo*

O terceiro e último tema, que merece toda a nossa atenção, é a singular união entre o batismo, a morte e a ressurreição de Cristo. Para a análise dos dois temas precedentes, tivemos o olhar fixo sobre o Antigo Testamento e, assim, colocamos em evidência a interação temática entre a narração

¹⁹ Cf. Ex 15,13, mas este versículo não aparece no texto litúrgico.

²⁰ Cf. Is 54,5.

veterotestamentária da história da salvação e Rm 6. Esta leitura de Rm 6 vem antes da narração evangélica da Ressurreição do Senhor. Qual é o efeito que esta sequência produz na comunidade reunida em oração? A leitura da epístola aos Romanos nos prepara para escutar e para acolher a proclamação da ressurreição de Cristo, apresentada como história sagrada, na qual fomos batizados e na qual nos batizaremos todos novamente. O rito de aspersão com a água recorda justamente a comunhão mística entre o Redentor e o remido. Como vigilantes ouvintes da Palavra de Deus, nós nos tornamos templo do Espírito Santo e nos sentimos continuamente transformados por sua ação, que faz ressoar em nós a novidade surpreendente da ressurreição de Cristo. Torna-se para nós experiência de Boa Nova da nossa redenção e salvação, uma boa nova que se torna sempre atual nas nossas vidas, com o acolhimento da Palavra de Deus proclamada:

Ora, se já morremos com Cristo, cremos que também com ele viveremos; Sabendo que, tendo sido Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre; a morte não mais tem domínio sobre ele. Pois, quanto a ter morrido, de uma vez morreu para o pecado; mas, quanto a viver, vive para Deus. Assim também vós considerai-vos certamente mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus nosso Senhor (Rm 6,8-11).

De grande relevo é o uso dos pronomes pessoais “nós” e “vós” nestes poucos versículos. Com a primeira pessoa plural, “nós”, o Apóstolo deseja claramente considerar-se um com os cristãos que vivem em Roma, aos quais se sente unido por uma mesma profissão de fé em Jesus, Senhor. Com o uso do pronome pessoal de segunda pessoa plural, “vós”, Paulo dirige com veemência a sua mensagem aos seus interlocutores na Itália, exortando-os, um por um, a viverem as suas novas vidas em Cristo para a maior glória de Deus. Cada membro da comunidade romana, assim como cada cristão que escuta a Palavra de Deus na Vigília Pascal, é chamado por Deus para uma escuta sempre nova da Boa Nova, que, assim, o transformará. No evangelho segundo

Mateus, narra-se que as mulheres, primeiro aflitas e depois permeadas de alegria e de esperança, são capazes de encontrar o Senhor ressuscitado, graças à escuta das palavras do anjo; do mesmo modo, na vigília pascal, cada um é chamado a acolher a boa nova de maneira pessoal e performativa.

As palavras vivificantes que o ressuscitado dirige às mulheres, reunidas vizinhas à tumba vazia, distribuem vida a todos aqueles que escutam o evangelho durante a noite mais sagrada para todos. Em Rm 6,3-11, Paulo não cita simplesmente Jesus ou alguns episódios da sua vida, mas está interessado em demonstrar como aqueles que creem possam participar da sua morte e ressurreição através do batismo. Ao passar da leitura da epístola paulina à leitura do evangelho, a assembleia, reunida em oração, escuta que o ressuscitado fala diretamente com eles, assim como se dirigiu às mulheres na manhã da primeira páscoa. Enfim, a leitura tirada da carta aos Romanos nos prepara para acolher a narração evangélica, criando o suspense na assembleia recolhida para aquela vigília pascal, naquela Igreja particular e num tempo particular. O texto paulino parece jogar o papel do anjo que anuncia a boa nova, antes que a voz do ressuscitado seja colhida com fé. Se a leitura evangélica anuncia a ressurreição de Cristo como uma ação de salvação concreta e única no seu gênero, a leitura paulina anuncia o mesmo mistério de salvação que se torna universal, ou seja, “desfrutável” por todos aqueles que acreditam em Cristo – Judeus e pagãos, escravos e livres, homens e mulheres – em cada lugar e em cada tempo.

5. Conclusão: luz e som

A vigília pascal alterna escuridão e luz, silêncio e som. Essas antíteses, presentes na mais importante liturgia da Igreja, refletem as antíteses entre a morte e a vida, entre a escravidão e a liberdade que Paulo desenvolve na sua catequese sobre o batismo. De fato, outros autores sacros, antes dele, tinham aprofundado esses relevantes contrastes nos seus textos, mas foi o Apóstolo Paulo que releu e resumiu tudo à luz do evento Cristo. Rm 6,3-11 nos recorda que toda a nossa preparação sacramental, especialmente

para os catecúmenos, deve fundar-se sobre a proclamação de Jesus, morto e ressuscitado para a nossa redenção e a nossa salvação. “E a esperança não engana, pois o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). A nossa fé comum no redentor deve crescer e amadurecer em tal modo que o mistério do evento Cristo conduza outros às águas salvíficas do batismo, águas abençoadas pelo Espírito Santo para a nossa esperança e para a esperança de toda a humanidade. Neste momento histórico, que nos vê comprometidos numa nova evangelização, recordamos este ponto crucial do Evangelho paulino.

THE AKRATES OF ROM 7,14-21

The Apostle Paul's Creative Use of a Common Philosophical topos

Introduction

New Testament exegetes have always appreciated the importance of the Apostle Paul's Jewish background as the primary source of material for his groundbreaking understanding of the Christ event. But what influence, if any, did Greco-Roman thought have on him? For centuries, the prevailing attitude among Pauline scholars has been that the pagan world had very little impact on his theology. Over the past few decades, however, this overarching consensus had been breaking down bit by bit. Of late, some biblical scholars have published important research that clearly shows the influence ancient philosophers had on St. Paul's rhetoric, philosophy and theology.¹ After all, the Apostle of the Gentiles was a diaspora Jew, a native Greek speaker, one in constant touch with both his fellow Jews from both the diaspora and Israel as well as with innumerable Gentiles from every corner of the Roman Empire.

Our conference today will examine the figure of the *akrates*² of Rom 7,14-21 in light of brief passages taken from two ancient philosophical texts: Plato's early dialogue, the *Protagoras* and Aristotle's magnum opus, the *Nicomachean Ethics*. Socrates, Plato and Aristotle all studied the problem of *akrasia*, namely the divided will in the moral subject. In chapter seven of his Letter to

¹ Cf. J.-N. ALETTI, "Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness," *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996) 77-95; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh – Louisville 2000; ID., "The Reception of Graeco-Roman Culture in the New Testament. The Case of Romans 7:7-25," in M. MÜLLER – H. TRONIER, *The New Testament as Reception*, JSNTSS 230, Copenhagen International Seminar 11, Sheffield 2002, 32-57; E. WASSERMAN, "Paul among the Philosophers. The Case of Sin in Romans 6–8," *JSNT* 30.4 (2008) 387-415.

² *akrates*: one who displays the character flaw of weakness of will, i.e. *akrasia*.

the Romans, St. Paul also addresses this ethical problem and proposes his own creative use of what had become a common philosophical topos in both the classical and Hellenistic world. He summarizes the moral conundrum of the “I” in this way in Rom 7,19: “For I do not do the good I want, but the evil I do not want is what I do.” How then is such a major split between the cognitive and the ethical possible? How is it possible for good people to recognize the good yet do evil instead? Even in our own day scholars of ancient ethics continue to examine this fascinating and still relevant moral dilemma.

A clear definition of *akrasia* will certainly help our reflections, and the brief entry in *The Cambridge Dictionary of Philosophy* suffices for our purposes.

akrasia, also spelled *acrasia*, Greek term for weakness of will. *Akrasia* is a character flaw, also called incontinence, exhibited primarily in intentional behavior that conflicts with the agent’s own values or principles. Its contrary is *enkrateia* (strength of will, continence, self-control). Both *akrasia* and *enkrateia*, Aristotle says, “are concerned with what is in excess of the state characteristic of most people; for the continent abide by their resolutions more, and the incontinent less, than most people can” (*Nicomachean Ethics* 1152a25-27). These resolutions may be viewed as judgments that it would be best to perform an action of a certain sort, or better to do one thing than another. *Enkrateia*, on that view, is the power (*kratos*) to act as one judges best in the face of competing motivation. *Akrasia* is a want or deficiency of such power.³

In light of this useful and concise definition, we will now undertake our own examination of this significant ethical question by dividing our conference into three parts. Firstly, we begin with a brief study of Plato’s presentation of Socrates’ teaching on *akrasia* as recorded in his dialogue the *Protagoras*. Secondly, we turn to Aristotle’s instruction as developed in the

³ A.R.M., “Akrasia,” *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 14.

opening chapters of Book VII of the *Nicomachean Ethics*.⁴ Thirdly, we analyze the Apostle Paul's own approach to this moral problem as he articulates his complex rhetorical argument in Rom 7,7-25. Since I am a New Testament scholar, I will obviously devote the bulk of my conference to the Letter to the Romans. Lastly, in our brief conclusion, we will compare and contrast the various positions of these great thinkers so as to appreciate St. Paul's own novel treatment of the problem of *akrasia*.

1. Plato, *Protagoras*

Plato deals with the problem of *akrasia* in several of his dialogues, and so we may conclude that this cognitive and ethical dilemma was very important for his moral philosophy. Is it possible for philosophers to teach virtue and, if so, how? What is the connection between true knowledge—how it is imparted and learned—and right action? If someone knows the good, will he necessarily always do it?⁵ Scholars agree that Plato's earliest treatment of our topos is found in the *Protagoras*, and for this

⁴ My take on the development of the Greek philosophical treatment of *akrasia* restricts itself to the standard presentation one learns in introductory courses to philosophy. Since I am not a professor of philosophy, I freely admit the limitations of this rather cursory approach. Many philosophers today continue to examine the subtle nuances and intellectual evolution first developed by ancient ethicists in Greece, especially in Athens, in the fifth and fourth centuries B.C., thus appreciating a far richer and more detailed tableau. For further study of the theme of *akrasia*, I recommend the excellent monograph of collected articles presented in C. BOBONICH – P. DESTRIÉE, *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Philosophia Antiqua 106, Leiden – Boston 2007.

⁵ “At the root of P.'s anthropologically based ethics are two radically new beliefs: that our ethical responsibilities are not limited to the brief period of human life (Resp. 608c-d, Phd. 107c) and that it is always worse to do wrong than to suffer wrong (Gorg. 469b ff.). P. disparages as ‘popular’ or ‘civic virtue’ [...] the thoughtless ‘virtue’ of an ordinary citizen that stems merely from habit; true virtue is knowledge, recollection of the ideas of the virtues perceived beyond this world (Phdr. 247d; 250b). Such knowledge leads directly to the right action: ‘No one does wrong voluntarily’ (cf. Resp. 589c, Grg. 488a, Men 78b)” (I.A. SZLEZÁK, “Plato,” *Brill's New Pauly*, XI, 346).

reason I selected a brief extract from this text for our consideration at today's conference. In this important dialogue, which treats the topics of education and ethics, Plato recounts an important conversation between Socrates⁶ and the famous philosopher from Abdera, Protagoras, who has just arrived in Athens. History records in fact that Protagoras, the first sophist, lived in the fifth century B.C., so he was obviously a contemporary of Socrates (who was born in Athens in 469 B.C. and was put to death there in 399 B.C.). In addition, we know of Protagoras only through two sources: from Plato's dialogue of the same name and Diogenes Laertius. He is especially famous in the history of philosophy for the doctrine known as *homo mensura*, i.e. "Man is the measure of all things (*pántōn chrēmátōn métron estín anthrōpos*)"⁷.

Let us begin our analysis with Socrates famous description of what the many (*hoi poloi*) believe can happen to human beings.⁸

One asserts that most people are unable to do what is best, even though they know what it is and are able to do it, but do other things instead [...] One says that those who act that way do so because they are overcome by pleasure or pain or are being conquered by spirit or love or fear (*Prot.* 352d6-e9).

⁶ "The real tradition of ethical thought in antiquity began with Socrates: he abandoned natural philosophy and paved the way for discussion on the nature of the good life. His concentration on the best possible state of the soul brought with it the risk of an individual's conflict with the values of a larger social group and even of his family [...] Socrates preferred to ask how one was supposed to live than to inquire into the correctness of individual actions" (B. INWOOD, "Ethics," *Brill's New Pauly*, V, 83).

⁷ "...most scholars share the interpretation of this fragment suggested by Plato in *Theaetetus* (152a-160e), i.e. that it expresses radical cognitive relativism based on the validity of individual sensory experiences" (H.A. GÄRTNER, "Protagoras," *Brill's New Pauly*, XII, 64).

⁸ For this brief summary I am indebted to the clear and succinct presentation of C. Bobonich – P. Destrée. Cf. ID., "Introduction," in ID., *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, xvi-xvii.

This brief extract provides us with an excellent description of *akrasia* according to Socrates. Even if people do not usually act that way, the simplest way to describe their uncharacteristic behavior is to assert that they have been temporarily conquered by pleasure or pain, i.e. by some strong feeling that forces them to lose control of themselves. Shortly before in the dialogue (cf. 352c1), Socrates had already pointed out that the knowledge of such people is similar to that of a slave who must obey his master. In this case, then, reason or knowledge is powerless. Since people in this condition are overwhelmed by strong feelings (by pleasure, pain, spirit, love or fear), they are now unwilling or unable to do what they ought to do. Hence, according to the many, strong feelings win over knowledge and thus force the individual to act out of powerlessness against his or her own values and principles. The moral subject is thus clearly divided—the very definition of *akrasia*.

But so much for the opinion of the many (*hoi poloi*). Socrates for his part categorically denies the existence of *akrasia*. He forcefully and consistently rejects the possibility of the weakness of knowledge and the weakness of desires. In the *Protagoras*, Plato relates him teaching that knowledge (*epistêmê* or *phronêsis*) cannot be ordered around (cf. 352c1), and thus the person with knowledge cannot behave like a slave. Socrates' forceful denial of *akrasia*, moreover, springs from his categorical rejection of the idea that somebody could ever act against his own knowledge or belief. If a person decides to do y instead of x, it is due to the fact that he has now changed his mind and now believes that y is better than x. In short, according to Socrates, all human beings do what they think to be good or best when they do it (cf. 358d1-2). Thus, nobody errs willingly (cf. 358c) or, in other words, nobody does evil with full knowledge.⁹ The human will, hence, can only be directed to the good. Therefore, for Plato—entirely faithful in this regard to his teacher Socrates—the

⁹ Cf. Gorg. 468c; 509e; Resp. 382a; 413a; 589c; Tim 86d-e; Leg 731c, etc.

purpose of philosophy is to indicate the good and to teach people to achieve it in their lives. Moreover, once human beings know what the good is, they will consistently choose it and live it out. Thus, for Socrates (and for the young Plato¹⁰), weakness of will is impossible.

2. Aristotle, *Nicomachean Ethics*

Since in his ethical works¹¹ Aristotle also investigated the vexing problem of *akrasia*, we next turn to his classic treatment of the matter as presented in Book VII of the *Nicomachean Ethics*.

¹⁰ Later in life Plato was to challenge Socrates' denial of *akrasia* in Book IV of his *Republic*. However, a detailed examination of the nuanced evolution of Plato's thought on this theme goes beyond the limits of our brief conference. Here I limit myself to a cursory summary of Plato's presentation of Socrates' teaching on *akrasia* as found in the *Protagoras*. "It is difficult to distinguish Plato's contribution to ethics from that of Socrates. The most important differences derive from Plato's having committed himself to separate ideas as the basis of knowledge (including moral knowledge) and having divided man's soul into three parts (reason, motivation and desires). This tripartite division conflicts with Socrates' implicit theory of unity. Plato was also more convinced than Socrates of the immortality of the soul, and of the possibility of reward after death and of reincarnation. Whereas Socrates had an ambivalent attitude towards hedonism, Plato rejected enjoyment/pleasure (*hedoné*) as an essential part of a happy life. Finally, he conceded the existence of elements that transcend man's nature: in maintaining (Th. 176b), that 'assimilation to god' is worth man's striving for, he is explicitly expressing the theme of transcendence found in his dialogues. This passage was to become a source of ethical doctrine for the later Platonic tradition" (B. INWOOD, "Ethics," *Brill's New Pauly*, V, 83).

¹¹ "Of the three ethics traditionally associated with A., two are named after their ancient editors: the 'Eudemian Ethics' (*Ethica Eudemia*, seven books) after his friend and fellow scholar Eudemus, and the 'Nicomachean Ethics' (*Ethica Nicomachea*, 10 books) after his son Nichomachus. The 'Nicomachean Ethics' is generally seen as the later, more mature version; it is questionable, however, whether the common middle books (Eth. Nic. V-VII) originally belonged to the Eudemian or the Nicomachean Ethics. The third treatise bears the misleading title of *Magna Moralia* (two books); in quality, it is noticeably inferior to the other two ethics; it is disputed whether it is an earlier work by A. or the transcript of a lecture, written by one of his students" (D. FREDE, "Aristoteles, Son of Nicomachus, of Stagira," *Brill's New Pauly*, I, 1142).

Born in 384 B.C. in Stagira, Aristotle was sent to study at Plato's Academy in Athens at the age of seventeen, shortly after his father's death. Scholars agree that his subsequent life can be divided into four principal stages: 1) study at the Academy (367-c.357 B.C.); 2) teaching at the Academy until Plato's death (357-347 B.C.); 3) travel years (Assus in Asia Minor from 347 to 345 B.C., Lesbos from 345 to 344, Pella at the Macedonian royal court as Alexander's teacher from 343 to 340 B.C., Stagira from 340 to 335 B.C.); 4) teaching again at Athens, but now at his own school, the Lyceum (335-322 B.C.). While we have sufficient information to sketch a basic outline of Aristotle's life, it is very difficult to reconstruct with accuracy, however, his intellectual biography. For example, we simply do not know how much contact Aristotle had with Plato during his years as a student at the Academy (Plato himself was away from Athens for long stretches of time, teaching in Sicily from 367 to 364 and again from 361 to 359). The physical separation of these two great minds, even during the period of Aristotle's studies as a young man, in some ways prefigures the approaching distancing and separation between their two distinct schools of thought. Aristotle's ethics, in fact, would eventually deviate from Plato's in many important ways. The fundamental teachings of Aristotelian ethics are founded on the thought processes developed in the *Nicomachean Ethics*, Book I, his best-articulated interpretation of eudemonism. Aristotle presents the thesis that the good life is an active life in harmony with human nature and the natural functions of human beings. Appreciating man's nature allows the understanding of his characteristic advantages (i.e. the virtues). The soul is made up of both rational and non-rational parts. The rational part can realize the intellectual virtues, which can be split into practical and theoretical, while the non-rational part can abide by the dictates of practical reason and constitutes the principal seat of the virtues of character. Much of Aristotelian ethics involves an analysis of the virtues, both intellectual and moral. Other significant themes include the role of friendship in the good life and the balance between the private and the official. In short, the connection between theoretical and practical activity

constitutes the most disputed question in Aristotle's ethical theory.¹²

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle clearly challenges Socrates' denial of *akrasia* by asserting that weakness of will is indeed possible, thus rehabilitating the theme as a matter of continued philosophical inquiry. In fact, Aristotle openly claims that Socrates' denial goes against the observed phenomena.

For Socrates was entirely opposed to the view in question, holding that there is no such thing as *akrasia*; no one, he said, when he judges acts against what he judges best—people act so only by ignorance. Now this view plainly contradicts the observed facts, and we must inquire about what happens to such a person; if he acts by reason of ignorance, what is the manner of his ignorance? (*Eth. Nic.* VII 2, 1145b28).

The founder of the Lyceum then begins his own detailed treatment of the problem of *akrasia* by distinguishing between two different kinds: the “precipitate *akrasia*” where the agent does not deliberate at all and the “weak *akrasia*” where he does. To Aristotle, only the latter represents a true case of *akrasia*. He then goes on to describe the case in a very detailed way: the weak *akrates* has in fact reflected and thought the matter through. Hence he knows full well that he ought to do x and yet—fully aware of this knowledge—still opts to do y instead.

Book VII of the *Nicomachean Ethics* presents many other texts that identify the existence of a conflict between two opposing and simultaneous desires (x and y).¹³ In short, Aristotle's complex presentation constitutes a more comprehensive analysis of *akrasia* as was recognized by Socrates and taught by the young Plato. Indeed the lack of self-control now becomes an almost constant feature of the *akrates*' character,

¹² For these fundamental teachings, cf. B. INWOOD, “Ethics,” *Brill's New Pauly*, V, 83.

¹³ For a more detailed treatment of this topic, cf. C. BOBONICH – P. DESTRÉE, “Introduction,” xix-xx.

hence one that is very difficult to treat and to overcome. In the well-known yet puzzling chapter 3 of the *Nicomachean Ethics* Book VII, Aristotle presents his two famous syllogisms (cf. *Eth. Nic.* VII 3, 1147a1-1147b5). It seems that contemporary scholars are still divided between two possible interpretative choices with regard to this chapter. Some hold that the akratic person does not arrive at the conclusion of the good syllogism (and so he does not understand that the cake should not be eaten—this interpretation is in line with that of Socrates, thus denying the existence of *akrasia*¹⁴), while others say that he does in fact reach such a conclusion (and so he does understand that the cake ought to be avoided but still eats it due to the lack of desire to resist it—this interpretation defends the existence of *akrasia*, thus opposing Socrates’ position¹⁵). Three insightful articles on Aristotle’s ethics in the recent monograph by Bobonich and Destrée¹⁶ propose diverse approaches to the problem. Moreover, in an even more recent article by L. Radoilska, we read his opinion that the Aristotelian account of *akrasia* is a primary failure of intentional agency in contrast to a phenomenon he refers to as “ordinary weakness of will”. Hence, Radoilska maintains that “ordinary weakness of will” is best understood as a secondary failure of intentional agency.¹⁷ In short, thanks to our brief overview, we may safely conclude that the animated discussion between contemporary philosophers on the problem of *akrasia* in Aristotle’s thought continues with much verve and vigor even in our own day.

¹⁴This represents the “cognitivist interpretation of the weak akrates”; cf. D. CHARLES, “Aristotle’s Weak Akrates,” 194.

¹⁵This represents the “Human interpretation of the weak akrates”; cf. D. CHARLES, “Aristotle’s Weak Akrates,” 194.

¹⁶Cf. P. DESTRÉE, “Aristotle and the Causes of *Akrasia*,” 139-165; M. ZINGANO, “*Akrasia* and the Method of Ethics,” 167-191; D. CHARLES, “Aristotle’s Weak Akrates: What Does her Ignorance Consist in?,” 193-214.

¹⁷Cf. L. RADOILSKA, “*Akrasia* and Ordinary Weakness of Will,” *Tópicos* 43 (2012) 25-50.

3. The Apostle Paul, Rom 7,14-21

We now arrive at the third and final part of today's conference, i.e. our consideration of Paul's presentation of the *akrates* in chapter seven of his Letter to the Romans. The topos describing weakness of will is clearly articulated in Rm 7,14-21.

¹⁴ We know that the law is spiritual; but I am carnal, sold into slavery to sin. ¹⁵ What I do, I do not understand. For I do not do what I want, but I do what I hate. ¹⁶ Now if I do what I do not want, I concur that the law is good. ¹⁷ So now it is no longer I who do it, but sin that dwells in me. ¹⁸ For I know that good does not dwell in me, that is, in my flesh. The willing is ready at hand, but doing the good is not. ¹⁹ For I do not do the good I want, but I do the evil I do not want. ²⁰ Now if [I] do what I do not want, it is no longer I who do it, but sin that dwells in me. ²¹ So, then, I discover the principle that when I want to do right, evil is at hand (Rom 7,14-21).

Firstly, we will study these verses and their arrangement in their literary context in order to appreciate their rhetorical function in Paul's overall argument. To do so, we need to examine this pericope's place in its wider literary context (Rom 5–8) in the letter's doctrinal section and then in its immediate literary context, namely Rom 7,7-25. In this way, we can appreciate better the Apostle's creative use of *akrasia* in his teaching on human beings, sin and the law. We will then be able to consider an important theological question: the identity of the "I" (*egō*) in this significant chapter.

3.1 Rom 7,14-21 in its Literary Context

Although Rom 7,14-21 presents the moral dilemma of the *akrates*, these verses do not constitute a distinct pericope in themselves; as a result, they must be understood as making up part of two interconnected micro-units. Before we delimit this Pauline text, however, let us first zoom out for a moment in

order to appreciate the wider literary context, i.e. Rom 5–8. Almost all New Testament scholars today agree that these four central chapters constitute the second part of the letter’s doctrinal section (Rom 1–11). In Rom 5–8 Paul develops his argumentation with the help of a figure of speech that dominates his thought in these chapters: *comparatio* (in Greek, *synkerisis*¹⁸). The first example of this figure is found in Rom 5,12-21 where the Apostle compares Adam to Christ. In the following chapters, he goes on to compare and contrast unbaptized persons who are still subject to the law and remain under the power of sin and death (and as such are descendants of Adam) to baptized persons who have already been freed from sin, death and the Mosaic law through faith (and as such are descendants of Christ). The letter-sender develops his argumentation with the help of *synkerisis* in order to convey the eschatological situation of all those who have been baptized in Christ and thus enjoy a new fellowship with him. Thanks to their life-giving relationship with the Lord, Christians have received a new personal freedom and a new ability to live the moral life, since they are now being led by the Holy Spirit towards the fullness of future glory. The following outline of Rom 5–8 will help us to appreciate better these examples of *synkerisis* and the meticulous ordering of the various rhetorical units.¹⁹

– 5,1-11 Introduction to the macro-unit chapters 5–8

– 5,12-21 *Synkerisis* of Adam and Christ as a preparation for *probatio*, ending with a brief *propositio* in vv. 20-21 that presents the topics to be treated (relationship between grace and sin, law and grace, law and sin)

¹⁸“La *synkerisis* consiste à comparer systématiquement des personnages, des actions ou des événements, en montrant leurs points communs, mais aussi leurs différences, la supériorité de l’un sur l’autre, etc. [...] Cf. aussi Rm 5,15-19 (entre Adam et le Christ)” (J.-N. ALETTI – *al.*, *Vocabulaire raisonné de l’exégèse biblique*, 85).

¹⁹ For this outline, cf. J.-N. ALETTI, “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” 92-93; ID., “Romans,” 1571; S.N. BRODEUR, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*, 232-241.

– 6,1–8,30 *probatio* in three stages

A. (positive) 6,1–7,6 the baptized who have died to sin in Christ cannot remain in sin (with brief *propositiones* in 6,1.15)

B. (negative) 7,7-25 the law, while holy, is at the service of sin and cannot free from weakness (with a brief *propositio* in 7,7)

A'. (positive) 8,1-30 God frees in Christ Jesus and gives the Spirit of adoption to Christians (with brief *propositiones* in 8,1.18)

– 8,31-39 *peroratio*

The principal purpose of this three-chapter long *probatio* is to explain and elucidate the *propositio* of chapters five through eight:

But law came in, with the result that the trespass multiplied; but where sin increased, grace abounded all the more, so that, just as sin exercised dominion in death, so grace might also exercise dominion through justification leading to eternal life through Jesus Christ our Lord (Rom 5,20-21).

This outline of the *dispositio* of Paul's discourse in these four chapters allows us to appreciate better the wider literary context of 7,14-21, the verses marked by the moral problem of *akrasia*.

We now briefly consider the more immediate literary context in part B of the *probatio* presented above, namely Rom 7,7-25. Most exegetes today adopt this general delimitation of the passage thanks to their study of lexical, syntactical, rhetorical and stylistic criteria. The composition of the text appears clearly after one identifies the author's two *subpropositiones* in vv. 7 and 13.

Hence 7,7-25 can be subdivided into three distinct sections, as presented in the following outline.²⁰

- vv. 7-13: although the Mosaic law is not sin, it is used by sin, which is the subject of the verbs “to deceive” and “to kill”; the “I” is described as dead
 - v. 7a: *subpropositio*
 - vv. 7b-12: sin has manipulated the law to trick and to kill the “I”
 - v. 13: a hinge verse since it concludes this micro-unit (by explaining what sin and law are) and introduces the next topic (thus it is another *subpropositio*): sin shows its evil through the holy law

- vv. 14-23: sin is at work in the subject; the “I,” manipulated by sin, is the subject of both the action and the cognitive verbs
 - vv. 14-20: description without moral overtones of a subject who does what he does not want to do (vv. 14-17), followed by a description of a moral subject who wants to do the good but does not do it, achieving instead the evil that he does not want (vv. 18-20)
 - vv. 21-23: the intervention of the law causes a negative cognitive acquisition; evil remains present; the fragmented “I” is aware of its captivity to sin which now rules its members

- vv. 24-25: *peroratio*: the call for help and the divine response

This detailed structure of the *dispositio* of Rom 7,7-25 helps us to recognize just how much the *topos* of the *akerates* in

²⁰ Cf. J.-N. ALETTI, “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” 78-79.

vv. 14-21 dominates the central section of Paul's argumentation on sin and sin's slavish manipulation of the fragmented "I," ever conscious of its condition as an impotent and wretched prisoner. The definition of *akrasia* from *The Cambridge Dictionary of Philosophy* clearly applies to the wretched "I" of vv. 14-21: "*Akrasia* is a character flaw [...] exhibited primarily in intentional behavior that conflicts with the agent's own values or principles."²¹

3.2 An Important Theological Questions Raised by the Pericope

Who then is the "I" that is so vividly portrayed in Rom 7,7-25? Much ink continues to be spilled by exegetes today on this intriguing exegetico-theological question. Given the brevity of this talk, we have only enough time to consider a brief overview of the various hypotheses presented by contemporary scholars, who defend three distinct possibilities.

– Paul before his conversion

Those who support this hypothesis believe that the "I" is in fact biographical: Paul, the letter writer, is alluding to his life as a devout Pharisee before his conversion to the cause of Christ. For example, R.H. Gundry opines that Paul's *akrasia* is caused by an internal conflict caused by his sexual desire.²² Others make reference to Phil 3,6 where the Apostle mentions his external observance of the law and his own personal blamelessness.²³ Others still claim that the pre-Christian Paul was truly fervent in his observance of the Mosaic law, but also simultaneously unaware of being in such a desperate situation. Thus, according to this opinion, the inner moral conflict portrayed by the *akrates*

²¹ A.R.M., "Akrasia," *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 14.

²² Cf. R.H. GUNDRY, "The Moral Frustration before Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7-25," in D.A. HAGNER – M.J. HARRIS, ed., *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce for His 70th Birthday*, Exeter 1980, 228-245.

²³ Cf. J. LAMBRECHT, *The Wretched "I" and Its Liberation*, 76-78.

of Rom 7,14-21 would describe Paul's anguished inner conflict between himself and the law or between Paul's personal search for justification and the law.

– The Christian Paul and his present life as an apostle

Even if it is still held by a few scholars today,²⁴ the rhetorical and lexical indices in Rom 7,7-25 clearly exclude this hypothesis: Paul cannot be describing his present life in Christ. All of Rom 6 as well as Rom 7,5-6 make a sharp contrast between the believers' past life in sin before accepting the Gospel and their present grace-filled life in Jesus Christ. My presentation of the figure of *synkrisis* in chapters five through eight ought to have provided convincing enough proof for us to reject this hypothesis. If the Christian Paul were the "I" in question, then his argumentation in chapter seven would be riddled with inconsistencies and contradictions. The next example of *synkrisis*, i.e. the contrast between Rom 7,7-25 and Rom 8,1-17, ought to settle the matter definitively: in chapter 7 sin dwells in the conflicted "I" while in chapter 8 the Spirit dwells in believers in Christ.

– All humanity, Jews and Gentiles alike

If Paul is not describing his own situation, either pre- or post-conversion to the cause of Jesus Christ, then perhaps he is referring to all people in general, both Jews and Gentiles. This in fact is the hypothesis accepted by most exegetes today and the one that best explains these dense and difficult verses. I also accept this position without any reservations. In Rom 5 in the *synkrisis* between Adam, the first human being and Christ, the new Adam, the Apostle grounds his complex reasoning with anthropological and christological proofs so as to include all humanity, Jews and Gentiles alike. This all-inclusive approach to

²⁴ Cf. D.B. GARLINGTON, *Faith, Obedience and Perseverance*, 110-143; J.D.G. DUNN, "Rom 7:14-25 in the Theology of Paul, 264-273.

humanity's slavery to sin and death and subsequent redemption and justification by Jesus Christ is already spelled out in the letter's main *propositio* (= main thesis statement) in Rom 1,16: "For I am not ashamed of the Gospel; it is the power of God for salvation to everyone who has faith, to the Jew first and also to the Greek." More specifically, in Rom 7,7-25 the Apostle to the Gentiles focuses exclusively on the case of the pious and believing Jew who knows the Mosaic law and sincerely wills to live according to its statutes and commands.²⁵ Such a Jew would hold that the law, since it is from God, would in fact protect him from doing evil. He would indeed know God's will by means of the Mosaic law; he would thus know the good and be able to live it out through the practice of good deeds in his daily life. Hence, in Rom 7 Paul presents the best-case scenario of the devout and practicing Jew. If due to *akrasia* the situation of such a virtuous Jew is so desperate and wretched, then that of everyone else (non-pious Jews and all Gentiles who, by definition, have not received the Mosaic law and so do not know the living and true God) is even more so!

In sum, if even the good and law-practicing Jew is an *akrates*, then by extension all humanity is too. Again, this important point had been previously made by Paul in chapter 3 of this extraordinary letter: "For there is no distinction, since all have sinned and fall short of the glory of God; they are now justified by his grace as a gift, through the redemption that is in Christ Jesus" (Rom 3,22b-24). The moral conflict so poignantly described by the "I" in these verses encapsulates the tragic and pitiful condition of humanity, dominated and subjugated by sin and death, without the Lord Jesus Christ.

Conclusion

In my conference today, I have attempted to present an interdisciplinary approach to the problem of *akrasia*. Paul, a

²⁵ Cf. J.-N. Aletti, "Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness," 91-92.

diaspora Jew and the Apostle to the Gentiles, was indeed profoundly influenced by Greco-Roman thought as shown by his able mastery of ancient rhetoric, his skilled expertise as a first-century letter writer and his obvious familiarity with this significant classical topos so dear to ancient Greek and Hellenistic philosophers. Limited by time, I have intended to present only a summary introduction to the thought of the three great pillars of western philosophy (Socrates, Plato and Aristotle) as well as to the insightful ruminations of St. Paul on this matter. Our analysis of several brief excerpts from the *Protagoras*, the *Nicomachean Ethics* and the Letter to the Romans—in spite of its rather perfunctory nature—still leads us to the following sound conclusions.

For the ancient Greek philosophers, *akrasia*, a passing phenomenon, is caused by something inside the moral subject. The *akrates* experiences a temporary conquering of self due to pleasure or pain or some other strong feeling, and his or her weak condition is uncharacteristic of human beings. For Socrates, no one errs willingly (cf. *Protagoras* 358c), no one does evil with full knowledge.²⁶ Aristotle later addresses the topic of the irresolute and divided moral agent in Book VII of the *Nicomachean Ethics*. By means of his meticulous reasoning, he also looks for the solution to *akrasia* inside the thinking moral subject who can be taught to dominate his or her instincts and passions. For Aristotle, too, the answer to the problem *akrasia* lies in increased understanding of the good. As a result, for these ancient Greek thinkers, philosophy can indeed help people to grow in virtue and thus overcome their lack of self-control.

For the Apostle Paul, however, *akrasia* is caused by the internal presence of sin whose origin lies outside the moral subject: “Now if [I] do what I do not want, it is no longer I who do it, but sin that dwells in me” (Rom 7,20; cf. 7,17). For him, then, indwelling sin enslaves human beings and compels them to do evil. In chapter 7, Paul insists on the tragic condition of all humanity without Christ caused by sin’s subjugating dominion. This tragic condition is a permanent characteristic of all human

²⁶ Cf. Gorg. 468c; 509e; Resp. 382a; 413a; 589c; Tim 86d-e; Leg 731c, etc.

beings, Jews and Gentiles alike, before the coming of Christ. For the author of Romans, all human beings dwell in the sphere of the flesh (*sarx*), i.e. the sphere of influence dominated by sin and death and thus opposed to God and his holy will. The Mosaic law is powerless to help because, due to the overarching power of sin, it cannot save. For humanity, the only way out of this miserable state is through salvation in Christ. Only by faith in him, the savior of the world, can believers be transferred from the sphere of the flesh and indwelling sin (which leads to condemnation and death) to the realm of the Spirit and divine grace (which leads to justification and life). The transfer from the realm of the flesh to the realm of the Spirit occurs at baptism, as Paul had previously explained in Rom 6,1-14. Thus, for the Apostle Paul, the wretched situation of the *akrates* in Rom 7,14-21 can only be vanquished by faith and baptism in Jesus Christ and the free gift of justification that comes from him alone. Weakness of will is overcome by the power of the indwelling Holy Spirit, who the Father has given to all who believe in his Son.

ABBREVIATIONS

Eth. Nic.	<i>Nicomachean Ethics</i>
Gorg./Grg.	<i>Gorgias</i>
Leg	<i>Laws</i>
Phd./Phdr.	<i>Phaedrus</i>
Prot.	<i>Protagoras</i>
Resp.	<i>Republic</i>
Tht.	<i>Theaetetus</i>
Tim	<i>Timaeus</i>

BIBLIOGRAPHY

A.R.M., “Akrasia,” in R. AUDI, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 14-15.

- ALETTI, J.-N., “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996) 77-95.
- , “Romans,” in W.R. FARMER, ed., *The International Biblical Commentary. A Catholic Commentary for the Twenty-First Century*, Colledgeville 1998, 1553-1600.
- ALETTI, J.-N., – al., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Outils bibliques, Paris 2005.
- BOBONICH, C. – DESTREE, P., “Introduction,” in ID., *Akasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, xv-xxvii.
- BRODEUR, S.N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, *Theologia* 11, Roma 2013.
- CHARLES, D., “Aristotle’s Weak Akrates: What Does Her Ignorance Consist in?” in ID., *Akasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, 193-214.
- DESTRÉE, P., “Aristotle and the Causes of *Akasia*,” in ID., *Akasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, 139-165.
- DUNN, J.D.G., “Rom 7:14-25 in the Theology of Paul,” *TZ* 31 (1975) 264-273.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., “The Reception of Graeco-Roman Culture in the New Testament. The Case of Romans 7:7-25,” in M. MÜLLER – H. TRONIER, *The New Testament as Reception*, *JSNTSS* 230, Copenhagen International Seminar 11, 32-57.
- FREDE, D., “Aristoteles, Son of Nicomachus, of Stagira,” *Brill’s New Pauly*, I, 1136-1146.
- GARLINGTON, D.B., *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul’s Letter to the Romans*, Tubingen 1994.

GUNDRY, R.H., “The Moral Frustration before Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7-25,” in D.A. HAGNER – M.J. HARRIS, ed., *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce for His 70th Birthday*, Exeter 1980, 228-245.

INWOOD, B., “Ethics,” *Brill’s New Pauly*, V, 82-85.

LAMBRECHT, J., *The Wretched “I” and Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, Louvain 1992.

RADOILSKA, L., “Akrasia and Ordinary Weakness of Will,” *Tópicos* 43 (2012) 25-50.

WASSERMAN, E., “Paul among the Philosophers. The Case of Sin in Romans 6–8,” *JSNT* 30.4 (2008) 387-415.

ZINGANO, M., “Akrasia and the Method of Ethics,” in ID., *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, 167-191.

O AKRATES DE ROMANOS 7, 14-21*

O Uso Criativo pelo Apóstolo Paulo de um *topos* Filosófico Comum

Introdução

Os exegetas do Novo Testamento sempre apreciaram a importância do cenário judaico do Apóstolo Paulo como a fonte primária de material para sua compreensão inovadora do evento Cristo. Mas que influência teve nele, se é que houve alguma, o pensamento greco-romano? Por séculos, a atitude prevalecente entre estudiosos paulinos tem sido a de que o mundo pagão teve muito pouco impacto em sua teologia. No entanto, nas últimas décadas, este consenso abrangente vem sendo pouco a pouco quebrado. Recentemente, alguns biblistas publicaram importantes pesquisas que claramente mostram a influência que antigos filósofos tiveram sobre a retórica, a filosofia e a teologia de São Paulo.¹ Afinal, o Apóstolo dos Gentios era um judeu da diáspora, um falante nativo do grego, alguém em constante contato tanto com seus companheiros judeus da diáspora e de Israel, quanto com inúmeros gentios de todos os cantos do Império Romano.

Nossa conferência hoje examinará a figura do *akrates*² de Roma 7, 14-21, sob a luz de breves passagens tiradas de dois antigos textos filosóficos: o diálogo juvenil de Platão, o *Protágoras*

*Conferência proferida na Universidade Católica de Pernambuco, no Recife, no dia 03 de maio de 2016. Tradução de Nicolas Küper Nóbrega (UNICAP) e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (UNICAP)

¹ Cf. J.-N. ALETTI, “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996) 77-95; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh – Louisville 2000; ID., “The Reception of Graeco-Roman Culture in the New Testament. The Case of Romans 7:7-25,” in M. MÜLLER – H. TRONIER, *The New Testament as Reception*, JSNTSS 230, Copenhagen International Seminar 11, Sheffield 2002, 32-57; E. WASSERMAN, “Paul among the Philosophers. The Case of Sin in Romans 6–8,” *JSNT* 30.4 (2008) 387-415.

² *Akrates*: alguém que demonstra a falha de caráter da vontade fraca, i.e. *akerasia*.

e o *magnum opus* de Aristóteles, a *Ética a Nicômaco*. Sócrates, Platão e Aristóteles estudaram o problema de *akrasia*, a saber, a vontade dividida no sujeito moral. No capítulo sete de sua *Carta aos Romanos*, São Paulo também aborda este tema e propõe seu próprio uso criativo do que se havia tornado um *topos* filosófico comum, tanto no mundo clássico, quanto no helênico. Ele resume o enigma moral do “Eu” desta forma em *Romanos* 7, 19: “Pois eu não faço o bem que quero, mas o mal que eu não quero é o que eu faço.” Como então é possível uma divisão tão grande entre o cognitivo e o ético? Como é possível que pessoas boas reconheçam o bem, mas façam o mal? Mesmo em nossos dias os estudiosos das éticas antigas continuam a examinar este fascinante e ainda relevante dilema moral.

Uma definição clara de *akrasia* certamente irá ajudar-nos em nossas reflexões, e a breve entrada da definição contida no *The Cambridge Dictionary of Philosophy* basta para nossos propósitos.

Akrasia, ou *acrasia*, é o termo grego para fraqueza de vontade. *Akrasia* é uma falha de caráter, também chamada de incontinência, exibida primariamente em comportamento intencional que entra em conflito com os valores ou princípios do próprio agente. É o contrário de *enkrateia* (força de vontade, continência, autocontrole). Tanto a *akrasia* quanto a *enkrateia*, segundo Aristóteles, “são concernentes com o que está além das características da maioria das pessoas; pois os continentes seguem suas resoluções mais, e os incontinentes menos, do que a maioria das pessoas podem” (*Ética a Nicômaco* 1152a 25-27). Estas resoluções podem ser vistas como julgamentos de que seria melhor agir de certa forma, ou que seja melhor agir de certa forma ao invés de outra. *Enkrateia*, sob esta perspectiva, é o poder (*kratos*) de atuar como o melhor Juiz face as motivações em competição. *Akrasia* é uma falta ou deficiência de tal poder.³

À luz dessa definição útil e concisa, agora iremos fazer nosso próprio exame desta significativa questão ética, dividindo

³ A.R.M., “Akrasia,” *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 14.

nossa conferência em três partes. Primeiramente, começamos com um breve estudo da apresentação de Platão dos ensinamentos de Sócrates sobre *akrasia* como registrados em seu diálogo, o *Protágoras*. Em segundo lugar, voltar-nos-emos para as instruções de Aristóteles como desenvolvidas nos capítulos de abertura do Livro VII da *Ética à Nicômaco*.⁴ Em terceiro lugar, nós analisamos a abordagem do Apóstolo Paulo acerca desse problema moral e como ele articula seu complexo argumento retórico em *Romanos 7*, 7-25. Como sou um pesquisador do Novo Testamento, obviamente irei dedicar a maior parte de minha conferência à *Carta aos Romanos*. Finalmente, em nossa breve conclusão, iremos comparar e contrastar as várias posições desses grandes pensadores para avaliar a nova abordagem de São Paulo ao problema de *akrasia*.

1. Platão, *Protágoras*

Platão lida com o problema da *akrasia* em vários de seus diálogos, e assim podemos concluir que esse dilema cognitivo e ético era muito importante para sua filosofia moral. É possível para filósofos ensinar virtude e, se o for, como? Qual é a conexão entre o verdadeiro conhecimento – como ele é comunicado e aprendido – e a ação correta? Se alguém conhece o bem, ele necessariamente o fará?⁵ Estudiosos concordam que o primeiro

⁴ Minha opinião sobre o desenvolvimento do tratamento grego à *akrasia* se restringe à apresentação padrão que se aprende em cursos introdutórios de filosofia. Como não sou professor de filosofia, admito livremente as limitações desta abordagem superficial. Muitos filósofos hoje continuam a examinar as nuances sutis e a evolução intelectual desenvolvida primeiramente por antigos estudiosos da ética na Grécia, especialmente em Atenas, no quinto e quarto séculos A. C., assim, abrangendo um quadro muito mais rico e detalhado. Para mais estudos acerca do tema *akrasia*, recomendo a excelente monografia de artigos coletados presentes em C. BOBONICH – P. DESTREE, *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Philosophia Antiqua 106, Leiden – Boston 2007.

⁵ “Na raiz da ética baseada na antropologia de Platão, estão duas crenças radicalmente novas: aquela de que nossas responsabilidades éticas não estão limitadas ao breve período da vida humana (República, 608c-d, *Fédon*, 107c) e que é sempre pior errar do que sofrer um erro (Gorg. 469b ff.). Platão rebaixa

tratamento de Platão sobre nosso *topos* é encontrado no *Protágoras* e, por essa razão, eu selecionei um breve estrato deste texto para nossa consideração na conferência de hoje. Neste importante diálogo, que trata dos tópicos de educação e ética, Platão recorda uma importante conversa entre Sócrates⁶ e o famoso filósofo de Abdera, Protágoras, que acabara de chegar a Atenas. A História registra que, de fato, Protágoras, o primeiro sofista, viveu no quinto século A. C., então ele obviamente era um contemporâneo de Sócrates (que nasceu em Atenas, em 469 A.C. e foi sentenciado à morte em 399 A.C.). Em adição, sabemos de Protágoras apenas através de duas fontes: do diálogo de Platão de mesmo nome e por Diógenes Laércio. Ele é especialmente famoso na história da filosofia pela doutrina conhecida como *homo mensura*, i.e. “O Homem é a medida de todas as coisas (*pántōn chrēmátōn métron estín ánthrōpos*)”⁷.

Vamos começar nossa análise com a famosa descrição de Sócrates do que muitos (*hoi polloi*) acreditam poder acontecer com seres humanos.⁸

como ‘popular’ ou ‘virtude cívica’ [...] a ‘virtude’ sem reflexão de um cidadão comum que vem meramente do hábito; a verdadeira virtude é conhecimento, lembrança das ideias das virtudes percebidas além deste mundo (*Fedro*. 247d; 250b). Tal conhecimento leva diretamente à ação correta: ‘Ninguém erra voluntariamente’ (cf. *República*. 589c, *Górgias*. 488^a, *Mênon* 78b)’ (T. A. SZLEZÁK, “Platão,” *Brill’s New Pauly*, XI, 346).

⁶ “A verdadeira tradição de pensamento ético na Antiguidade começou com Sócrates: ele abandonou a filosofia natural e pavimentou o caminho para a discussão sobre a natureza da boa vida. Sua concentração no melhor estado possível da alma trouxe consigo o risco do conflito de um indivíduo com os valores de um grupo social maior e até com sua família [...] Sócrates preferiu perguntar como se deveria viver do que inquirir sobre a correção de ações individuais” (B. INWOOD, “Ethics,” *Brill’s New Pauly*, V, 83).

⁷ “...a maioria dos estudiosos partilham a interpretação deste fragmento sugerido por Platão em *Teeteto* (152a-160e), i.e. que ele expressa radical relativismo cognitivo baseado na validade de experiências sensoriais individuais” (H.A. GÄRTNER, “Protagoras,” *Brill’s New Pauly*, XII, 64).

⁸ Para este breve resumo eu sou grato à clara e sucinta apresentação de C. Bobonich – P. Destrée. Cf. ID., “Introdução,” em ID., *Akrasia na Filosofia Grega, de Sócrates a Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, xvi-xvii.

Diz-se que a maioria das pessoas são incapazes de fazer o que é melhor, mesmo que saibam o que o seja e sejam capazes de fazê-lo, mas fazem outras coisas ao invés disto [...] Se diz que aqueles que agem desta forma o fazem porque são tomados por prazer ou dor, ou estão sendo conquistados por espírito ou amor ou medo (*Prot.* 352d6-e9).

Este breve extrato nos provém com uma excelente descrição de *akrasia* de acordo com Sócrates. Mesmo que as pessoas não ajam assim normalmente, a forma mais simples de descrever seu comportamento incomum é afirmar que eles foram temporariamente conquistados por prazer ou dor, *i.e.* por algum forte sentimento que os força a perder o controle de si mesmos. Pouco antes, no *Diálogo* (cf. 352c1), Sócrates já havia apontado que o conhecimento dessas pessoas é similar ao de um escravo que deve obedecer a seu mestre. Neste caso, então, razão ou conhecimento não têm poder. Como pessoas nesta condição estão tomadas por fortes sentimentos (por prazer, dor, espírito, amor ou medo), elas agora não deliberam ou são incapazes de fazer aquilo que deveriam fazer. Portanto, de acordo com muitos, fortes sentimentos vencem sobre o conhecimento e, assim, forçam o indivíduo a agir por fraqueza contra seus próprios valores e princípios. O sujeito moral então está claramente dividido – justamente a definição de *akrasia*.

Mas parece não bastar a opinião de muitos (*hoi polloi*). Sócrates categoricamente nega a existência da *akrasia*. Ele forçosa e consistentemente rejeita a possibilidade da fraqueza de conhecimento e a fraqueza de desejos. No *Protágoras*, Platão o relata ensinando que o conhecimento (*epistêmê* ou *phronésis*) não pode ser comandado (cf. 352c1), e que, portanto, uma pessoa com conhecimento não pode comportar-se como um escravo. A negação forçosa da *akrasia* por Sócrates, além disso, vem da rejeição de Sócrates da ideia de que alguém poderia agir contra seu próprio conhecimento ou crença. Se uma pessoa decide fazer *y* ao invés de *x*, fá-lo devido ao fato de ter mudado de ideia e

agora acreditar que *y* é melhor que *x*. Em resumo, de acordo com Sócrates, todos os seres humanos fazem o que consideram ser bom ou melhor quando o fazem (cf. 358d1-2). Assim, ninguém erra intencionalmente (cf. 358c), ou, em outras palavras, ninguém pratica o mal com completo conhecimento.⁹ A vontade humana, portanto, pode apenas ser direcionada ao bem. Portanto, para Platão – inteiramente fiel neste ponto ao seu professor, Sócrates, para o qual, o propósito da filosofia é indicar o bem e ensinar as pessoas a alcançá-lo em suas vidas. Além disso, uma vez que os seres humanos saibam o que é o bem, eles irão escolhê-lo consistentemente e vivê-lo. Dessa forma, para Sócrates (e para o jovem Platão¹⁰), a fraqueza da vontade é impossível.

2. **Aristóteles, *Ética a Nicômaco***

Já que, em seu trabalho sobre ética¹¹, Aristóteles também investigou o incômodo problema da *akrasia*, nós nos

⁹ Cf. *Gorgias*, 468c; 509e; *República*, 382a; 413a; 589c; *Timeu*, 86d-e; *Leis* 731c, etc.

¹⁰ Mais tarde, em sua vida, Platão desafiaria a negação de *akrasia* de Sócrates no Livro IV de sua *República*. No entanto, um exame detalhado da evolução com nuances do pensamento de Platão sobre este tema vão além dos limites de nossa breve conferência. Aqui me limito a um resumo superficial da apresentação de Platão dos ensinamentos de Sócrates sobre *akrasia* como encontrado no *Protagoras*. “É difícil distinguir a contribuição de Platão para a ética da de Sócrates. As diferenças mais importantes derivam de Platão ter se cometido a ideias separadas como a base do conhecimento (incluindo conhecimento moral) e ter dividido a alma do homem em três partes (razão, motivação e desejos). Esta divisão tripartida entra em conflito com a teoria implícita de Sócrates de unidade. Platão também estava mais convencido que Sócrates da imortalidade da alma, e da possibilidade de recompensa após a morte e de reencarnação. Enquanto Sócrates tinha uma atitude ambivalente sobre o hedonismo, Platão rejeitava a apreciação/prazer (*hedonê*) como uma parte essencial de uma vida feliz. Finalmente, ele admitiu a existência de elementos que transcendem a natureza humana: ao manter (*Teeteto*, 176b) que “assimilação a deus” vale o esforço para ser alcançado, ele está explicitamente expressando o tema de transcendência encontrado em seus diálogos. Esta passagem se tornaria uma fonte de doutrina ética para a tradição platônica posterior” (B. INWOOD, “Ethics,” *Brill’s New Pauly*, V, 83).

¹¹ “Das três éticas tradicionalmente associadas a Aristóteles, duas são nomeadas de acordo com seus antigos editores: a ‘*Ética a Eudêmio*’ (*Ethica*

voltamos agora para seu clássico tratamento do assunto tal como apresentado no Livro VII da *Ética a Nicômaco*. Nascido em 384 A.C. em Estagira, Aristóteles foi enviado para estudar na Academia de Platão em Atenas, aos dezessete anos, pouco após a morte de seu pai. Estudiosos concordam que sua vida subsequente pode ser dividida em quatro estágios principais: 1) estudos na Academia (367-c.357 A.C.); 2) ensino na Academia até a morte de Platão (357-347 A.C.); 3) os anos de viagem (Assus em Asia Menor de 347 a 345 B.C., Lesbos de 345 a 344; Pella na corte real de Macedônia como professor de Alexandre de 343 a 340 A.C., e Estagira de 340 a 335 A.C.); 4) ensino em Atenas novamente, mas agora em sua própria escola, o Liceu (335-322 A.C.). Embora tenhamos informação suficiente para esboçar as linhas gerais da vida de Aristóteles, é muito difícil reconstruir, com acuidade, sua biografia intelectual. Por exemplo, nós simplesmente não sabemos quanto contato Aristóteles teve com Platão durante seus anos como estudante na Academia (Platão passava longos períodos de tempo fora de Atenas, ensinando na Sicília de 367 a 364 e de novo de 361 a 359). A separação física dessas duas grandes mentes, mesmo durante o período de estudos de Aristóteles como jovem, de certa forma prefigura o distanciamento e separação dessas duas distintas escolas de pensamento que cada vez mais se aproximam. As éticas de Aristóteles viriam eventualmente a desviar-se das de Platão de muitas maneiras importantes. Os ensinamentos fundamentais das éticas Aristotélicas estão fundadas no processo de pensar desenvolvido na *Ética a Nicômaco*, Livro I, sua interpretação mais bem-articulada do eudaimonismo. Aristóteles apresenta a tese de que a vida boa é uma vida ativa em harmonia com a natureza humana e as

Eudemia, sete livros), por seu amigo e pupilo Eudemo, e a '*Ética a Nicômaco*' (*Ethica Nicomachea*, 10 livros) por seu filho Nicômaco. A '*Ética a Nicômaco*' é geralmente vista como a versão posterior, mais amadurecida; é questionável, no entanto, se os livros comuns do meio (*Ética Nic.* V-VII) originalmente pertenciam à *Ética a Eudemo* ou a *Ética a Nicômaco*. O terceiro tratado porta o título enganador de *Magna Moralia* (dois livros); em qualidade é notavelmente inferior às outras duas éticas; é discutido se se trata de um trabalho anterior de Aristóteles ou é a transcrição de uma lição, escrita por um de seus alunos" (D. FREDE, "*Aristoteles, Son of Nicomachus, of Stagira*," *Brill's New Pauly*, I, 1142).

funções naturais dos seres humanos. Avaliar a natureza do homem permite a compreensão de suas vantagens características (*i.e.* as virtudes). A alma é feita de partes, tanto racionais, quanto não-racionais. A parte racional pode perceber as virtudes intelectuais, que podem ser divididas em práticas e teóricas, enquanto a parte não-racional pode seguir os ditames da razão prática e constitui o principal espaço das virtudes de caráter. Muito da ética Aristotélica envolve uma análise das virtudes, tanto intelectual quanto moral. Outros temas significativos incluem o papel da amizade na vida boa e o equilíbrio entre o privado e o público. Em resumo, a conexão entre a atividade teórica e a prática ativa constitui a questão mais disputada na teoria ética de Aristóteles.¹²

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles claramente desafia a negação de Sócrates da *akrasia*, ao afirmar que a fraqueza da vontade é de fato possível, assim reabilitando o tema como um assunto de continuado inquérito filosófico. De fato, Aristóteles abertamente afirmou que a negação de Sócrates vai contra o fenômeno observado.

Para Sócrates totalmente oposto à visão em questão, sustenta que não havia tal coisa como *akrasia*; ninguém, disse ele, quando julga age contra o que julga ser o melhor – as pessoas agem assim apenas por ignorância. Agora esta visão claramente contradiz fatos observados, e devemos inquirir sobre o que acontece com tal pessoa; se ela age por ignorância, qual a maneira de sua ignorância? (*Ética a Nicômaco*. VII 2, 1145b28).

O fundador do Liceu então começa seu próprio tratamento detalhado do problema de *akrasia* distinguindo duas formas diferentes: a “*akrasia precipitada*”, na qual o agente não delibera de forma alguma, e a “*akrasia fraca*”, na qual ele o faz. Para Aristóteles, apenas o último representa um verdadeiro caso de *akrasia*. Ele então prossegue a descrever o caso de forma

¹² Para estes ensinamentos fundamentais, cf. B. INWOOD, “Ethics,” *Brill’s New Pauly*, V, 83.

muito detalhada: o *akrates* fraco de fato refletiu e pensou sobre o caso. Portanto ele sabe muito bem que deveria fazer *x* e, no entanto –completamente ciente deste conhecimento - ainda opta por fazer *y*.

O Livro VII da *Ética a Nicômaco* apresenta muitos outros textos que identificam a existência de um conflito entre dois desejos opostos e simultâneos (*x* e *y*).¹³ Em resumo, a apresentação complexa de Aristóteles constitui uma análise mais compreensiva de *akrasia* como foi reconhecido por Sócrates e ensinado pelo jovem Platão. De fato, a falta de autocontrole agora se torna um fator quase constante do caráter do *akrates*, portanto um que se torna muito difícil de tratar e superar. No bem conhecido, mas confuso capítulo 3 do Livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta seus dois famosos silogismos (cf. *Ética a Nic.* VII 3, 1147^a1-1147^b5). Parece que estudiosos contemporâneos ainda estão divididos entre duas possíveis escolhas interpretativas acerca deste capítulo. Alguns sustentam que a pessoa akrática não chega à conclusão do silogismo bom (e assim ela não compreende que o bolo não deveria ser comido – esta interpretação está em linha com a de Sócrates, assim negando a existência de *akrasia*¹⁴), enquanto outros dizem que ele chega a esta conclusão (e assim entende que o bolo deveria ser evitado, mas ainda assim o come devido à falta de desejo de resistir – esta interpretação defende a existência de *akrasia*, assim se opondo à posição de Sócrates¹⁵). Três artigos perspicazes sobre a ética de Aristóteles na recente monografia por Bobonich e Destrée¹⁶ propõe diversas abordagens ao problema. Além disso, num artigo ainda mais recente por L. Radoilska, lemos sua opinião de que o

¹³ Para um tratamento mais detalhado deste tema, cf. C. BOBONICH – P. DESTREÉ, “Introduction,” xix-xx.

¹⁴ Isto representa a “interpretação cognitivista do akrates fraco”; cf. D. CHARLES, “Aristotle’s Weak Akates,” 194.

¹⁵ Isto representa a “interpretação humana do akrates fraco”; cf. D. CHARLES, “Aristotle’s Weak Akates,” 194.

¹⁶ Cf. P. DESTREÉ, “Aristotle and the Causes of *Akasia*,” 139-165; M. ZINGANO, “*Akasia* and the Method of Ethics,” 167-191; D. CHARLES, “Aristotle’s Weak Akates: What Does her Ignorance Consist in?,” 193-214.

relato aristotélico de *akrasia* é uma falha primária de atuação intencional em contraste com um fenômeno ao qual ele se refere como “fraqueza de vontade ordinária”. Portanto, Radoilska mantém que “fraqueza de vontade ordinária” é melhor entendida como uma falha secundária de atuação intencional.¹⁷ Resumindo, graças à nossa breve visão geral, podemos seguramente concluir que a discussão animada entre filósofos contemporâneos sobre o problema de *akrasia* no pensamento aristotélico continua com muita verve e vigor mesmo em nossos dias.

3. O Apóstolo Paulo, Romanos 7, 14-21

Agora, chegamos à terceira e última parte da conferência de hoje, *i.e.*, nossa consideração da apresentação feita por Paulo do *akrates* no capítulo Sete de sua *Carta aos Romanos*. O *topos* descrevendo a fraqueza de vontade é claramente articulado em Rm 7, 14-21.

¹⁴ Sabemos agora que a lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido à escravidão para pecar.¹⁵ O que faço, não entendo. Pois não faço o que quero, mas faço o que odeio.¹⁶ Agora se faço o que não quero fazer, concordo que a lei é boa.¹⁷ Então agora não sou mais eu que o faço, mas o pecado que em mim habita.¹⁸ Pois sei que o bem não me habita, no caso, não habita minha carne. A vontade está pronta, mas fazer o bem não está.¹⁹ Pois não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero.²⁰ Agora se [eu] faço o que não quero fazer, não mais sou eu que o faço, mas o pecado que me habita.²¹ Assim descubro o princípio de que quando quero fazer o certo, o mal está próximo (Rom 7, 14-21).

Primeiramente, iremos estudar esses versos e sua organização em seu contexto literário para avaliar sua função retórica no argumento de Paulo. Para tal, nós precisamos examinar o lugar desse trecho em seu contexto literário mais amplo (Rom 5-8) na seção doutrinária da *Carta* e então, em seu

¹⁷ Cf. L. RADOILSKA, “Akrasia and Ordinary Weakness of Will,” *Tópicos* 43 (2012) 25-50.7

contexto literário imediato, no caso, Rom 7, 7-25. Dessa forma, podemos avaliar melhor o uso criativo pelo Apóstolo Paulo da *akrasia* em seus ensinamentos sobre os seres humanos, o pecado e a lei. Poderemos então considerar uma questão teológica importante: a identidade do “Eu” (*egô*) neste significativo capítulo.

3.1 Romanos 7, 14-21 em seu contexto literário

Embora *Romanos 7, 14-21* apresente o dilema moral do *akrates*, tais versos não constituem uma perícopé distinta em si mesmas; como resultado, eles devem ser entendidos como fazendo parte de duas microunidades interconectadas. Antes de delimitar esse texto paulino, no entanto, vamos primeiro distanciar-nos por um momento para avaliar o contexto literário maior, ou seja, Romanos 5-8. Quase todos os estudiosos do *Novo Testamento*, hoje, concordam que os quatro capítulos centrais constituem a segunda parte da secção doutrinária da carta (Rom 1-11). Em *Romanos 5-8*, Paulo desenvolve sua argumentação com a ajuda de uma figura de linguagem que domina seu pensamento nesses capítulos: *comparatio* (em grego, *synkrisis*¹⁸). O primeiro exemplo dessa figura é encontrado em *Romanos 5, 12-21*, no qual o Apóstolo compara Adão a Cristo. Nos capítulos seguintes, ele segue a comparar e contrastar pessoas não batizadas, que ainda estão sujeitas à lei, e permanecem sob o poder do pecado e da morte (e dessa forma são descendentes de Adão) e pessoas batizadas que já foram libertadas do pecado, da morte e da lei Mosaica através da fé (e, dessa forma, são descendentes de Cristo). O escritor da *Carta* desenvolve sua argumentação com a ajuda da *synkrisis* para transmitir a situação escatológica de todos aqueles que foram batizados em Cristo e, assim, desfrutaram de uma nova comunhão com ele. Graças à sua relação com o

¹⁸ “ A *synkrisis* consiste em comparar sistematicamente personagens, ações, eventos, mostrando-lhes seus pontos em comum, mas também suas diferenças, a superioridade de um sobre o outro, etc. [...] Cf. Rm 5,15-19 (entre Adam e o Christ)” (J.-N. ALETTI – al., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, 85).

Senhor, que lhes dá vida, os Cristãos receberam uma nova liberdade pessoal e uma nova habilidade de viver a vida moral, já que agora eles estão sendo conduzidos pelo Espírito Santo para a totalidade da futura glória. O esboço seguinte de Romanos 5-8 nos ajudará a avaliar melhor estes exemplos de *synkrisis* e a ordenação meticulosa das várias unidades retóricas.¹⁹

- 5,1-11 Introdução aos capítulos de macrounidade 5-8

- 5,12-21 *Synkrisis* de Adão e Cristo como preparação para a *probatio*, terminando com uma breve *propositio* em versículos 20-21 que apresenta os tópicos a serem tratados (relação entre graça e pecado, lei e graça, lei e pecado)

- 6,1 - 8,30 *probatio* em três estágios

A. (positivo) 6,1-7,6 os batizados que morreram no pecado, em Cristo não podem permanecer em pecado (com breves *propositiones* em 6,1.15)

B. (negativo) 7, 7-25 a lei, enquanto sagrada, está a serviço do pecado e não pode libertar da fraqueza (com uma breve *propositio* em 7,7)

A'. (positivo) 8,1-30 Deus liberta em Cristo Jesus e dá o Espírito de adoção aos Cristãos (com breves *propositiones* em 8,1.18)

-8,31-39 *peroratio* (conclusão)

O principal propósito desta *probatio* de três capítulos é explicar e elucidar a *propositio* dos capítulos de cinco a oito:

Sobreveio a lei para que abundasse o pecado. Mas onde abundou o pecado, superabundou a graça. Assim como o pecado reinou para a morte, assim também a graça reinaria pela justiça para a vida eterna, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor. (Rom 5,20-21).

¹⁹ Para este esboço, cf. J-N. ALETTI, "Romans 7, 7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness," 92-93; ID., "Romans," 1571; S.N. BRODEUR, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*, 232-241.

Este esboço da *dispositio* do discurso de Paulo nestes quatro capítulos nos permite avaliar melhor o contexto literário mais amplo de 7,14-21, os versos marcados pelo problema moral de *akrasia*.

Vamos agora considerar brevemente o contexto literário mais imediato da parte B da *probatio* apresentada acima, em Rom 7, 7-21. A maioria dos exegetas hoje adotam esta delimitação geral da passagem graças ao seu estudo de critérios lexicais, sintáticos, retóricos e estilísticos. A composição do texto aparece claramente após se identificar as duas *subpropositiones* do autor nos versículos 7 e 13. Portanto, 7,7-25 pode ser dividido em duas secções distintas, como apresentado no seguinte esboço.²⁰

- vv. 7-13: embora a lei Mosaica não seja pecado, é usada pelo pecado, que é o sujeito dos verbos “enganar” e “matar”; o “Eu” é descrito como morto

- v. 7^a: *subpropositio*

- vv. 7b-12: o Pecado manipulou a lei para enganar e matar o “Eu”

- v. 13: um verso de articulação, uma vez que conclui esta microunidade (explicando o que são pecado e lei) e assim introduz o próximo tópico (portanto é uma outra *subpropositio*): o pecado mostra seu mau através da lei sagrada

- vv. 14-23: o pecado está trabalhando dentro do sujeito; o “Eu”, manipulado pelo pecado, é o sujeito tanto da ação quanto dos verbos cognitivos

- vv. 14-20: descrição sem conotações morais de um sujeito que faz o que não deseja fazer (vv. 14-17), seguido por uma descrição de um sujeito moral que quer fazer o bem, mas não o faz, ao invés disso, alcança o mal que ele não deseja (vv. 18-20)

²⁰ Cf. J.-N. ALETTI, “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” 78-79.

- vv. 21-23: a intervenção da lei causa uma aquisição cognitiva negativa; o mal continua presente; o “Eu” fragmentado sabe estar preso ao pecado que agora rege seus membros
- vv. 24-25: *peroratio*: o chamado por ajuda e a resposta divina

Esta estrutura detalhada da *dispositio* de *Romanos* 7,7-25 nos ajuda a reconhecer o quanto o *topos* do *akrates* nos versículos 14-21 domina a secção central da argumentação de Paulo sobre o pecado e a manipulação escravista pelo pecado do “Eu” fragmentado, sempre consciente de sua condição como um prisioneiro impotente e miserável. A definição de *akrasia* do *The Cambridge Dictionary of Philosophy* claramente se aplica ao miserável “Eu” dos versículos 14-21: “*Akrasia* é uma falha de caráter [...] exibida primariamente no comportamento intencional que contradiz os princípios ou valores do próprio agente”.²¹

3.2 Uma Importante Questão Teológica Levantada Pelo Trecho [Perícope]

Quem então é o “Eu” que é tão vividamente retratado em *Romanos* 7,7-25? Muita tinta continua a ser derramada por exegetas hoje, nesta intrigante pergunta exegético-teológica. Dada a brevidade deste texto, temos apenas tempo suficiente para considerar uma breve visão geral das várias hipóteses apresentadas pelos estudiosos contemporâneos, que defendem três possibilidades distintas.

- Paulo antes de sua conversão

Aqueles que apoiam esta hipótese acreditam que o “Eu” na verdade é biográfico: Paulo, o escritor da *Carta*, está fazendo alusão à sua vida como um devotado fariseu antes de sua conversão à causa de Cristo. Por exemplo, R.H. Gundry opina que a *akrasia* de Paulo é causada por um conflito interno causado

²¹ A.R.M., “Akrasia,” *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 14.

por seu desejo sexual.²² Outros fazem referência a *Filipenses* 3,6 em que o Apóstolo menciona sua observação externa da lei e sua falta de culpa pessoal.²³ Outros ainda afirmam que o Paulo pré-Cristão era verdadeiramente fervoroso em sua observância da lei Mosaica, mas também simultaneamente inconsciente de estar em tal situação desesperadora. Assim, de acordo com essa opinião, o conflito moral interno retratado pelo *akrates* de *Romanos* 7,14-21 descreveria o conflito interno angustiado de Paulo entre seu si-mesmo e a lei ou, entre a busca pessoal de Paulo por justificação e a lei.

- O Paulo Cristão e sua vida presente como um apóstolo

Mesmo se ainda é sustentada por alguns estudiosos hoje,²⁴ os indícios léxicos e retóricos em *Romanos* 7, 7-25 claramente excluem esta hipótese: Paulo não pode estar descrevendo sua vida presente em Cristo. Todo *Romanos* 6, assim como, 7, 5-6, fazem um forte contraste entre a vida passada em pecado do crente antes de aceitar o Evangelho e sua vida presente cheia de graça em Jesus Cristo. Minha apresentação da figura de *synkrisis* nos capítulos de cinco a oito deve ter providenciado prova suficiente para nós para rejeitarmos essa hipótese. Se o Paulo cristão fosse o “Eu” em questão, então sua argumentação no capítulo sete estaria cheia de inconsistências e contradições. O próximo exemplo de *synkrisis*, *i.e.*, o contraste entre *Romanos* 7,7-25 e *Romanos* 8,1-17 devem resolver a questão definitivamente: no capítulo 7, o pecado habita no “Eu” em conflito, enquanto, no capítulo 8, o Espírito habita nos crentes em Cristo.

- Toda a humanidade, tanto judeus quanto gentios

²² Cf. R.H. GUNDRY, “The Moral Frustration before Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7-25,” in D.A. HAGNER – M.J. HARRIS, ed., *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce for His 70th Birthday*, Exeter 1980, 228-245.

²³ Cf. J. LAMBRECHT, *The Wretched “I” and Its Liberation*, 76-78.

²⁴ Cf. D.B. GARLINGTON, *Faith, Obedience and Perseverance*, 110-143; J.D.G. DUNN, “Rom 7:14-25 in the Theology of Paul, 264-273.

Se Paulo não está descrevendo sua própria situação, *pré-* ou *pós-*conversão à causa de Jesus Cristo, então, talvez, ele esteja referindo-se a todas as pessoas em geral, tanto judeus quanto gentios. Essa é a hipótese aceita pela maioria dos exegetas hoje e uma que melhor explica esses versos densos e difíceis. Eu também referendo essa posição sem qualquer ressalva. Em *Romanos* 5, na *synkrisis* entre Adão, o primeiro ser humano, e Cristo, o novo Adão, o Apóstolo fundamenta seu complexo raciocínio com provas antropológicas e cristológicas para incluir toda a humanidade, tanto judeus quanto gentios. Esta abordagem inclusiva à escravidão da humanidade ao pecado e morte e subsequente redenção e justificação por Jesus Cristo já está incluída na principal *propositio* da carta (= principal afirmação da tese) em *Romanos* 1,16: “Pois não me envergonho do Evangelho; é o poder de Deus de salvar todos que tenham fé, primeiramente os judeus e também os gregos.” Mais especificamente, em *Romanos* 7,7-25, o Apóstolo [se dirige] aos gentios e concentra-se exclusivamente no caso do judeu pio e crente que conhece a lei Mosaica e, sinceramente, deseja viver de acordo com seus estatutos e comandos.²⁵ Tal judeu sustentaria que a lei, uma vez sendo de Deus, protege-lo-ia de fazer o mal. Ele conheceria a vontade de Deus através da lei Mosaica; ele, portanto, conheceria o bem e seria capaz de vivê-lo através da prática de boas ações em sua vida cotidiana. Portanto, em *Romanos* 7, Paulo apresenta a melhor situação de um judeu devoto e praticante. Se graças à *akrasia* a situação de tal judeu virtuoso é tão desesperada e miserável, então a de todos (judeus não-pios e todos os gentios que, por definição, não receberam a lei Mosaica e, assim, não conhecem o verdadeiro e vivo Deus) o é ainda mais!

Em suma, se mesmo o judeu bom e praticante da lei é um *akrates*, então por definição toda humanidade também o é. Novamente, esse importante ponto havia anteriormente sido feito por Paulo, no capítulo 3, desta extraordinária Carta: “Pois não há distinção, com efeito, todos pecaram e todos estão

²⁵ Cf. J.-N. Aletti, “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” 91-92.

privados da glória de Deus, e agora são justificados gratuitamente por sua graça; tal é a obra da redenção, realizada em Jesus Cristo.” (Rom 3, 22b-24). O conflito moral tão agudamente descrito pelo “Eu” nesses versos encapsula a trágica e lamentável condição da humanidade, dominada e subjugada pelo pecado e pela morte, sem o Senhor Jesus Cristo.

Conclusão

No presente trabalho, tentei apresentar uma abordagem interdisciplinar ao problema de *akrasia*. Paulo, um judeu da diáspora e Apóstolo dos Gentios, foi, de fato, profundamente influenciado pelo pensamento greco-romano como mostra seu domínio e maestria na antiga retórica, seus conhecimentos qualificados como um escritor do primeiro século e sua óbvia familiaridade com este significativo *topos* clássico, tão caro aos filósofos gregos e helenistas. Limitado pelo tempo, eu pretendia apresentar apenas uma resumida introdução ao pensamento dos três grandes pilares da filosofia ocidental (Sócrates, Platão e Aristóteles) assim como às perspicazes cogitações de São Paulo sobre este tema. Nossa análise de diversos breves excertos do *Protágoras*, da *Ética a Nicômaco* e da *Carta aos Romanos* – apesar de sua natureza bastante superficial – ainda nos leva às seguintes sólidas conclusões.

Para os antigos filósofos gregos, *akrasia*, um fenômeno passageiro, é causada por algo interno ao sujeito moral. O *akrates* experimenta uma temporária conquista de si mesmo devido a prazer ou dor ou outro forte sentimento, e sua fraca condição não é característica dos seres humanos. Para Sócrates, ninguém erra *querendo* (cf. *Protágoras* 358c), ninguém pratica o mal com total conhecimento.²⁶ Aristóteles mais tarde se refere ao tópico do agente moral irresoluto e dividido no Livro VII da *Ética a Nicômaco*. Através desse raciocínio metucioso, ele também procura solução para a *akrasia* dentro do sujeito moral pensante, para que possa ser-lhe ensinado a dominar seus instintos e

²⁶ Cf. Gorg. 468c; 509e; Resp. 382a; 413a; 589c; Tim 86d-e; Leg 731c, etc.

paixões. Para Aristóteles, também, a resposta ao problema da *akrasia* encontra-se na elevação do conhecimento ao bem. Como resultado, para esses pensadores gregos da Antiguidade, a filosofia pode, de fato, ajudar pessoas a crescer em virtude e assim superar sua falta de autocontrole.

Para o Apóstolo Paulo, todavia, *akrasia* é causada pela presença interna do pecado cuja origem está fora do sujeito moral: “Agora se [eu] faço o que não quero, é porque não mais sou eu que o faço, mas o pecado que em mim habita” (Rom 7,20; cf. 7,17). Para ele, então, o pecado que habita no interior escraviza seres humanos e os compele a fazer o mal. No capítulo 7, Paulo insiste na trágica condição de toda a humanidade sem Cristo causada pelo domínio subjugante do pecado. Essa trágica condição é uma característica permanente de todos os seres humanos, judeus e gentios, igualmente, antes da vinda de Cristo. Para o autor de *Romanos*, todos os seres humanos habitam a esfera da carne (*sarx*), *i.e.*, a esfera de influência dominada por pecado e morte e assim oposta a Deus e sua sagrada vontade. A lei Mosaica não pode ajudar porque, devido ao abrangente poder do pecado, ela não pode salvar. Para a humanidade, a única saída deste estado miserável é através da salvação em Cristo. Apenas através da fé nele, o salvador do mundo, podem os crentes ser transferidos da esfera da carne e habitantes do pecado (que leva à condenação e à morte) para o reino do Espírito e graça divina (que leva a justificação e a vida). A transferência do reino da carne para o reino do Espírito ocorre no batismo, como Paulo havia explicado anteriormente em *Romanos* 6,1-14. Portanto, para o Apóstolo Paulo, a situação miserável do *akrates* em *Romanos* 7,14-21 só pode ser vencida pela fé e o batismo em Jesus Cristo e a justificação gratuita que vem apenas dele. A Fraqueza de vontade é superada pelo poder do Espírito Santo que agora habita, o qual, o Pai deu a todos que acreditam em seu Filho.

Bibliografia

A.R.M., “Akrasia,” in R. AUDI, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 14-15.

- ALETTI, J.-N., “Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness,” *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996) 77-95.
- , “Romans,” in W.R. FARMER, ed., *The International Biblical Commentary. A Catholic Commentary for the Twenty-First Century*, Colledgeville 1998, 1553-1600.
- ALETTI, J.-N., – al., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Outils bibliques, Paris 2005.
- BOBONICH, C. – DESTREE, P., “Introduction,” in ID., *Akasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, xv-xxvii.
- BRODEUR, S.N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, *Theologia* 11, Roma 2013.
- CHARLES, D., “Aristotle’s Weak Akrates: What Does Her Ignorance Consist in?” in ID., *Akasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, 193-214.
- DESTRÉE, P., “Aristotle and the Causes of *Akasia*,” in ID., *Akasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, 139-165.
- DUNN, J.D.G., “Rom 7:14-25 in the Theology of Paul,” *TZ* 31 (1975) 264-273.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., “The Reception of Graeco-Roman Culture in the New Testament. The Case of Romans 7:7-25,” in M. MÜLLER – H. TRONIER, *The New Testament as Reception*, *JSNTSS* 230, Copenhagen International Seminar 11, 32-57.
- FREDE, D., “Aristoteles, Son of Nicomachus, of Stagira,” *Brill’s New Pauly*, I, 1136-1146.
- GARLINGTON, D.B., *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul’s Letter to the Romans*, Tubingen 1994.

GUNDRY, R.H., “The Moral Frustration before Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7-25,” in D.A. HAGNER – M.J. HARRIS, ed., *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce for His 70th Birthday*, Exeter 1980, 228-245.

INWOOD, B., “Ethics,” *Brill’s New Pauly*, V, 82-85.

LAMBRECHT, J., *The Wretched “I” and Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, Louvain 1992.

RADOILSKA, L., “Akrasia and Ordinary Weakness of Will,” *Tópicos* 43 (2012) 25-50.

WASSERMAN, E., “Paul among the Philosophers. The Case of Sin in Romans 6–8,” *JSNT* 30.4 (2008) 387-415.

ZINGANO, M., “*Akrasia* and the Method of Ethics,” in ID., *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, *Philosophia Antiqua* 106, Leiden – Boston 2007, 167-191.

FIGLI DI DIO E DISCENDENZA DI ABRAMO (Gal 3,23–4,7 e Rm 8,14-17)

1. Introduzione

Per parecchi anni ormai il tema della famiglia ha attirato l'attenzione dei pastori, dei biblisti e dei teologi della Chiesa Cattolica, incluso il vescovo di Roma. Infatti come sappiamo tutti la famiglia è stato l'argomento principale di due più recenti sinodi—il primo, la III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi (5-19 ottobre 2014) e il secondo, la XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-25 ottobre 2015). In più la pubblicazione dell'esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco¹ guiderà le nostre riflessioni teologiche e pastorali sull'argomento negli anni a venire. Vista l'importanza e l'attualità di questo argomento così rilevante sono lieto di illustrarvi alcuni tra i più significativi e importanti pensieri di san Paolo sulla famiglia. Per l'Apostolo delle genti la Chiesa è infatti la famiglia di Dio. Siamo convinti che la Bibbia deve continuare ad illuminare ed accompagnare tutte le nostre considerazioni e discussioni sulla famiglia nei nostri giorni. All'inizio della mia relazione invoco la vostra pazienza con gratitudine previa per la vostra cortese attenzione e profondo interesse.

La mia relazione è intitolata “Figli di Dio e discendenza di Abramo (cfr. Gal 3,23–4,7 e Rm 8,14-17)”. Dopo una breve lettura dei due importanti testi paolini che ci interessano, affronteremo il contenuto principale del mio scritto, suddiviso in tre brevi sezioni. In primo luogo, inizieremo con uno sguardo veloce alla Cristologia di Paolo al fine di acquisire un maggiore apprezzamento dei vari titoli che l'Apostolo attribuisce a Gesù. Tra “Signore”, “Cristo” e “Figlio di Dio”, qual è l'appellativo più significativo per l'Apostolo dei Gentili? Se questo è “Figlio di

¹ “*Amoris laetitia*”

Dio”, tale appellativo è essenzialmente funzionale oppure ontologico? Gesù era Figlio di Dio prima della Sua incarnazione o soltanto successivamente? La recente monografia di G.D. FEE, *Pauline Christology (La Cristologia Paolina)*, ci offre un notevole aiuto per far luce su tale interessante questione. In secondo luogo, torneremo ai due testi biblici che trattano il tema della nostra adozione a Figli di Dio. Ogni studente del primo ciclo conosce già bene l’espressione “siamo figli nel Figlio”: cosa vuol dire esattamente Paolo quando sostiene che i cristiani sono discendenza di Abramo e quale ruolo svolge la fede in Cristo riguardo a tale nuova identità? Dobbiamo necessariamente collocare entrambi i brani nel loro contesto letterario al fine di apprezzarne il significato teologico. Da ultimo, volgeremo il nostro sguardo al tema capitale della mia relazione e cioè al rapporto tra la nostra identità come figli di Dio e discendenti di Abramo. Com’è possibile essere discendenza di Abramo senza appartenere al popolo eletto di Israele? Per aiutarci meglio nella comprensione di tale questione essenziale della soteriologia paolina, la tesi dottorale di B. BYRNE, *‘Sons of God’ – ‘Seed of Abraham’* (‘Figli di Dio’ – ‘Discendenza di Abramo’), difesa presso l’Università di Oxford nel 1977 e successivamente pubblicata nella collana *Analecta Biblica* nel 1979, ci sarà di grande aiuto. Sebbene risalga a più di quaranta anni fa, l’opera esegetica e teologica di P. Byrne riesce ancora oggi ad essere innovativa ed illuminante. Cominciamo ora la nostra riflessione con una lettura dei due testi biblici in questione.

Gal 3,23–4,7

²³Ma prima che venisse la fede, noi eravamo custoditi e rinchiusi sotto la legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. ²⁴Così la legge è stata per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede.

²⁵Sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo.

²⁶Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, ²⁷poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. ²⁸Non c’è Giudeo né Greco; non c’è schiavo né libero; non c’è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. ²⁹Se appartenete a

Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa.

¹ Dico ancora: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto, ma ²dipende da tutori e amministratori fino al termine prestabilito dal padre. ³Così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo. ⁴Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, ⁵per riscattare quelli che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. ⁶E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà! Padre!". ⁷Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio.

Rm 8,14-17

¹⁴Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. ¹⁵E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abbà! Padre!". ¹⁶Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. ¹⁷E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria.

2. Titoli cristologici significativi: il contributo di G.D. Fee

Il primo esegeta che esaminiamo oggi è Gordon D. Fee, il quale suddivide la sua imponente monografia dal titolo *Pauline Christology* (La Cristologia Paolina)², in due parti principali, ma disuguali: la prima parte, di natura analitica ed esegetica, occupa due terzi del libro, mentre la seconda, di tipo sintetico e teologico, ne costituisce l'altro terzo. Per questo motivo il sottotitolo del libro, *Uno Studio Esegetico-Teologico*, descrive accuratamente il contenuto dell'opera. Infatti, la Prima Parte: "Analisi", esamina in modo brillante l'esplicita Cristologia di ogni singola lettera di S.

² Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.

Paolo — il che costituisce certamente un sorprendente lavoro intellettuale. La Seconda Parte: Sintesi — la sezione che più ci interessa oggi pomeriggio — raccorda intelligentemente le varie e molteplici fila del discorso in un armonico e vibrante unicum. Sebbene sia per noi impossibile rendere giustizia alla colossale opera di questo autore in così poco tempo — la Seconda Parte occupa più di 100 pagine³ — è tuttavia possibile riflettere su alcune delle tappe salienti dell'enunciato del Prof. Fee. Egli riassume in maniera succinta quelle che considera le principali categorie dell'Apostolo Paolo riguardo alla persona e missione di Gesù come Redentore e Creatore della nuova umanità nel “Capitolo 14: Gesù: Messia Ebreo e Figlio di Dio” e nel “Capitolo 15: Gesù, Messia Ebreo e Signore Innalzato”⁴. La risposta qui fornita, esposta in dettaglio in questi due capitoli, è duplice: (1) il Gesù risorto non era altri che il Figlio di Dio, che giunse in mezzo a noi per redimere; e (2) il Gesù risorto è il Signore innalzato “che siede alla destra del Padre” in compimento del Salmo 110,1. In prima istanza, osserviamo che vi è una certa consapevolezza, se non addirittura enfasi, sul rapporto del Figlio verso il Padre. In seconda istanza, l'enfasi è posta al contempo sulla relazione del Cristo innalzato verso di noi e il nostro mondo⁵.

Pertanto, il capitolo 14 della presente monografia analizza il duplice significato del tema di Gesù come Figlio di Dio: Egli è al contempo Messia ebreo e Figlio eterno, Re da un punto di vista escatologico. Fee esamina la dottrina dell'Apostolo Paolo inerente al ruolo unico svolto da Gesù nella storia della salvezza di Israele narrata nell'Antico Testamento, ma soprattutto nella nuova interpretazione della Chiesa nel Salmo 110. Per Paolo e i suoi compagni cristiani, infatti, Gesù crocifisso e risorto è il Signore

³ La Seconda Parte: Sintesi (pp. 481-593) è suddivisa nei seguenti capitoli: Chap. 11: Christ the Divine Savior; Chap. 12: Christ: Preexistent and Incarnate Savior; Chap. 13: Jesus as Second Adam; Chap. 14: Jesus: Jewish Messiah and Son of God; Chap. 15: Jesus, Jewish Messiah and Exalted Lord; Chap. 16: Christ and the Spirit: Paul as Proto-Trinitarian.

⁴ Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 530-557.558-585.

⁵ Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 530.

innalzato della Scrittura ebraica (cfr. Rom 1,2-4; 9,5). Inoltre, poiché l'uomo di Tarso è convinto della pre-esistenza del Figlio di Dio, Gesù è dunque l'eterno Figlio di Dio, inviato dal Padre nel mondo come nostro Salvatore e Redentore⁶. Secondo Fee, Gesù non divenne Figlio di Dio nel momento dell'Incarnazione; era invece già Figlio di Dio da sempre. Il capitolo, 15 esplora il tema cristologico più significativo in Paolo: Gesù come Signore. Il nostro esegeta osserva che il termine "Signore" (Ku,rioi), "nome - ovvero - titolo"⁷, è molto importante per l'Apostolo perché (1) "Signore" è sempre il primo appellativo utilizzato per indicare Gesù in tutte le sue lettere; (2) fa suo il linguaggio usato dai primi discepoli di Gesù che invocavano "*Marana tha*" (es. "Vieni, Signore"); (3) si tratta del termine utilizzato dallo stesso Paolo nella descrizione del suo incontro con il Risorto sulla via di Damasco⁸; rappresenta anche la primaria professione di fede dei primi cristiani⁹. Perciò, le inferenze cristologiche dell'uso da parte di Paolo di questo titolo fondamentale sono davvero importanti poiché "ci spingono verso un'interpretazione di Cristo che può essere meglio espressa come piena deità"¹⁰. Siccome l'Apostolo Paolo rifiuta di abbandonare il suo monoteismo assoluto, deve invece "includere il Signore Gesù Cristo nell'identità dell'unico Dio"¹¹. Sebbene sarebbero necessari svariati secoli alla Chiesa per articolare il proprio credo nelle tre Persone divine della Trinità, Fee sostiene che si possa certamente affermare che l'Apostolo dei Gentili fosse a tutti gli effetti un proto-trinitario¹². Per Paolo il Padre e il Figlio nostro Signore Gesù Cristo sono entrambi

⁶ Cfr. Rom 8,3; Gal 4,4.

⁷ Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 558. Fee paragona il nome-ovvero-titolo Ku,rioi al "titolo-ovvero-nome" Cristo,j. Specifica che, per Paolo, Ku,rioi svolge soltanto la funzione di "titolo", mentre Cristo,j può averle entrambe.

⁸ Non sono forse libero? Non sono forse un apostolo? Non ho forse visto Gesù nostro Signore?

⁹ "Il Signore è Gesù (Cristo)" (Rom 10,19; 1Cor 12,3; Fil 2,11).

¹⁰ Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 559.

¹¹ Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 559.

¹² Cfr. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 586ss.

pienamente divini — ma per lui e per i primi seguaci di Gesù c'è un solo ed unico Dio.

3. Contesto letterario di Gal 3,23–4,7 e Rm 8,14-17 e significato principale dei brani

Anche se soltanto brevemente, è importante valutare questi due testi paolini nei rispettivi contesti letterari e retorici, in modo da comprendere meglio il loro significato teologico. Per fare ciò, necessitiamo di riflettere su ogni brano separatamente alla luce del posto che questo occupa nella *dispositio* della propria specifica lettera. Procederemo in ordine cronologico: dapprima Gal 3,23–4,7 (la lettera fu scritta probabilmente ad Efeso nel 54-55) e poi Rm 8,14-17 (la lettera fu scritta a Corinto nel 57).

3.1 *Disposizione retorica della Lettera ai Galati e il contesto letterario di Gal 3,23–4,7*

In una proposta formale ad opera di Antonio Pitta, nella propria dissertazione dottorale difesa presso l'Istituto Biblico e successivamente pubblicata nel suo importante commento sui Galati¹³, ritroviamo il proposito fondamentale della lettera al punto 1,11-12: “Vi dichiaro, fratelli, che il Vangelo da me annunciato non segue un modello umano; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo”. La *probatio* si articola e si sviluppa attraverso temi imperniati su parole chiave: Vangelo per la prima dimostrazione: l'autobiografia paolina (1,13–2,21); fede e legge mosaica per la seconda dimostrazione: la figliolanza abramitica (3,1–4,7); il fatto di essere figli anche per la terza dimostrazione: la figliolanza secondo Isacco (4,8–5,12); tematica della vita secondo lo Spirito o la vita secondo la carne per la quarta dimostrazione: la paraclesi paolina (5,13–6,10); saluto e riassunto conclusivo: il “post-scritto” (6,11-18). Il messaggio della Lettera ai Galati è profondamente cristologico: per mezzo di Cristo, suo Figlio Dio Padre ha pienamente redento tutti gli uomini, giudei e gentili inclusi,

¹³ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 40-41.

giustificando coloro che credono in Gesù. All'inizio della storia della salvezza Dio ha fatto le sue promesse ad Abramo (cfr. Gn 12,1s) e nella pienezza del tempo ha mandato il proprio Figlio per riscattare i peccatori dalla legge, dal peccato e dalla morte (cfr. Gal 4,4-5). Pertanto, il brano che ci riguarda quest'oggi, Gal 3,23–4,7, pone la massima enfasi su Gesù Cristo sia per la nostra giustificazione sia per la nostra adozione a figli e figlie di Dio.

3.2 *Disposizione retorica della Lettera ai Romani e il contesto letterario di Rm 8,14-17*

Riguardo alla Lettera ai Romani, la cui *dispositio* era stata oggetto di un'analisi meticolosa da parte di Jean-Noël Aletti in alcune delle sue più rilevanti opere¹⁴, iniziamo il nostro commento con una breve affermazione ormai universalmente recepita dagli studiosi paolini: la tesi principale (*propositio generalis*) della lettera ai Romani la ritroviamo in 1,16-17: “Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo, prima, come del greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà”. Subito dopo in Rm 1,18–11,36 troviamo la *probatio* della lettera, cioè la parte dottrinale che si suddivide in tre segmenti: A) nei capp. 1–4 si trova illustrata la giustificazione già ottenuta in Cristo per sola fede in lui¹⁵; B) i capp. 5–8 trattano le conseguenze di tale giustificazione per la vita presente e futura dei cristiani; C) nei capp. 9–11 si prende in esame la questione della salvezza di Israele. Nella parte centrale (5,1–8,39) si chiarisce come l'amore di Dio conceda salvezza ai giustificati¹⁶. Se Rm 1–4

¹⁴ Cfr. J.-N. ALETTI, “La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24 ; ID., *La Lettera ai Romani*; ID., *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'Épître aux Romains*, Paris 1991 ; ID., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998.

¹⁵ Cfr. J.-N. ALETTI, *God's Justice in Romans*, 90-91; F. BIANCHINI, *L'analisi retorica delle lettere paoline*, 45-54.

¹⁶ Per uno studio più dettagliato della composizione retorica di Rm 5–8, cfr. J.-N. ALETTI, “La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24 ; ID., *La Lettera ai Romani*, 47-49.

sviluppa questioni teologiche (per esempio la giustizia divina, sua manifestazione e sue modalità), la prospettiva di Rm 5–8 è fondamentalmente cristologica e soteriologica: in essa si propone le realtà presente e futura dei battezzati, con una particolare insistenza sulla loro vita etica. Rm 8 svolge il tema maggiore di Rm 5,1-11, dimostrando come l'esistenza cristiana venga segnata dalla nuova vita di grazia nello Spirito Santo, prova dell'amore di Dio. Poiché Dio ha dato il suo Spirito ai cristiani, essi sono chiamati a camminare secondo lo Spirito di Cristo, essendo già figli di Dio, destinati alla gloria eterna. Anche tutta la creazione condividerà la loro sorte beata. In Rm 8,1-17 Paolo sviluppa il tema della vita presente dei credenti, alla luce del loro passato antecedente a Cristo (tensione *ora–non più*). L'Apostolo sottolinea, fortemente, la rottura fra presente e passato: “Ora non c'è nessuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesù” (8,1). Egli mette a confronto il secolo vecchio vinto da Cristo, il *non più* cioè il tempo della condanna (8,1); del dominio del peccato e della morte (8,2); della carne (8,4-9); della servitù (8,15) con il secolo nuovo, nato *ora* cioè il tempo dello Spirito (8,2.4.5.6.9.10.11.13.14.15.16). “Voi però non siete nella carne, ma nello Spirito, se lo Spirito di Dio abita veramente in voi” (Rm 8,9a). Per contrapporre il presente in Cristo al passato, soggetto alla legge e al peccato, Paolo traccia per i suoi destinatari romani un'immagine che mette in antitesi il nero con il bianco, l'ombra con la luce. Rm 8,14-17 quindi mette in risalto la novità della condizione dei cristiani che, grazie alla dimora dello Spirito, sono ormai figli adottivi e eredi di Dio.

4. Figli di Dio e discendenza di Abramo: il contributo originale di B. Byrne

Giungiamo ora al nostro terzo e ultimo argomento che riguarda ognuno di noi sia individualmente sia collettivamente grazie al battesimo che abbiamo tutti ricevuto in Gesù Cristo. Se la scoperta di G.D. Fee è vera — e non è certo l'unico a sostenere questo tema importante, cioè che Gesù risorto non era altri che il pre-esistente Figlio di Dio inviato dal Padre per la salvezza dei

peccatori — e perciò le seguenti riflessioni si basano senz'altro su fondamenta stabili e solide. La monografia di Fee, fedele al proprio titolo, si concentra quasi esclusivamente sulla persona e sul ministero di Gesù; noi, dal canto nostro, auspichiamo compiere il passo successivo del nostro ragionamento analizzando la relazione tra Gesù, Figlio di Dio e noi, suoi discepoli e seguaci. Cosa significa esattamente essere “figli e figlie nel Figlio di Dio”? Chi sono esattamente i discendenti di Abramo e come si entra a far parte di tale discendenza? E qual è il ruolo svolto, ammesso che ve ne sia uno, dalla legge di Mosè per coloro che attualmente sono in comunione con Cristo, siano essi ebrei o gentili? Rivolgamoci ora alla dissertazione dottorale di Brendan Byrne, un eccellente studio esegetico sulla generale figliolanza cristiana $\text{\$}\iota\omicron\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\%$ nel corpus paolino, nella nostra ricerca di alcune risposte interiori.

La monografia del Prof. Byrne si compone di cinque capitoli seguiti da una triplice conclusione ed un'appendice su Paolo e sul Giudaismo palestinese. Poiché l'opera di E.P. Sanders con lo stesso titolo, fu pubblicata nel 1977, poco dopo la difesa dottorale di Byrne, quest'ultimo dovette necessariamente includere i risultati e le conclusioni del primo nella propria tesi pubblicata — un suggerimento, questo, per i saggi studenti, attuali o futuri, del terzo ciclo presenti qui fra noi oggi...! Il Capitolo I, *The Jewish Background*, analizza il tema della figliolanza nel Vecchio Testamento e nella letteratura intertestamentale. Il capitolo II, *Sonship of God in Romans*, studia l'argomento in Rm 8,1-31 e 9,4-29. Il Capitolo III, *Sonship of God in Galatians*, fa lo stesso, ma sviscera l'intera lettera per acquisire preziose informazioni in materia. Il Capitolo IV, *Isolated Sonship Passages*, esamina brevemente il tema come lo ritroviamo nella lettera ai Filippesi e nella Seconda lettera ai Corinzi. Infine, nella sua conclusione, Byrne in primo luogo paragona e confronta la trattazione di Paolo del Figlio di Dio e dei figli di Dio, in secondo luogo la figliolanza di Dio in Paolo in contrasto con il retaggio ebraico e, in terzo luogo, conclude con una breve, ma più ampia panoramica dell'argomento. Lo scopo della monografia di Byrne, insomma, è quello di comprendere meglio la presentazione

paolina della generale figliolanza cristiana sulla base del suo retroterra ebraico. A causa dei vincoli di tempo questo pomeriggio andrò dritto alle conclusioni presentandole ancora secondo l'ordine cronologico in cui sono state scritte le lettere.

4.1 B. Byrne sulla generale figliolanza di Dio nella lettera ai Galati

Nonostante la complessa e dettagliata argomentazione esegetica, i temi principali della lettera ai Galati sono paradossalmente semplici e relativamente facili da cogliere: la figliolanza di Dio, la libertà dei figli di Dio e il concetto di eredità. Le metafore teologiche di Paolo sono tutte basate sulla nostra comune esperienza quotidiana come membri di un nucleo familiare composto da un padre, una madre e i loro figli! Se si tiene a mente che il tema capitale dei Gal 3,1–5,1 è fondamentalmente quello dell'eredità, riusciamo a comprendere che la metafora teologica della generale figliolanza cristiana e il concetto di libertà cristiana sono di fatto reciprocamente paralleli. Infatti, in Gal 3–4 Paolo sviluppa dapprima il tema della figliolanza e poi quello della libertà. In tali bellissimi capitoli, l'Apostolo partendo dalla sacra scrittura dimostra meticolosamente il piano divino di concedere l'eredità sulla base della *faith-righteousness*, cioè la rettitudine che proviene solo dalla fede in Gesù Cristo e non sulla base dalla *law-righteousness*, cioè la rettitudine che viene dall'ottemperanza alle opere della legge di Mosè (la pratica della circoncisione e l'obbedienza alle leggi sull'adeguatezza del cibo di cui nutrirsi e al calendario liturgico ebreo). L'Apostolo sostiene decisamente che, grazie alla fede in Cristo che li ha già salvati, i galati sono già in procinto di ricevere l'eredità promessa da Dio. Guai dunque a coloro tra di essi che erroneamente — e a rischio della loro salvezza ultima — cercheranno di raggiungerla tramite la fedeltà alle opere della legge! Dio ha rivelato la sua sovrana volontà di dare gratuitamente questa eredità tramite la sua chiamata ad Abramo, che diviene perciò esempio e modello di fede. Nella sua dissertazione, Prof. Byrne afferma chiaramente che il contenuto della promessa di

Abramo e della sua discendenza è la vita eterna concessa, liberamente e per grazia, da Dio Padre. Grazie all'invio del proprio Figlio nel mondo (cfr. Gal 4,4) e alla morte di Cristo per la nostra redenzione (cfr. Gal 3,13ss), tutti coloro che credono nel Redentore sono liberi dalla schiavitù, divengono figli e figlie di Dio e ricevono la promessa del dono dell'eredità (cfr. Gal 3,25-29; 4,4-7). Byrne poi prosegue con la comparazione e il contrasto della nuova condizione di cristiani in quanto figli di Dio sia in negativo sia in positivo. Considerando la questione in altri termini, esamina la tensione escatologica che pervade tutta la dottrina di Paolo. In negativo ("guardando indietro", per dirla con le sue parole), osserviamo il contrasto tra l'adesso e il non più: già da ora figli di Dio e non più schiavi degli elementi del mondo (cfr. Gal 4,3). In positivo ("guardando in avanti", per dirla con le sue parole), notiamo la tensione tra il già e il non ancora: siamo già figli di Dio e, come tali, un giorno in avvenire raggiungeremo la pienezza dell'eredità (cfr. Gal 3,29; 4,7). Così, la realtà presente dei galati (e di tutti coloro che credono in Cristo) è che essi già condividono le conseguenze dell'invio del Figlio di Dio come nostro Redentore: υιοθεσία (cfr. Gal 4,4-5). In quanto figli di Dio, i galati sono già morti alla loro vita precedente, avendo patito la croce insieme con Cristo, e ora sperimentano già la vita del Cristo risorto (cfr. Gal 2,19ss; 3,26-28 e il susseguirsi della locuzione "in Cristo"). Poiché la condizione di generale figliolanza cristiana è ancora sconosciuta al mondo, lo Spirito del Figlio di Dio ne dà testimonianza gridando "Abba, Padre" (Gal 4,6). Sebbene siano già figli di Dio, i galati sono esortati e ammoniti da Paolo affinché guardino innanzi al pieno possesso dell'eredità promessa loro¹⁷.

¹⁷ Per questo riepilogo delle argomentazioni di B. Byrne, cfr. ID., *"Sons of God" – 'Seed of Abraham'*, 158-190.

4.2 B. Byrne sulla generale figliolanza di Dio nella lettera ai Romani

Il nostro esegeta, conformemente con tutti i commenti a questa lettera, inizia il proprio studio di Rm 8,14-17, osservando che questo breve testo costituisce una micro entità unitaria “attorno al tema della figliolanza di Dio che conduce all’eredità”¹⁸. Secondo Byrne, al v. 14 Paolo afferma il fatto che la figliolanza è di tutti coloro che sono “mossi dallo Spirito di Dio”, ai vv. 15-16 presenta motivazioni a sostegno di tale tesi e al v. 17 abbandona l’idea di figliolanza per enfatizzare il concetto di eredità. Tale importante pericope agisce a sostegno della positiva affermazione finale del versetto precedente: “Se, invece, mediante lo Spirito fate morire le opere del corpo, vivrete” (Rm 8,13b). Il verbo “vivrete” (ζήσεσθε), già utilizzato nella presentazione del tema principale della lettera (cfr. Rm 1,16-17), ribadisce il messaggio fecondo di speranza di Ab 2,4 e sottolinea il compimento della profezia nell’evento di Cristo. L’affermazione “coloro che saranno guidati dallo Spirito di Dio” ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται% al v. 14 sottolinea tutte le precedenti descrizioni della vita nello Spirito effettuate finora nel capitolo dall’Apostolo (cfr. Rm 8,4.5.6.9.10.11). Perciò, tale importante locuzione riassume come tutta la vita dei cristiani sia determinata dallo Spirito Santo, affermazione precedentemente resa da Paolo nella lettera ai Galati: “Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la Legge” (Gal 5,18). ἄγονται, un chiaro esempio del passivo divino, rivela che tutto ciò è frutto della rettitudine di Dio (ricordiamo la *propositio generalis* della lettera in 1,17), come dimostrato dall’invio del Figlio in mezzo a noi nella somiglianza alla carne peccatrice (cfr. Rm 8,3). Naturalmente, il v. 8, 17a è estremamente significativo per il nostro tema di oggi: “E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo”. Byrne osserva che, sebbene l’Apostolo consideri chiaramente la figliolanza cristiana come una realtà attuale, la utilizza guardando al futuro. “Se siamo ‘figli’, siamo anche ‘eredi’: i ‘figli di Dio’ sono

¹⁸ B. BYRNE, “Sons of God” – “Seed of Abraham”, 97.

destinati a ricevere l'eredità. L'idea dell'essere 'eredi' viene poi coltivata in termini di rivelazione futura della (sconosciuta) figliolanza attuale"¹⁹. In breve, secondo Byrne, Rm 8 descrive l'azione di Dio nella storia dell'uomo al fine di porre rimedio alla sterilità della legge di Mosè nel dare la vita. Tale coinvolgimento divino non è altro che la missione del Figlio di Dio per la salvezza dei peccatori, la realizzazione "nella storia del suo disegno eterno di concedere *υιοθεσία* al suo popolo"²⁰.

5. Conclusioni

Nelle mie osservazioni quest'oggi, spero di aver reso giustizia, anche se solo brevemente, ai rilevanti contributi di quattro grandi scrittori paolini: Gordon D. Fee, Antonio Pitta, Jean-Noël Aletti e Brendan Byrne. Una panoramica delle loro opere ci ha aiutati a raggiungere alcune importanti conclusioni che posso riassumere nel modo seguente. Abbiamo iniziato con una breve riflessione su un titolo importante, cioè che Gesù risorto non era altri che il "Figlio di Dio" pre-esistente, venuto in mezzo a noi per la redenzione dei peccatori. Abbiamo poi considerato, anche se solo rapidamente, la *dispositio* retorica sia di Galati sia di Romani al fine di apprezzare il contesto letterario di entrambe le pericopi. Tutto ciò ha aiutato a preparare la strada della nostra dettagliata trattazione dell'argomento principale che ci riguarda oggi, e cioè Figli di Dio e discendenza di Abramo grazie al contributo originale di B. Byrne.

Permettetemi di concludere con alcune importanti considerazioni tramite un riferimento passivo ad un'altra importante lettera paolina, cioè Prima Corinzi. Ad un certo punto, nella sua dottrina etica ai corinzi, San Paolo riassume uno dei suoi molti ammonimenti con l'esortazione: "Perciò, miei cari amici, rifuggite dall'adorazione degli idoli" (1Cor 10,14). Se dovessi azzardare un breve riassunto del costante messaggio dell'Apostolo nella lettera ai Galati, specialmente in Gal 3,23–4,7,

¹⁹ B. BYRNE, "Sons of God" – "Seed of Abraham", 126.

²⁰ B. BYRNE, "Sons of God" – "Seed of Abraham", 126.

potrei farlo parafrasando la sua energica esortazione nel modo seguente: Voi stolti Galati, rifuggite dalla schiavitù della legge e degli elementi di questo mondo e accogliete la vostra libertà come figli di Dio adottati e redenti! Dal fatto stesso della vostra vocazione siete già in cammino verso la pienezza dell'eredità promessa ad Abramo e alla sua discendenza. Chi potrebbe essere così stolto da prendere una diversa strada mettendo in pericolo la propria vita eterna? La giustificazione e l'eredità della promessa divina non hanno nulla a che fare con la discendenza secondo la carne o con la condizione sociale del singolo, poiché in Cristo, "Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3,28). Al contrario, la libertà cristiana è in piena armonia con la volontà libera e sovrana di Dio di creare una nuova famiglia, la Chiesa, una famiglia composta dai figli redenti e giustificati dal battesimo, figli e figlie chiamati e destinati per grazia ad essere eredi della pienezza della vita eterna in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. Rm 8 descrive altresì meravigliosamente l'azione di Dio nella storia dell'uomo sia attraverso la missione redentrice del Figlio di Dio sia attraverso la dimora dello Spirito Santo che grida in noi, "Abbà! Padre!" (Rm 8,15; Gal 4,6). Come figli di Dio siamo anche suoi eredi, e come eredi della promessa siamo destinati anche a ricevere la pienezza della vita eterna.

Perciò sia in Gal 3,23-4,7 e in Rm 8,14-17, l'Apostolo dei Gentili si riferisce alla generale figliolanza cristiana di Dio in un modo che guarda al presente ma anche al futuro: per l'Apostolo Paolo, i cristiani, figli di Dio per vocazione, sono anche eredi della promessa divina fatta per la prima volta ad Abramo. La nostra condizione di figli e di eredi, dunque, è la conseguenza dell'invio del Figlio di Dio e del suo Spirito nel mondo. In altri termini, Dio manda Suo Figlio e poi, nello Spirito Santo, diventiamo figli e figlie nel Figlio; soltanto successivamente diventiamo la discendenza di Abramo. Inoltre, per il missionario di Tarso, i cristiani sono la discendenza di Abramo, quindi eredi della promessa, ma non appartengono al popolo di Dio, Israele. Per i giudei naturalmente, l'ordine è completamente invertito: prima sono la discendenza di Abramo e poi membri del popolo

di Dio per discendenza secondo la carne, cioè il popolo di Israele, il popolo eletto di Dio, che spesso nella tradizione biblica viene indicato con l'appellativo “il Figlio di Dio”²¹. Come leggiamo nella lettera ai Romani, “Essi sono Israeliti e hanno l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse; a loro appartengono i patriarchi e da loro proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen” (Rm 9,4-5). La rabbia di Paolo, dunque, contro i suoi avversari nella lettera ai Galati è incentrata esattamente sulla questione della circoncisione e sul conseguente futile tentativo di essere fedele alle opere della legge: “Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che si rende operosa per mezzo della carità” (Gal 5,6). Noi cristiani siamo figli e figlie di Dio Padre e discendenza di Abramo esclusivamente per mezzo del nostro atto di fede condiviso in Gesù Cristo e del nostro battesimo nello Spirito Santo — no per mezzo della discendenza secondo la carne e tantomeno per mezzo delle opere della legge mosaica.

BIBLIOGRAFIA

ALETTI, J.-N., “La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24.

———, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'Épître aux Romains*, Paris 1991.

———, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998.

———, *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, Nuove vie dell'esegesi, Roma 2011.

BIANCHINI, F., *L'analisi retorica delle lettere paoline. Un'introduzione*, Comprendere la Parola, Cinisello Balsamo (MI) 2011.

²¹ Il titolo “figlio di Dio” è attribuito a Israele costantemente nella tradizione biblico-giudaica. Cfr. “Israele è il mio figlio primogenito” (Es 4,22); “Dall'Egitto ho chiamato mio figlio” (Os 11,1). In forma indiretta viene espresso in Dt 14,1; 32,6.18; Is 43,6.

BYRNE, B., *“Sons of God” – “Seed of Abraham”*. *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Analecta Biblica, Rome 1979.

FEE, G.D., *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.

PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, ScOC 9, Bologna 1996.

FILHOS DE DEUS E DESCENDÊNCIA DE ABRAÃO*

(Cf. Gl 3,23-4,7 e Rm 8,14-17)

1. INTRODUÇÃO

Há alguns anos, a temática da família vem atraindo a atenção dos pastores, dos biblistas e dos teólogos da Igreja Católica, inclusive do Bispo de Roma. Como sabemos, a família foi o tema principal dos dois últimos sínodos – a III Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos (05-19 de outubro de 2014) e a XIV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos (04-25 de outubro de 2015). Além disso, a publicação da exortação apostólica pós-sinodal do Papa Francisco¹ norteará nossa reflexão teológica e pastoral sobre o assunto nos anos vindouros. Tendo em vista a importância e a atualidade de tema tão relevante, é com satisfação que apresento a vocês alguns entre os mais significativos e importantes pensamentos de São Paulo sobre a família. Para o Apóstolo das gentes, a Igreja é, de fato, a família de Deus. Estamos convencidos de que a Bíblia deve continuar a iluminar e acompanhar todas as nossas considerações e discussões sobre a família em nossos dias. No início da minha exposição, peço-lhes paciência e agradeço antecipadamente por sua cortês atenção e profundo interesse.

Minha apresentação se intitula “Filhos de Deus e descendência de Abraão (cf. Gl 3,23-4,7 e Rm 8,14-17)”. Depois de uma breve leitura dos dois textos fundamentais de São Paulo que nos interessam, abordaremos o conteúdo principal da minha conferência, subdividida em três breves seções. Em primeiro lugar, um rápido olhar para a cristologia de Paulo, a fim de apreciar melhor os vários títulos que o Apóstolo atribui a Jesus.

* Conferência proferida na Universidade Católica de Pernambuco, em Recife, no dia 04 de maio de 2016. Tradução Valdir Manuel dos Santos Filho e revisão de Dinorah Gondim Borges.

¹ Exortação apostólica “Amoris laetitia”: a alegria do amor na família.

Entre “Senhor”, “Cristo” e “Filho de Deus”, qual o título mais significativo para o Apóstolo dos Gentios? Se é “Filho de Deus”, tal apelativo é essencialmente funcional ou ontológico? Jesus era Filho de Deus antes da sua encarnação ou somente depois? A recente monografia de G.D. FEE, *Pauline Christology (A Cristologia Paulina)*, oferece uma notável contribuição para esclarecer essa interessante questão. Em segundo lugar, voltaremos aos dois textos bíblicos que versam sobre a nossa adoção de filhos de Deus. Todo estudante do primeiro ciclo conhece bem a expressão “somos filhos no Filho”: o que quer dizer exatamente Paulo quando sustenta que os cristãos são descendentes de Abraão, e que papel tem a fé em Cristo no que concerne a essa nova identidade? Devemos necessariamente colocar ambos os textos em seu contexto literário com a finalidade de apreciar o seu significado teológico. Por último, dirigiremos o olhar ao ponto principal da minha exposição, isto é, à relação entre a nossa identidade como filhos de Deus e descendentes de Abraão. Como é possível ser descendência de Abraão sem pertencer ao povo eleito de Israel? Para uma melhor compreensão dessa questão essencial da soteriologia paulina, a tese de doutorado de B. BYRNE, *‘Sons of God’ – ‘Seed of Abraham’* (‘Filhos de Deus’ – ‘Descendência de Abraão’), defendida junto à Universidade de Oxford em 1977 e, em seguida, publicada na coleção *Analecta Biblica*, em 1979, será um aporte precioso. Embora a obra exegética e teológica de Pe. Byrne date de mais de quarenta anos, continua, ainda hoje, inovadora e iluminante. Começemos nossa reflexão com a leitura dos dois textos bíblicos em questão.

Gl 3, 23-4,7

²³Antes da chegada da fé, nós éramos mantidos, sob a lei, em vista da fé que devia ser revelada. ²⁴Assim pois, a lei foi o nosso vigilante, à espera de Cristo, a fim de que fôssemos justificados pela fé. ²⁵Mas, após a chegada da fé, não estamos mais sujeitos a esse vigilante. ²⁶Pois todos vós sois, pela fé, filhos de Deus, em Jesus Cristo. ²⁷Sim, vós todos que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. ²⁸Não há mais judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher, pois todos vós sois um só em Cristo

Jesus. ²⁹E se pertenceis a Cristo, é porque sois a descendência de Abraão; segundo a promessa, vós sois herdeiros.

¹Explico-me: enquanto o herdeiro é menor, em nada difere do escravo, ainda que seja senhor de tudo, ²mas está sob tutores e administradores, até o tempo determinado por seu pai. ³Assim também nós, quando menores, estávamos escravizados pelos rudimentos do mundo. ⁴Mas quando veio a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, que nasceu de uma mulher e nasceu submetido a uma lei, ⁵a fim de remir os que estavam sob a lei, para que recebêssemos a sua adoção. ⁶A prova de que sois filhos é que Deus enviou aos vossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: *Abba*, Pai! ⁷Portanto, já não és escravo, mas filho. E, se és filho, és também herdeiro pela graça de Deus.

Rm 8,14-17

¹⁴Com efeito, os que são conduzidos pelo Espírito de Deus, esses é que são filhos de Deus: ¹⁵vós não recebestes um espírito que vos torne escravos e vos reconduza ao medo, mas um Espírito que faz de vós filhos adotivos e pelo qual clamamos: *Abba*! Pai! ¹⁶Esse Espírito é quem atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus. ¹⁷Filhos, e portanto herdeiros, herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, visto que, participando dos seus sofrimentos, também teremos parte na sua glória.

2. TÍTULOS CRISTOLÓGICOS SIGNIFICATIVOS: A CONTRIBUIÇÃO DE G.D. FEE

O primeiro exegeta que examinamos hoje é Gordon D. Fee, o qual subdivide sua imponente monografia, *Pauline Christology* (A Cristologia Paulina)², em duas partes principais, porém desiguais: a primeira, de natureza analítica e exegética, ocupa dois terços do livro, enquanto a segunda, de tipo sintético e teológico, constitui o outro terço. Por isso, o subtítulo do livro, *Um estudo exegetico-teológico*, descreve cuidadosamente o conteúdo da obra. De fato, a Primeira Parte: “Análises”, examina, de modo brilhante, a Cristologia explícita de cada uma das cartas de são

² Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.

Paulo – o que constitui, certamente, um surpreendente trabalho intelectual. A Segunda Parte: Síntese – a seção que mais nos interessa nesta tarde – recorda inteligentemente as várias e múltiplas linhas do discurso em um harmônico e vibrante *unicum*. Mesmo que seja para nós impossível, em tão pouco tempo, fazer jus à colossal obra desse autor – a Segunda Parte ocupa mais de 100 páginas³ – é possível, todavia, refletir sobre algumas das etapas relevantes do enunciado do Prof. Fee. Ele recapitula sucintamente aquelas que considera as principais categorias do Apóstolo Paulo, referentes à pessoa e à missão de Jesus como Redentor e Criador da nova humanidade, no “Capítulo 14: Jesus, Messias Hebreu e Filho de Deus” e no “Capítulo 15: Jesus, Messias Hebreu e Senhor Exaltado”⁴. Aqui, a resposta, apresentada detalhadamente nesses dois capítulos, é dupla: (1) Jesus ressuscitado não é outro senão o Filho de Deus que veio ao nosso meio para nos redimir; e (2) Jesus ressuscitado é o Senhor exaltado “que está sentado à direita do Pai”, em cumprimento do Salmo 110,1. Em primeiro lugar, observamos que há certa sensibilização, se não uma ênfase na relação do Filho para com o Pai. Em segundo lugar, a ênfase é dada ao mesmo tempo sobre a relação do Cristo exaltado conosco e com o nosso mundo⁵.

Por isso, o capítulo 14 da presente monografia analisa o duplo significado da expressão: Jesus como Filho de Deus. Jesus é ao mesmo tempo Messias hebreu e Filho eterno, Rei do ponto de vista escatológico. Fee examina a doutrina do Apóstolo Paulo no que tange ao papel único desenvolvido por Jesus na história da salvação de Israel narrada no Antigo Testamento, mas, sobretudo, na nova interpretação da Igreja no Salmo 110. Para Paulo e seus companheiros cristãos, Jesus crucificado e ressuscitado é, de fato, o Senhor exaltado da Escritura hebraica

³ A Segunda Parte: Síntese (pp. 481-593) é subdividida nos seguintes capítulos: Chap. 11: Christ the Divine Savior; Chap. 12: Christ: Preexistent and Incarnate Savior; Chap. 13: Jesus as Second Adam; Chap. 14: Jesus: Jewish Messiah and Son of God; Chap. 15: Jesus, Jewish Messiah and Exalted Lord; Chap. 16: Christ and the Spirit: Paul as Proto-Trinitarian.

⁴ Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 530-557.558-585.

⁵ Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 530.

(cf. Rm 1,2-4; 9,5). Além disso, porque o homem de Tarso é convencido da preexistência do Filho de Deus, Jesus é, pois, o eterno Filho de Deus, enviado pelo Pai ao mundo como nosso Salvador e Redentor.⁶ Segundo Fee, Jesus não se torna Filho de Deus no momento da Encarnação; ao contrário, era desde sempre Filho de Deus. O capítulo 15 explora o tema cristológico mais significativo em Paulo: Jesus como Senhor. Nosso exegeta observa que o termo “Senhor” (Κυριος), “nome - ou - título”⁷, é essencial para o Apóstolo porque (1) “Senhor” é sempre o primeiro título empregado para indicar Jesus em todas as suas cartas; (2) faz sua a linguagem usada pelos primeiros discípulos de Jesus que invocavam “*Marana tha*” (“Vem, Senhor”); (3) trata-se do termo utilizado pelo próprio Paulo na referência ao seu encontro com o Ressuscitado⁸; representa também a primeira profissão de fé dos primeiros cristãos⁹. Portanto, as inferências cristológicas do uso desse título por parte de Paulo são realmente fundamentais, pois “nos encaminham para uma interpretação de Cristo que pode ser melhor expressa como plena deidade”¹⁰. Se, de um lado, o Apóstolo Paulo se recusa a abandonar o monoteísmo absoluto, deve, de outro lado, “incluir o Senhor Jesus Cristo na identidade do único Deus”¹¹. Embora fossem necessários vários séculos na Igreja para articular o próprio credo nas três Pessoas divinas da Trindade, Fee sustenta que se pode afirmar, com certeza, que o Apóstolo dos Gentios foi, para todos os efeitos, um prototrinitário¹². Para Paulo, o Pai e o Filho nosso

⁶ Cf. Rm 8,3; Gl 4,4.

⁷ Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 558. Fee compara o nome ou o título Κυριος ao “título – ou – nome” Χριστος. Especifica que, para Paulo, Κυριος desenvolve somente a função de “título”, enquanto Χριστος pode ser uma e outra.

⁸ Porventura não sou livre? Não sou apóstolo? Acaso não vi Jesus, nosso Senhor?

⁹ “O Senhor é Jesus (Cristo)” (Rm 10,19; 1Cor 12,3; Fl 2,11).

¹⁰ Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 559.

¹¹ Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 559.

¹² Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 586ss.

Senhor Jesus Cristo são ambos plenamente divinos. Mas, para ele e também para os primeiros seguidores de Jesus, há um só e único Deus.

3. CONTEXTO LITERÁRIO DE GL 3, 23-4,7 E RM 8,14-17 E SIGNIFICADO PRINCIPAL DESSES TRECHOS

Ainda que brevemente, convém avaliar esses dois textos paulinos nos respectivos contextos literários e retóricos, de modo a compreender melhor o seu significado teológico. Para isso, devemos refletir sobre cada passagem, separadamente, à luz do lugar que ela ocupa na *dispositio* da própria carta. Procederemos em ordem cronológica: primeiro Gl 3,23-4,7 (a carta foi escrita provavelmente em Éfeso, em 54-55) e depois Rm 8,14-17 (a carta foi escrita em Corinto, em 57).

3.1 Disposição retórica da Carta aos Gálatas e o contexto literário de Gl 3,23-4,7

Em uma proposta formal de Antonio Pitta, em sua tese de doutorado, defendida no Instituto Bíblico e depois publicada em seu interessante comentário sobre os Gálatas¹³, encontramos o propósito fundamental da carta no capítulo 1,11-12: “Eu vos declaro, irmãos: este Evangelho que eu vos anunciei não é de inspiração humana: e, aliás, não é por um homem que ele me foi transmitido ou ensinado, mas por uma revelação de Jesus Cristo”. A *probatio* é articulada e desenvolvida através dos argumentos em torno das palavras-chaves: Evangelho para a primeira demonstração: a autobiografia paulina (1,13–2,21); fé e lei mosaica para a segunda demonstração: a filiação abraâmica (3,1–4,7); o fato de ser filhos também para a terceira demonstração: a filiação segundo Isaac (4,8–5,12); temática da vida segundo o Espírito ou a vida segundo a carne para a quarta demonstração: paraclese paulina (5,13–6,10); saudação e resumo conclusivo: o

¹³ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 40-41.

postscriptum (6,11-18). A mensagem da Carta aos Gálatas é profundamente cristológica: por meio de Cristo, seu Filho, Deus Pai redimiu plenamente todos os homens, judeus e gentios, justificando aqueles que creem em Jesus. No início da história da salvação, Deus fez sua promessa a Abraão (cf. Gn 12,1s) e, na plenitude dos tempos, mandou seu próprio Filho para resgatar do pecado e da morte, os pecadores da lei (cf. Gl 4,4-5). Portanto, o trecho que nos interessa hoje, Gl 3,23-4,7, dá a máxima ênfase a Jesus Cristo, seja para nossa justificação, seja para nossa adoção de filhos e filhas de Deus.

3.2 Disposição retórica da Carta aos Romanos e o contexto literário de Rm 8,14-17

No que concerne à Carta aos Romanos, cuja *dispositio* tinha sido objeto de uma análise meticolosa por parte de Jean-Noël Aletti, em algumas de suas obras mais importantes¹⁴, iniciamos nosso comentário com uma breve afirmação mais do que nunca universalmente recebida pelos estudiosos paulinos: a tese principal (*propositio generalis*) da Carta aos Romanos, nós a encontramos em 1,16-17: “Com efeito, não me envergonho do Evangelho: ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, do judeu primeiro, e depois do grego. De fato, é nele que a justiça de Deus se revela, pela fé e para a fé, segundo o que está escrito: O justo viverá pela fé”. Logo depois, em Rm 1,18-11,36, encontramos a *probatio* da carta, isto é, a parte doutrinal que se subdivide em três segmentos: A) nos capítulos 1–4 encontra-se ilustrada a justificação já obtida só pela fé em Cristo¹⁵; B) os capítulos 5–8 tratam das consequências de tal justificação para a vida presente e futura dos cristãos; C) nos capítulos 9–11 examina-se a questão da salvação de Israel. Na parte central (5,1-

¹⁴ Cfr. J.-N. ALETTI, “La présence d’un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24 ; ID., *La Lettera ai Romani*; ID., *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l’Épître aux Romains*, Paris 1991 ; ID., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998.

¹⁵ Cfr. J.-N. ALETTI, *God’s Justice in Romans*, 90-91; F. BIANCHINI, *L’analisi retorica delle lettere paoline*, 45-54.

8,39) se esclarece como o amor de Deus concede a salvação aos justificados¹⁶. Se Rm 1–4 desenvolve questões teológicas (por exemplo, a justiça divina, sua manifestação e suas modalidades), a perspectiva de Rm 5–8 é fundamentalmente cristológica e soteriológica: nela se propõem as realidades presente e futura dos batizados, com uma particular insistência sobre a sua vida ética. Rm 8 desenvolve a questão maior de Rm 5,1-11, demonstrando como a existência cristã é marcada pela nova vida de graça no Espírito Santo, prova do amor de Deus. Porque Deus deu o seu Espírito aos cristãos, eles são chamados a caminhar segundo o Espírito de Cristo, pois já são filhos de Deus, destinados à glória eterna. E também toda a criação compartilhará com eles a sua sorte bendita. Em Rm 8,1-17, Paulo fala sobre a vida presente dos que creem, à luz do seu passado anterior a Cristo (tensão *agora-não mais*). O Apóstolo sublinha, fortemente, a ruptura entre presente e passado: “Agora, pois, não há mais nenhuma condenação para os que estão em Jesus Cristo” (8,1). Ele faz a comparação entre o século antigo vencido por Cristo, o *não mais*, isto é, o tempo da condenação (8,1); do domínio do pecado e da morte (8,2); da carne (8,4-9); da servidão (8,15) com o século novo, nascido logo *agora*, isto é, o tempo do Espírito (8,2.4.5.6.9.10.11.13.14.15.16). “Quanto a vós, não estais sob o domínio da carne, mas do Espírito, visto que o Espírito de Deus habita em vós” (Rm 8,9a). Para contrapor o presente em Cristo ao passado, sujeito à lei e ao pecado, Paulo traça para os seus destinatários romanos uma imagem que coloca em antítese o preto e o branco, a sombra e a luz. Portanto, Rm 8,14-17 põe em destaque a novidade da condição dos cristãos que, graças à morada do Espírito, são filhos adotivos e herdeiros de Deus.

¹⁶ Para um estudo mais detalhado da composição retórica de Rm 5–8, cf. J.-N. ALETTI, “La présence d’un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24; ID., *La Lettera ai Romani*, 47-49.

4. FILHOS DE DEUS E DESCENDÊNCIA DE ABRAÃO: A CONTRIBUIÇÃO ORIGINAL DE B. BYRNE

Chegamos ao nosso terceiro e último argumento que se refere a cada um de nós, seja individualmente, seja coletivamente graças ao batismo que todos recebemos em Jesus Cristo. Sendo a descoberta de G.D. Fee verdadeira – e não é certamente o único a sustentar essa importante afirmação, isto é, que Jesus ressuscitado não era outro senão o preexistente Filho de Deus enviado pelo Pai para a salvação dos pecadores –, as seguintes reflexões se baseiam, certamente, sobre fundamentos estáveis e sólidos. A monografia de Fee, fiel ao próprio título, concentra-se quase que exclusivamente na pessoa e no ministério de Jesus; da nossa parte, esperamos avançar em nosso raciocínio, analisando a relação entre Jesus, Filho de Deus e nós, seus discípulos e seguidores. O que significa exatamente ser “filhos e filhas no Filho de Deus”? Quem são exatamente os descendentes de Abraão e como se faz para pertencer a tal descendência? E qual é o papel da lei de Moisés – admitindo-se que esse papel exista – para aqueles que atualmente estão em comunhão com Cristo, sejam eles hebreus ou gentios? Reportamo-nos agora à tese de doutorado de Brendan Byrne, um excelente estudo exegético sobre a filiação cristã universal (ὁμοθεσία) no *corpus* paulino, em nossa busca de algumas respostas internas.

A monografia do Prof. Byrne compõe-se de cinco capítulos, seguidos por uma tríplice conclusão e um apêndice sobre Paulo e sobre o Judaísmo palestinese. Uma vez que a obra de E.P. Sanders, com o mesmo título, foi publicada em 1977, pouco depois da defesa doutoral de Byrne, este último deveria necessariamente incluir os resultados e as conclusões do primeiro na própria tese publicada, – uma sugestão da minha parte para os doutos estudantes, atuais ou futuros, do terceiro ciclo de *Teologia* aqui presentes entre nós hoje...! O Capítulo I, *The Jewish Background*, analisa a questão da filiação no Antigo Testamento e na literatura intertestamentária. O Capítulo II, *Sonship of God in Romans*, estuda o argumento em Rm 8,1-31 e 9,4-29. O Capítulo III, *Sonship of God in Galatians*, faz o mesmo, mas dissecar toda a

carta para adquirir preciosas informações sobre o assunto. O Capítulo IV, *Isolated Sonship Passages*, examina brevemente a matéria como a encontramos na carta aos Filipenses e na Segunda Carta aos Coríntios. Enfim, na sua conclusão, Byrne, em primeiro lugar, compara e confronta o tratamento de Paulo para o Filho de Deus e para os filhos de Deus; em segundo lugar, a filiação de Deus em Paulo, em contraste com a herança hebraica e, em terceiro, conclui com uma breve, porém mais ampla panorâmica da matéria. A finalidade da monografia de Byrne é, em suma, compreender melhor a apresentação paulina da filiação cristã em geral com base na sua herança hebraica. A limitação do tempo nesta tarde me obriga a ir diretamente às conclusões, apresentando-as ainda segundo a ordem cronológica em que foram escritas as cartas.

4.1. B. Byrne e a filiação universal de Deus na carta aos Gálatas

Não obstante a complexa e detalhada argumentação exegética, as principais questões da carta aos Gálatas – a filiação divina, a liberdade dos filhos de Deus e o conceito de herança – são paradoxalmente simples e relativamente fáceis de entender. As metáforas teológicas de Paulo são todas baseadas sobre nossa experiência cotidiana como membros de um núcleo familiar composto por um pai, uma mãe e os seus filhos! Tendo-se em mente que o tema principal de Gl 3,1–5,1 é fundamentalmente o da herança, podemos compreender que a metáfora teológica da filiação universal cristã e o conceito de liberdade cristã são, de fato, paralelos. Com efeito, em Gl 3-4 Paulo desenvolve em princípio o tema da filiação e depois o da liberdade. Nesses belíssimos capítulos, o Apóstolo, partindo da Sagrada Escritura, demonstra pormenorizadamente o plano divino de conceder a herança com base na *faith-righteousness*, isto é, na justiça que provém somente da fé em Jesus Cristo e não com base na *law-righteousness*, isto é, na justiça que vem da observância das obras da lei de Moisés (a prática da circuncisão e a obediência às leis sobre a adequação do alimento com o qual nutrir-se e ao calendário

litúrgico hebreu). O Apóstolo sustenta de forma decisiva que, graças à fé em Cristo que já os salvou, os gálatas estão prontos para receber a herança prometida por Deus. Então, aí daqueles entre eles que, erroneamente – e em risco da sua salvação eterna –, tentarem alcançá-la pelas obras da lei! Deus revelou sua soberana vontade de dar gratuitamente essa herança por meio do seu chamado a Abraão, que se tornou, assim, exemplo e modelo de fé. Na sua dissertação, Prof. Byrne afirma claramente que o conteúdo da promessa a Abraão e a sua descendência é a vida eterna concedida, livre e gratuitamente, por Deus Pai. Graças ao envio do próprio Filho ao mundo (cf. Gl 4,4) e à morte de Cristo para a nossa redenção (cf. Gl 3,13ss), todos os que creem no Redentor são livres da escravidão, tornam-se filhos e filhas de Deus e recebem a promessa do dom da herança (cf. Gl 3,25-29; 4,4-7). Byrne prossegue com a comparação e o contraste da nova condição dos cristãos enquanto filhos de Deus, em negativo e em positivo. Em outros termos, examina a tensão escatológica que penetra toda a doutrina de Paulo. Em negativo (“olhando para trás”, para dizê-la com as suas palavras), observamos o contraste entre o agora e o não mais: já sois filhos de Deus e não mais escravos dos elementos do mundo (cf. Gl 4,3). Em positivo (“olhando adiante”, para dizê-lo com as suas palavras), notamos a tensão entre o já e o ainda não: já somos filhos de Deus e, como tais, um dia no futuro, chegaremos à plenitude da herança (cf. Gl 3,29; 4,7). Assim, a realidade presente dos gálatas (e de todos aqueles que creem em Cristo) é que já compartilham as consequências do envio do Filho de Deus como nosso Redentor: υιοθεσία (cf. Gl 4,4-5). Enquanto filhos de Deus, os gálatas já estão mortos para a sua vida precedente, tendo sofrido a cruz junto com Cristo, e agora já experimentam a vida do Cristo ressuscitado (cf. Gl 2,19ss; 3,26-28 e a sucessão da locução “em Cristo”). Porque a condição geral de filiação cristã é ainda desconhecida do mundo, o Espírito do Filho de Deus dá testemunho clamando “Abba, Pai” (Gl 4,6). Embora sejam filhos de Deus, os gálatas são exortados e admoestados por Paulo a que

esperem ansiosamente a plena posse da herança a eles prometida¹⁷.

4.2. Sobre a filiação universal de Deus na carta aos Romanos, em B. Byrne

O nosso exegeta, em conformidade com todos os comentários a essa carta, inicia seu estudo de Rm 8,14-17, observando que esse breve texto constitui uma microentidade unitária “em torno do tema da filiação de Deus que conduz à herança”¹⁸. Segundo Byrne, Paulo afirma, no v. 14, o fato de a filiação ser de todos aqueles que são “movidos pelo Espírito de Deus”; nos vv. 15-16 apresenta motivações que sustentam tal tese e no v. 17 abandona a ideia de filiação para enfatizar o conceito de herança. Essa importante perícopes é apoiada pela positiva afirmação final do versículo precedente: “Mas se pelo Espírito fizerdes morrer o vosso comportamento carnal, vivereis” (Rm 8,13b). O verbo “viveréis” (ζήσεσθε), já utilizado na apresentação do assunto principal da carta (cf. Rm 1,16-17), reafirma a mensagem fecunda de esperança de Ab 2,4 e sublinha o cumprimento da profecia no evento Cristo. A afirmação “aqueles que serão guiados pelo Espírito de Deus” (ὄσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται), no v. 14, sublinha todas as precedentes descrições da vida no Espírito feitas até agora pelo Apóstolo nesse capítulo (cf. Rm 8,4.5.6.9.10.11). Essa importante afirmação resume como toda a vida dos cristãos é determinada pelo Espírito Santo. Ela foi feita antes por Paulo na carta aos Gálatas: “Mas se vos deixais guiar pelo Espírito, não estais sob a Lei” (Gl 5,18). ἄγονται, um claro exemplo do passivo divino, revela que tudo isso é fruto da justiça de Deus (reportemo-nos a *propositio generalis* da carta em 1,17), como demonstrado pelo envio do Filho no meio de nós, na condição de nossa carne pecadora (cf. Rm 8,3). Naturalmente, o v. 8, 17a é extremamente significativo para o

¹⁷ Para esse resumo das argumentações de B. Byrne, cf. ID., “*Sons of God*” – “*Seed of Abraham*”, 158-190.

¹⁸ B. BYRNE, “*Sons of God*” – “*Seed of Abraham*”, 97.

nosso tema de hoje: “E se somos filhos, somos também herdeiros: herdeiros de Deus, co-herdeiros de Cristo”. Byrne observa que, embora o Apóstolo considere claramente a filiação cristã como uma realidade atual, ele a utiliza olhando para o futuro. “Se somos ‘filhos’, somos também ‘herdeiros’: os ‘filhos de Deus’ estão destinados a receber a herança. A ideia do ser “herdeiro” é em seguida trabalhada em termos de revelação futura da (desconhecida) filiação atual”¹⁹. Em suma, segundo Byrne, Rm 8 descreve a ação de Deus na história do homem com a finalidade de dar remédio à esterilidade da lei de Moisés que não pode dar a vida. Tal intervenção divina não é outra coisa senão a missão do Filho de Deus para a salvação dos pecadores, a realização “na história do seu desígnio eterno de conceder *υιοθεσία* a seu povo”²⁰.

5. CONCLUSÕES

Em minhas observações, ainda que breves, espero ter feito justiça às relevantes contribuições de quatro grandes autores paulinos: Gordon D. Fee, Antonio Pitta, Jean-Noël Aletti e Brendan Byrne. Um panorama das suas obras ajudou-nos a chegar a algumas importantes conclusões que resumo em seguida. Iniciamos com uma breve reflexão sobre um título importante, isto é, que Jesus ressuscitado não era outro senão o “Filho de Deus” preexistente, vindo ao nosso meio para a redenção dos pecadores. Depois consideramos, embora rapidamente, a *dispositio* retórica, seja de Gálatas, seja de Romanos, com o fim de apreciar o contexto literário de ambas as perícopes. Tudo isso contribuiu para encaminhar a nossa detalhada exposição do tema principal que hoje nos importa, isto é, “Filhos de Deus e descendência de Abraão” graças à contribuição original de B. Byrne.

Permitam-me concluir com algumas importantes considerações, por meio de uma referência passiva a outra importante carta paulina, isto é, a Primeira aos Coríntios. A certa

¹⁹ B. BYRNE, “*Sons of God*” – “*Seed of Abraham*”, 126.

²⁰ B. BYRNE, “*Sons of God*” – “*Seed of Abraham*”, 126.

altura, na sua doutrina ética aos coríntios, são Paulo resume uma das suas admoestações com a exortação: “Por isso, meus queridos, fugi da idolatria” (1Cor 10,14). Se devesse tentar uma breve síntese da constante mensagem do Apóstolo na carta aos Gálatas, especialmente em Gl 3,23–4,7, poderia fazê-lo parafraseando sua enérgica exortação, do modo seguinte: Vós, tolos Gálatas, fugi da escravidão da lei e dos elementos deste mundo e acolhei a vossa liberdade como filhos de Deus adotados e remidos! Pelo próprio fato da vossa vocação, já estais a caminho da plenitude da herança prometida a Abraão e a sua descendência. Quem poderia ser tolo a ponto de tomar uma outra estrada, colocando em perigo a própria vida eterna? A justificação e a herança da promessa divina não têm nada a ver com a descendência segundo a carne ou a condição social de cada um, porque em Cristo, “Não há nem judeu nem grego; já não há mais escravo nem homem livre, já não mais o homem e a mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Ao contrário, a liberdade cristã está em plena harmonia com a vontade livre e soberana de Deus de criar uma nova família, a Igreja, uma família composta de filhos remidos e justificados pelo batismo, filhos e filhas chamados e destinados por graça a ser herdeiros da plenitude da vida eterna em Cristo por meio do Espírito Santo. Rm 8 descreve também maravilhosamente a ação de Deus na história do homem, seja através da missão redentora do Filho de Deus, seja através da morada do Espírito Santo que clama em nós, “*Abba! Pai!*” (Rm 8,15; Gl 4,6). Como filhos de Deus somos também seus herdeiros, e como herdeiros da promessa somos destinados também a receber a plenitude da vida eterna.

Portanto, quer em Gl 3,23–4,7 ou em Rm 8,14–17, o Apóstolo dos Gentios refere-se à filiação universal cristã de Deus, olhando o presente, mas também o futuro: para o Apóstolo Paulo, os cristãos, filhos de Deus por vocação, são também herdeiros da promessa divina feita pela primeira vez a Abraão. Nossa condição de filhos e herdeiros, é, pois, a consequência do envio do Filho de Deus e do seu Espírito ao mundo. Em outros termos, Deus envia seu Filho e depois, no Espírito Santo, tornamo-nos filhos e filhas no Filho; só em seguida nos tornamos

a descendência de Abraão. Além disso, para o missionário de Tarso, os cristãos são a descendência de Abraão, ou seja, herdeiros da promessa, mas não pertencem ao povo de Deus, Israel. Para os judeus, naturalmente, a ordem é completamente inversa: primeiro são a descendência de Abraão e depois membros do povo de Deus por descendência segundo a carne, isto é, o povo de Israel, o povo eleito de Deus, que frequentemente, na tradição bíblica, é denominado “o Filho de Deus”²¹. Como lemos na carta aos Romanos, “Eles que são os israelitas; a quem pertencem a adoção, a glória, as alianças, a lei, o culto, as promessas, e os patriarcas, eles enfim dos quais, segundo a carne, descende o Cristo, que está acima de tudo, Deus bendito eternamente. Amém.” (Rm 9,4-5). Portanto, a indignação de Paulo contra seus adversários, na carta aos Gálatas, é centrada exatamente sobre a questão da circuncisão e sobre a consequente e fútil tentativa de ser fiel às obras da lei: “Pois para quem está em Jesus Cristo, nem a circuncisão, nem a incircuncisão são eficazes, mas a fé que opera pelo amor” (Gl 5,6). Nós, cristãos, somos filhos e filhas de Deus Pai e descendência de Abraão exclusivamente por meio do nosso ato de fé compartilhado em Jesus Cristo e do nosso batismo no Espírito Santo – não por meio da descendência segundo a carne e muito menos das obras da lei mosaica.

BIBLIOGRAFIA

ALETTI, J.-N., “La présence d’un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Bib* 71 (1990) 1-24.

———, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l’Épître aux Romains*, Paris 1991.

———, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998.

²¹ O título “filho de Deus” é constantemente atribuído a Israel na tradição bíblico-judaica. Cf. “Israel é o meu filho primogênito” (Es 4,22); “Do Egito chamei meu Filho” (Os 11,1). De forma indireta vem expresso em Dt 14,1; 32,6.18; Is 43,6.

———, *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, Nuove vie dell'esegesi, Roma 2011.

BIANCHINI, F., *L'analisi retorica delle lettere paoline. Un'introduzione*, Comprendere la Parola, Cinisello Balsamo (MI) 2011.

BYRNE, B., "Sons of God" – "Seed of Abraham". *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Analecta Biblica, Rome 1979.

FEE, G.D., *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.

PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, ScOC 9, Bologna 1996.