JOHN R. W. STOTT

A MENSAGEM DE ROMANOS



Prefácio geral

A Bíblia Fala Hoje é o título de uma série de exposições, tanto do Antigo como do Novo Testamento, que se caracterizam por um ideal tríplice: apresentar o texto bíblico com precisão relacioná-lo com a vida de hoje e proporcionar uma leitura agradável.

Assim, esses livros não são "comentários", pois o objetivo de um comentário é muito mais elucidar o texto do que aplicá-lo, tendendo a ser mais uma obra de referência do que de literatura. E, por outro lado, eles não contêm aquele tipo de "sermão" que tenta ser contemporâneo e agradar o leitor, sem contudo preocupar-se em levar as Escrituras suficientemente a sério.

Todos os autores que contribuíram para esta série compartilham a convicção de que Deus ainda fala através daquilo que falou no passado, e de que nada contribui tanto para a vida, a saúde e o crescimento do cristão como ouvir o que o Espírito continua lhes dizendo por intermédio da sua antiga (e eternamente moderna) Palavra.

J. A. MOTYER J. R. W STOTT
Editores da Série

Prefácio do Autor

"*Mais um* comentário de Romanos?!", ouvi meu amigo resmungar. Havia em sua voz e em seus olhos um quê de sofrimento — e eu entendi muito bem o que ele estava sentindo. Afinal, já existe tanta literatura em torno de Romanos que ninguém aguenta mais. Eu mesmo já li uns trinta comentários, para não mencionar inúmeras outras obras que têm algo a ver com Paulo e Romanos; e ainda existem muitos outros que eu não tive tempo de estudar. Não seria, portanto, uma insensatez, impertinência até, acrescentar ainda mais um livro a essa enorme biblioteca? Seria, sim, não fossem as três marcas que caracterizam a série *A Bíblia Fala Hoje;* estas, se tomadas em conjunto, talvez possam justificar o que estou fazendo aqui.

Primeiro, os autores desta série (à semelhança de todos os outros comentaristas) têm um compromisso muito sério com o estudo do texto em sua própria integridade. Reconheço ser impossível uma abordagem livre de pressupostos (e a tendência é que todos os comentaristas sejam ou luteranos ou reformados, protestantes ou católicos, liberais ou conservadores). Mesmo assim eu sei muito bem que a primeira responsabilidade que me cabe é buscar um encontro totalmente novo com o verdadeiro Paulo. Karl Barth, no prefácio que fez à primeira edição de sua famosa obra *Rõmerbrief* (1918), chama isso de "fidelidade suprema" a Paulo, ou seja: deixar que o apóstolo diga o que ele de fato diz e não forçá-lo a dizer aquilo que nós gostaríamos que ele dissesse.

Este princípio levou-me forçosamente a escutar com todo respeito aqueles estudiosos que nos apresentam "uma nova perspectiva a respeito de Paulo", especialmente os professores Krister Stendahl, E. P Sanders e J. D. G. Dunn. Convém levar a serio o que eles dizem quando reclamam que tanto Paulo como d Judaísmo palestino têm sido muito mal compreendidos — se bem que eu tenha notado que o mais recente dos comentaristas, o jesuíta americano Joseph Fitzmyer, cuja obra surgiu em I!)!).'! c foi aclamada pelos críticos como "magistral" e "monumental", ignora quase que completamente esse debate.

O máximo que eu consegui fazer foi esboçar uma breve explanação e avaliação sobre este assunto em meu *Ensaio Preliminar.*

Mas um expositor não pode ser antiquado e viver apenas no passado. Voltando a Barth, ele tinha a firme convicção de que Paulo, mesmo sendo "um filho da sua época", tendo portanto algo a dizer aos seus contemporâneos, "fala também a todas as pessoas de

todas as épocas". Assim ele celebrou a "energia criativa" com que Lutero e Calvino lutaram com a mensagem de Paulo "até que os muros que separavam o século XVI do primeiro século se tornaram transparentes". E o mesmo processo dialético entre texto antigo e contexto moderno precisa continuar hoje, embora muitos comentaristas se limitem a uma exegese que não tem aplicação.

Eu confesso que desde que me tornei um cristão — e isso já faz hoje 56 anos — cultivo como que uma relação de "amor e ódio" com a Epístola aos Romanos, em virtude dos seus desafios pessoais com relação à alegria e ao sofrimento. Isso começou logo depois que eu me converti, com o capítulo 6 e o meu profundo desejo de experimentar essa tal de "morte para o pecado" que o texto parecia prometer. Durante muitos anos eu brinquei com a fantasia de que o cristão tem de ser tão insensível ao pecado quanto um cadáver a qualquer estímulo externo. Minha libertação definitiva dessa quimera foi selada quando, em 1965, fui convidado a apresentar uma série de exposições bíblicas baseadas em Romanos 5 a 8 (que viriam a ser publicadas posteriormente sob o título *Men Made New (A Mensagem de Romanos 5 - 8, ABU, 1988).*

Depois, foi a forma devastadora como Paulo denuncia o pecado universal e a culpa humana em Romanos 1.18—3.20 que me libertou daquele tipo de evangelismo superficial que se preocupa apenas com as "necessidades visíveis" das pessoas. Aliás, o primeiro sermão que eu preguei após a minha ordenação em 1945 (na Igreja de São Pedro, em Vere Street) foi baseado na repetida declaração de Romanos de que "não há distinção" entre nós (3.22 e 10.12), seja com respeito ao nosso pecado ou à salvação de Cristo. E aí veio Romanos 12 exigindo que, em face das misericórdias de Deus, nós lhe correspondamos comprometendo-nos com ele de todo o coração; e Romanos 13, cujo ensino quanto ao uso da força na administração da justiça me impossibilitou continuar sendo um pacifista irrestrito na tradição ...

Principais abreviaturas

ARA A Bíblia Sagrada - Edição Revista e Atualizada no Brasil, trad. João Ferreira de Almeida (Sociedade Bíblica do Brasil).

ARC A Bíblia Sagrada - Edição Revista e Corrigida, trad. João Ferreira de Almeida (Imprensa Bíblica Brasileira).

BAGD Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* traduzido e adaptado por William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich, 2 ed., revisto e ampliado por F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker a partir da 5 ed., 1958 (University of Chicago Press, 1979).

BJ A Bíblia de Jerusalém (São Paulo, Edições Paulinas, 1973).

BLH A Bíblia Sagrada - Tradução na Linguagem de Hoje (São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988).

GT A *Greek-English Lexicon of the New Testament,* de C. L. W. Grimm e J. H. Thayer (T. e T. Clark, 1901).

LXX Antigo Testamento em grego, de acordo com a Septuaginta, século III a.C.

Moffatt James Moffatt, *A New Translation ofthe Bible* (Hodder e Stoughton, 1926, Antigo e Novo Testamento em um volume; revisão 1935).

NVI O Novo Testamento - Nova Versão Internacional (São Paulo, Sociedade Bíblica Internacional, 1993).

NTV O Novo Testamento Vivo (São Paulo, Mundo Cristão, 1972).

TDNT *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. G. Kittel e G. Friedrich, trad. G. W. Bromiley, 10 volumes (Eerdmans, 1964-76).

Ensaio preliminar

A *Epístola de Paulo aos Romanos* é uma espécie de manifesto cristão. Na verdade ela é também uma carta e o seu conteúdo foi determinado pelas situações específicas em que o apóstolo e os romanos se encontravam naquela época. Mesmo assim, continua sendo um manifesto eterno, um manifesto de liberdade por meio de Cristo. Ela é a mais completa, a mais pura e a mais grandiosa declaração do evangelho encontrada no Novo Testamento. Sua mensagem não é que "o homem nasceu livre, mas em todo e qualquer lugar encontra-se encarcerado", como diz Rousseau no início do seu *Contrato Social* (1762); pelo contrário, é a mensagem de que os seres humanos nascem em pecado e escravidão, mas que Jesus Cristo veio para libertá-los. Nela se anuncia a boa nova da libertação: libertação da santa ira de Deus contra toda impiedade; libertação da alienação para uma vida de reconciliação; libertação da condenação da lei de Deus; libertação daquilo que Malcolm Muggeridge chamava de "o escuro calabouçozinho do nosso próprio ego"; libertação do medo da morte; esperança, para a criação, de um dia libertar-se da corrupção para viver na gloriosa liberdade dos filhos de Deus, e, entrementes, libertação do conflito étnico na família de Deus; e libertação para dedicar-nos em amor a uma vida de serviço a Deus e aos outros.

Não é de admirar que, geração após geração, a igreja continue reconhecendo a importância do livro de Romanos, não apenas na época da Reforma. Lutero disse que o livro era "realmente a parte principal do Novo Testamento e ... verdadeiramente o que há de mais puro no evangelho". E acrescentou: "Todo cristão deveria não apenas conhecê-lo de coração, palavra por palavra, mas também ocupar-se com ele a cada dia, como pão cotidiano para a sua alma."[1]

Calvino escreveu algo parecido ao declarar que "se nós atingirmos uma verdadeira compreensão quanto a essa Epístola, teremos uma porta aberta para todos os tesouros mais profundos da Escritura".[2] William Tyndale, o pai dos tradutores da Bíblia na língua inglesa, no Prólogo que escreveu ao livro de Romanos descreve-o como "a principal e mais excelente parte do Novo Testamento, o Evangelho - isto é, a boa nova - em sua essência mais pura ... e também uma luz e um caminho para se penetrar em toda a Escritura". E então ele aconselha seus leitores a decorá-la, pois, garante-lhes ele, "quanto mais ela for estudada, mais fácil será; e, quanto mais mastigada, mais agradável se tornará".[3]

1. A influência da carta

Muitos líderes da igreja influentes, em diferentes séculos, dão testemunho do impacto produzido pela Epístola aos Romanos em suas vidas, tendo sido ela, em diversos casos, o instrumento para sua conversão. Eu menciono aqui cinco deles, a fim de encorajar-nos a levar a sério o nosso estudo.

Aurélio Agostinho, conhecido no mundo todo como Agostinho de Hipona e que viria a tornar-se o maior dos Pais Latinos da igreja primitiva, nasceu em uma pequena fazenda onde hoje é a Algéria. Durante a sua turbulenta juventude ele foi, ao mesmo tempo, escravo de suas paixões sexuais e objeto das orações de sua mãe, Mônica. Na qualidade de professor de literatura e retórica, mudou-se sucessivamente para Cartago, Roma e depois Milão, onde acabou sendo atraído pela mágica das pregações do Bispo Ambrósio. Foi ali, durante o verão do ano de 386, aos trinta e dois anos de idade, que ele se retirou para o jardim da hospedaria onde morava, em busca de solidão. "Para aí fui levado pelo tumulto do coração", ele escreveria posteriormente em suas *Confissões,* "onde ninguém podia interferir na luta violenta que travava comigo mesmo .... Deixei-me, não sei como, cair debaixo de uma figueira e dei livre curso às lágrimas."

Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia de um menino ou de uma menina repetindo continuamente uma canção: "Toma e lê; toma e lê" ... A única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras palavras que encontrasse ... Apressado, voltei ao lugar onde Alípio ficara sentado, pois, ao levantar-me, havia deixado aí o livro do Apóstolo.

Peguei-o, abri e li em silêncio o primeiro capítulo sobre o qual caiu o meu olhar: *Não em orgias e bebedeiras, nem na devassidão e libertinagem, nem nas rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne* [Rm 13.13s.]. Não quis ler mais, nem era necessário. Mal terminara a leitura dessa frase, dissiparam-se em mim todas as trevas da dúvida, como se penetrasse no meu coração uma luz de certeza.[4]

Em 1515 um outro professor era sobressaltado por uma crise espiritual idêntica à de Agostinho. Como todo mundo na cristandade medieval, Martinho Lutero fora criado temendo a Deus, a morte, o juízo e o inferno. Já que, segundo se pensava, o caminho mais certo para chegar ao céu era tornando-se um monge, em 1505, na idade de vinte e um anos, ele entrou para o Convento Agostiniano em Erfuhrt; ali ele orava e jejuava, às vezes por dias sem fim, além de outras austeridades extremas. "Eu era um bom monge", escreveria mais tarde. "Se algum monge poderia algum dia chegar ao céu por ser um bom monge, este seria eu."[5] "Lutero recorreu a todos os recursos do catolicismo de seu tempo na tentativa de amenizar a angústia de um espírito alienado de Deus."[6] Nada, porém, apaziguava a sua consciência atormentada, até que, como professor de Bíblia na Universidade de Wittenberg, ele foi designado para estudar e fazer exposições sobre os Salmos (nos anos 1513-1515) e depois Romanos (1515-1516). Primeiro ele ficou indignado com Deus (confessaria mais tarde), pois este se lhe revelava muito mais como um temível juiz do que um salvador misericordioso. Onde poderia encontrar um Deus gracioso? O que estaria Paulo dizendo ao declarar que "a justiça de Deus fora revelada no evangelho"? Lutero nos conta como esse dilema foi solucionado:

Eu ansiava intensamente compreender a carta de Paulo aos Romanos, e a única coisa que não saía do meu caminho era aquela expressão, "a justiça de Deus", pois no meu entender ela significava a justiça segundo a qual Deus é justo e age com justiça ao punir o injusto ... Noite e dia eu ficava ponderando, até que ... Eu compreendi a verdade: que "a justiça de Deus" é a justiça pela qual, através da graça e pura misericórdia, ele nos justifica pela fé. Depois disso foi como se eu tivesse renascido e adentrado as portas escancaradas do paraíso. Toda a Escritura adquiriu um novo significado, e enquanto que antes "a justiça de Deus" me deixava cheio de ódio, agora ela se tornou para mim uma expressão de amor grandioso e de doçura inexprimível. Esta passagem de Paulo tornou-se para mim uma passagem para o céu.[7]

Uns duzentos anos mais tarde, foi o discernimento dado por Deus ao próprio Lutero com relação à verdade da justificação pela graça através da fé que resultou em uma experiência idêntica de iluminação para John Wesley. Seu irmão mais novo, Charles, havia fundado, junto com alguns amigos de Oxford, o que viria a ser apelidado de "o Clube Santo", e em novembro de 1729 John aderiu ao grupo, sendo então reconhecido como o líder. Seus membros empenhavam-se em estudos sagrados, auto-exame, exercícios religiosos públicos e privados, bem como em atividades filantrópicas, aparentemente na esperança de ganhar a salvação por meio de tais obras. Então, em 1735, os irmãos Wesley embarcaram para a Geórgia como capelães para trabalhar com os colonizadores e como missionários entre os índios. Dois anos mais tarde eles retornaram, profundamente desiludidos, sentimento que só foi mitigado pela admiração que lhes ganharam a piedade e a fé de alguns morávios. Então, em 24 de maio de 1738, durante uma reunião dos irmãos

morávios na rua Aldersgate, em Londres — à qual, aliás, John Wesley tinha ido "muito a contragosto" — essa sua confiança em seus méritos cedeu lugar para a fé em Cristo. Alguém estava lendo o Prefácio ao comentário de *Romanos,* de Lutero. Eis o que Wesley registrou em seu diário:

Cerca de quinze para as nove, enquanto ele descrevia a mudança que Deus um estranho calor aquecer meu coração. Vi então que eu de fato cria em Cristo, somente em Cristo, para dar-me a salvação; e me veio uma certeza de que ele havia tirado os *meus* pecados, até mesmo os *meus,* e que ele *me* salvara da lei do pecado e da morte.[8]

Voltando agora aos nossos dias, há dois outros líderes cristãos que eu gostaria de mencionar. Ambos europeus: um romeno, outro suíço. Ambos eram clérigos, um ortodoxo e o outro protestante. Ambos nasceram na década de 1880, embora nunca tenham se encontrado e talvez nunca tenham ouvido falar um do outro. Ainda assim, embora provenientes de países, culturas e igrejas diferentes, ambos foram transformados ao estudarem a Epístola aos Romanos. Estou me referindo a Dumitru Cornilescu e a Karl Barth.

No tempo em que estudava no Seminário Teológico Ortodoxo de Bucareste, Dumitru Cornilescu[9] ansiava experimentar uma realidade e profundidade espiritual mais significativas. Durante as suas pesquisas, ele acabou conhecendo alguns livros de autores evangélicos que o fizeram voltar-se para o estudo da Bíblia. Assim, determinou-se a traduzir a Bíblia para o romeno moderno, iniciando seu trabalho em 1916 e completando-o quase seis anos depois. Através do estudo do livro de Romanos ele chegou à convicção sobre verdades que antes não eram familiares nem aceitáveis: que "não há nenhum justo, nem um sequer" (3.10), que "todos pecaram" (3.23), que "o salário do pecado é a morte"(6.23) e que os pecadores podem ser "justificados gratuitamente" por intermédio de Cristo (3.24), porque "Deus o apresentou como sacrifício para propiciação mediante a fé, pelo seu sangue" (3.25). Através destes e outros textos de Romanos ele descobriu que Deus, através de Cristo, havia feito tudo o que era necessário para a nossa salvação. "Eu tomei posse desse perdão para mim mesmo", disse ele; "aceitei a Cristo como meu Salvador vivo." "A partir dali", escreve Paul Negrut, "Cornilescu obteve a certeza de que ele pertencia a Deus e de que era uma nova pessoa." Sua tradução, publicada em 1921, tornou-se o texto padrão da Sociedade Bíblica. Ele mesmo, entretanto, foi exilado pelo Patriarca Ortodoxo em 1923, morrendo alguns anos mais tarde na Suíça.

A Suíça foi também a terra natal de Karl Barth. Durante os seus estudos teológicos que precederam a guerra ele sofreu a influência de alguns dos mais proeminentes estudiosos liberais da época e compartilhou de seu utópico sonho de progresso humano e transformação social. O terrível massacre e a bestialidade da Primeira Guerra Mundial, no entanto, junto com a sua reflexão sobre a mensagem de Romanos, foram uma combinação suficiente para acabar com as ilusões do otimismo liberal. Mesmo enquanto escrevia sua exposição, diz ele que "bastava um pouquinho de imaginação ... para ouvir o barulho das armas estourando no norte".[10] A publicação da primeira edição do seu comentário em 1918 marcou o seu rompimento decisivo com o liberalismo teológico. Ele havia descoberto que o reino de Deus não era uma marca religiosa de socialismo, algo que se consiga como uma proeza humana, mas sim um novo começo, radicalmente novo, iniciado por Deus.[11] De fato, o leito de rocha firme com o qual ele havia se deparado era "a divindade de Deus", isto é, "a existência, o poder e a iniciativa absolutamente incomparáveis de Deus".[12] Simultaneamente, veio a perceber também as profundezas do pecado e da culpa humanos. A exposição que ele escreveu sobre Romanos 1.18ss. (em que Paulo faz uma denúncia da depravação humana) foi intitulada "A Noite"; ali escreve acerca do versículo 18: "Nossa relação para com Deus é pecaminosa ... Nós pressupomos que ... somos capazes de arran-

jar a nossa relação com ele da mesma forma que determinamos nossos outros relacionamentos ... Nós ousamos nos arvorar companheiros seus, protetores, conselheiros e patrões ... E nisso que consiste a pecaminosidade da nossa relação com Deus."[13]

Barth confessou que escreveu "com um jubiloso senso de descoberta". Pois, acrescentou, "a potente voz de Paulo era nova para mim: e, se era nova para mim, sem dúvida o era também para muitos outros."[14] Porém a sua ênfase inflexível na absoluta dependência do pecador na graça soberana e salvadora de Deus em Jesus Cristo gerou aquilo que Edwyn Hoskins descreve como "um tumulto e uma comoção".[15] Ou, como colocou o teólogo católico romano Karl Adam, valendo-se de um imaginário de guerra bastante apropriado, o comentário de Barth "caiu como uma bomba no parquinho dos teólogos".[16]

F. F. Bruce, que chamou atenção — só que com mais brevidade do que eu — para a influência de Romanos sobre quatro destes cinco homens, teve a sabedoria de acrescentar que o seu impacto não se limitou a gigantes como estes, uma vez que "homens e mulheres muito comuns" também têm sido afetados por essa carta de Paulo. De fato, "é impossível dizer o que pode acontecer quando se começa a estudar a Epístola aos Romanos. Portanto, quem leu até aqui que se prepare para as conseqüências de continuar a leitura. Eu bem que avisei!"[17]

2. Novos desafios para antigas tradições

Desde há muito tempo, pelo menos desde a Reforma, se tem trabalhado com o pressuposto de que a principal ênfase do apóstolo em Romanos reside no fato de que Deus justifica os pecadores pela graça, em Cristo, através da fé. Calvino, por exemplo, escreveu em um ensaio introdutório sobre "O Tema da Epístola de Paulo aos Romanos" que "o tema principal de toda a Epístola ... é que nós somos justificados pela fé".[18] Isto não quer dizer que Paulo não vá um passo adiante, abordando outras questões, como certeza (capítulo 5), santificação (capítulo 6), o papel da lei (capítulo 7), o ministério do Espírito (capítulo 8), o plano de Deus, tanto para judeus como para gentios (capítulos 9 a 11), como também a diversidade de responsabilidades da vida cristã (capítulos 12 a 15). Não obstante, o que se presume é que a principal preocupação de Paulo seja com a justificação e que ele desenvolveu os outros tópicos somente em relação com a justificação.

No decorrer do século XX, no entanto, e em particular durante os últimos trinta anos, esta tese mudou. Em 1963, o professor luterano Krister Stendahl, que mais tarde exerceria o seu ministério em Estocolmo, escreveu um artigo intitulado "O Apóstolo Paulo e a Consciência Introspectiva do Ocidente"; a matéria foi publicada no *Harvard Theological Review* e, posteriormente, incorporada ao seu livro "Paulo entre Judeus e Gentios" *(Paul Among Jews and Gentiles).*[ls] Ele sustentava que a compreensão tradicional de Paulo em geral e de Romanos em particular — a saber, que o enfoque dos dois reside na justificação pela fé — está errada. Este equívoco, continua ele, é devido à consciência mórbida da igreja ocidental,[20] e especialmente às lutas morais de Agostinho e Lutero, que a igreja tende a remontar a Paulo. A justificação, de acordo com Stendahl, não é "o princípio ou o conhecimento doutrinário perspicaz e organizador de Paulo",[21] mas "foi um conceito lançado por Paulo com o propósito muito específico e limitado de defender os direitos dos convertidos gentílicos de serem plena e genuinamente herdeiros das promessas de Deus para Israel."[22] O que interessava a Paulo não era a sua própria salvação — afinal, ele próprio tinha uma "consciência robusta",[23] que afirmava ser "irrepreensível",[24] e não tinha "nenhum problema, nenhuma preocupação, nenhum conflito de consciência, nenhuma sensação de fracasso"[25] — mas sim a salvação dos gentios, a possibilidade de eles irem a

Cristo diretamente e não por meio da lei. Conseqüentemente, "o clímax de Romanos encontra-se, na verdade, nos capítulos 9 a 11, isto é, nas suas reflexões sobre a relação entre a igreja e a sinagoga, entre a igreja e o povo judeu",[26] sendo que os capítulos 1 a 8 seriam apenas "um prefácio".[27] Romanos trata do "plano de Deus para o mundo e de como a missão de Paulo aos gentios se encaixa nesse plano".[28]

Até certo ponto, esta é uma correção necessária. Afinal a justificação não é certamente a preocupação única e exclusiva de Paulo, como já vimos. Não obstante, Romanos 1—8 não pode ser relegado à condição de mero "prefácio". Stendahl parece ter estabelecido, com isso, uma antítese desnecessariamente nítida. É verdade que, na qualidade de "apóstolo dos gentios", Paulo conhecia profundamente o papel da lei na salvação e a importância da unidade dos judeus e gentios no corpo único de Cristo. No entanto, ele se preocupava também em proclamar e defender o evangelho da justificação somente pela graça, somente pela fé. E na verdade as duas coisas, longe de serem incompatíveis, são intrinsecamente ligadas. Somente a fidelidade ao evangelho pode garantir a unidade na igreja.

Se a consciência de Paulo antes da sua conversão era tão desanuviada como quer o Dr. Stendahl, e se nós, no Ocidente, temos de fato uma consciência tão inapropriadamente introspectiva e a projetamos sobre Paulo, isso somente uma cuidadosa exegese dos textos cruciais pode decidir. Mas em 1.18—3.20 é Paulo (e não Agostinho ou Lutero) quem estabelece a culpa humana em termos universais e indesculpáveis. E a própria declaração de Paulo de que ele seria "irrepreensível" quanto à justiça da lei) deve ter sido uma referência a uma conformidade *externa* às demandas da lei. Pois nos reveladores versículos autobiográficos que encontramos no meio de Romanos 7 (se é que são de fato uma autobiografia) ele diz como é que o mandamento contra a cobiça, por ser um pecado *interno* do coração, e não de ação, provocou nele "todo tipo de desejo cobiçoso", levando-o assim à morte espiritual. O professor Stendahl não faz qualquer referência a esta passagem. Além disso, não há necessidade alguma de se polarizar entre uma consciência "mórbida" e uma consciência "robusta". Uma consciência verdadeiramente salutar solapa a nossa certeza e envergonha o nosso orgulho, especialmente quando se sabe que o Espírito Santo veio para "convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo".[30] Não deveríamos, portanto, esperar que ninguém que não seja regenerado tenha uma consciência completamente limpa.

Em 1977 foi publicado o mais importante trabalho do professor americano E. E Sanders, intitulado "Paulo e o Judaísmo da Palestina" (*Paul and Palestinian Judaism).* Ao descrever o quadro prevalecente no Judaísmo palestino como "uma religião de justiça legalista baseada nas obras ",[31] bem como o do evangelho de Paulo como sendo deliberada e conscientemente antitético ao Judaísmo, ele declarou que o seu propósito era "destruir essa visão" por ser "completamente errada" e demonstrar que ela "baseia-se em uma massiva perversão e má compreensão do material".[32] Ele admitiu que sua tese não seria algo completamente novo, uma vez que, como escreveu o Dr. N. T. Wright, G. F. Moore "estabeleceu substancialmente a mesma posição" nos três volumes de seu livro intitulado "Judaísmo nos Primeiros Séculos da Era Cristã" *{Judaism in the First Centuries of the Christian Era, 1927—1930).*™ Não obstante, o professor Sanders foi ainda mais longe. Ele pesquisou com profunda erudição a literatura rabínica, apócrifa e do Qumram do Judaísmo, desde aliança" cai por terra. Tudo que resta é o perfeccionismo legalista."[46] Afinal, se um exemplo literário sobreviveu, não poderia haver outros que não sobreviveram? Não seria o caso de essa "rendição ao legalismo" ter se espalhado mais do que Sanders admite? Além do mais, ele é criticado por reduzir a complexidade do

Judaísmo do primeiro século a "uma única manifestação — unitária, harmoniosa e linear".[47] O professor Martin Hengel diz a mesma coisa. Ele escreve que "em contraste com a crescente 'unificação' do Judaísmo palestino sob a liderança dos escribas rabínicos após o ano 70 d.C, a face espiritual de Jerusalém antes de sua destruição foi marcadamente 'uma face pluralista'." Após enumerar nove diferentes grupos, ele conclui: "Jerusalém e seu contexto devem apresentar ao visitante de nossos dias um quadro confusamente variado".[48] E de novo: "Quem sabe nem tenha existido esse negócio de *um* Judaísmo palestino, com *uma* visão obrigatória da lei".[49]

Em quarto lugar, o argumento desenvolvido por E. E Sanders e outros baseia-se em um meticuloso exame da literatura relevante. No entanto, não é verdade — e todo mundo sabe disso — que a religião popular pode divergir, e muito, da literatura oficial de seus líderes? E exatamente essa distinção que leva o professor Sanders a escrever: "Não se pode excluir completamente a possibilidade de que houvesse judeus atingidos, e com justiça, pela polêmica de Mateus 23 ... Sendo a natureza humana como ela é, deve ter havido alguns assim. Pode-se dizer, no entanto, que a literatura judaica sobrevivente não os revela."[50] Poderíamos estabelecer aqui um paralelo com o anglicanismo. O *Livro da Oração Comum* e os *Trinta e Nove Artigos* (que constituem a literatura oficial da igreja) enfatizam que "nós somos considerados justos diante de Deus apenas pelo mérito de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo pela fé, e não pelas nossas próprias obras ou merecimentos",[51] e que nós não podemos "ter a presunção" de aproximar-nos de Deus "confiando em nossa própria justiça".[52] Não poderia haver uma declaração mais clara que esta na literatura. No entanto, seria injustiça conjeturar que a verdadeira fé de muitos anglicanos continua se baseando na justificação pelas obras?

Em quinto lugar, é claro que Paulo tinha horror à vangloria. Por tradição, isto tem sido considerado uma maneira de ele rejeitar a autojustificação. Nós só podemos nos gloriar em Cristo e em sua cruz,[53] não em nós mesmos ou uns nos outros.[54] Sanders, entretanto, interpreta a aversão de Paulo pela vangloria dos judeus (por exemplo, 3.27ss.; 4.1ss.) como um sentimento contra o orgulho que eles nutriam por sua situação privilegiada (2.17, 23), o que seria incompatível com a condição de igualdade de judeus e gentios em Cristo, e não contra o orgulho no mérito deles,[55] que seria incompatível com o humilhar-se devidamente diante de Deus. Mas a gente se pergunta se é possível fazer uma distinção tão nítida assim entre uma coisa e outra, como o quer Sanders. Paulo parece estabelecer uma ligação entre elas em Filipenses 3.3-9, onde estabelece um contraste entre "gloriar-se em Cristo Jesus" e "confiar na carne". E o contexto mostra que ao falar em "carne" (aquilo que nós somos em nosso egocentrismo não redimido) Paulo inclui tanto a sua condição de "hebreu de hebreus" como sua obediência à lei: "... quanto à lei, fariseu ... quanto à justiça que há na lei [isto é, a conformidade externa com as exigências da lei], irrepreensível".

Em outras palavras, o direito de gloriar-se, de que o próprio Paulo abriu mão e que agora condenava, era uma justiça própria composta ao mesmo tempo por "justiça advinda do status" e "justiça proveniente de obras". Além disso, o apóstolo escreve duas vezes sobre um tipo de justiça que poderia ser descrita como "nossa própria", seja porque nós julgamos "ter" essa justiça, seja porque buscamos "estabelecê-la".[56] Ambas as passagens indicam que essa justiça que provém de nós mesmos (justiça própria) baseia-se na obediência à lei, e que aqueles que a "buscam", portanto, mostram que não estão dispostos a "submeter-se" à justiça de Deus. Em Romanos 4.4-5 Paulo estabelece também um nítido contraste entre "trabalhar" e "confiar" e, consequentemente, entre "salário" e "dádiva" ("lhe *é creditado* como justiça").

Finalmente, sou muito grato ao professor Sanders por sua referência, citada anteriormente, ao fato de "ser a natureza humana como ela é". Pois a nossa natureza humana caída é incuravelmente egocêntrica, e o orgulho é o pecado humano elementar, qualquer que seja a forma que ele assuma — presunção, autoconfiança, arrogância ou justiça própria. Se nós, seres humanos, fôssemos abandonados ao nosso próprio egotismo, até a nossa religião seria pressionada para colocar-se a serviço de nós mesmos. Ao invés de sermos veículos de adoração altruísta a Deus, iríamos basear-nos presunçosamente em nossa piedade para aproximar-nos de Deus e exigir os nossos direitos. É assim que acabam se deturpando todas as religiões étnicas, e *com o cristianismo não é diferente.* A despeito das respeitáveis pesquisas literárias de E. E Sanders, portanto, eu mesmo não consigo acreditar que o Judaísmo seja a única exceção a esse princípio degenerativo e que seria, assim, imune a toda sorte de farisaísmo. Enquanto eu lia e ponderava em seus livros, fiquei indagando a mim mesmo se ele não saberia mais acerca do Judaísmo palestino do que sobre o coração humano ...

Jesus com certeza incluiu a "arrogância" entre os males que brotam dos nossos corações e que nos tornam "impuros".[57] Por isso ele achou necessário combater o farisaísmo em seus ensinos. Por exemplo, na parábola do fariseu e do publicano ele enfatiza a misericórdia divina, não o mérito humano, como o objeto apropriado da fé que justifica; na parábola dos trabalhadores da vinha ele desestabiliza a confiança daqueles que exigem seus direitos adquiridos e não conseguem dar lugar para a graça; e ele viu nas criancinhas o modelo da humildade que recebe o reino como uma dádiva gratuita e imerecida.[58]

E o apóstolo Paulo? Já que ele conhecia muito bem o orgulho sutil de seu próprio coração, não poderia detectá-lo nos outros, mesmo quando tal atitude se ocultava sob o manto da religião?

No final, entretanto, volta-se à questão da exegese. Há uma concordância universal de que em Romanos o evangelho de Paulo foi antitético. Ele o estava expondo em contraposição a alguma alternativa. Mas afinal, que alternativa era essa? Deixemos que Paulo fale por si mesmo, ao invés de tentarmos fazê-lo dizer aquilo que as antigas tradições ou as novas concepções pretendem que ele diga. É difícil ver como qualquer interpretação de Paulo poderia não levar a sério sua conclusão negativa de que "ninguém será declarado justo diante dele baseado na obediência à lei" (3.20), ou a sua afirmação positiva de que os pecadores são "justificados gratuitamente por sua graça" (3.24).

O debate que envolve Paulo em geral e a Epístola aos Romanos em particular concentra-se agora no propósito e lugar da lei. Há um tom de pessimismo que caracteriza os escritos de alguns estudiosos contemporâneos, uma vez que eles não acreditam muito que Paulo estivesse tão certo quanto ao que ele mesmo pensava a esse respeito. O professor Sanders está disposto a admitir que Paulo era "um pensador coerente"; mas logo em seguida acrescenta que o apóstolo "não era um teólogo sistemático".[59] Dr. Heikki Ráisànen, teólogo finlandês, é bem menos lisonjeiro. "*É preciso aceitar* as contradições e as tensões como *marcas constantes* da teologia de Paulo com referência à lei", escreve ele.[60] De maneira particular, afirma-se que Paulo teria sido incoerente no que concerne à condição presente da lei. Por um lado, ele afirma "em termos ambíguos que a lei foi abolida",[61] e por outro lado diz que ela se cumpre na vida dos cristãos. Ele se contradiz, portanto, ao afirmar "tanto a abolição da lei como o seu caráter permanentemente normativo".[62] Além disso, "percebe-se que Paulo luta com o problema de que uma instituição *divina* tenha sido *abolida* através do que Deus fez em Cristo ...".A maioria dos problemas referentes à teologia de Paulo é atribuída a isso. Até que ele tenta "silenciar a abolição" com a sua

insistência de que o seu ensino "fundamenta" e "cumpre" a lei. Mas como pode esta ser cumprida sendo deixada de lado?[63]

Os problemas encontrados pelo Dr. Ráisànen, no entanto, parecem estar mais em sua cabeça do que na mente do apóstolo. É verdade que Paulo responde a diferentes situações com diferentes ênfases. Contudo, não é impossível resolver as aparentes discrepâncias, como eu espero que venha a tornar-se claro com a exposição do texto. Nossa libertação da lei consiste em nos livrarmos da sua maldição e da sua escravidão; tem, portanto, relação com duas funções específicas da lei, que são a justificação e a santificação. Em ambas as áreas nós estamos debaixo da graça, não debaixo da lei. Para obtermos justificação nós dependemos da cruz, não da lei; e contamos com o Espírito, não com a lei, para obtermos santificação. Somente pelo Espírito é que a lei pode se cumprir em nós.[64]

Aparentemente o professor James Dunn aceita as principais teses de Stendahl, E. P Sanders e H. Ráisánen, e procura desenvolvê-las ainda mais, especialmente no que diz respeito à lei. Em um famoso trabalho intitulado "A Nova Perspectiva sobre Paulo" (1983), sintetizado na introdução ao seu comentário, ele apresenta Paulo, no contexto de Romanos, como alguém que trava um diálogo consigo mesmo, o rabino judeu com o apóstolo cristão. Assim, ao declarar que ninguém pode ser justificado "pelas obras da lei", ele não estaria se referindo a "boas obras" em um sentido geral e meritório. Pelo contrário, estaria pensando na circuncisão, no sábado e na comida regulamentada pela lei, que "funcionavam como uma 'marca de identidade' e 'sujeição', reforçando o sentido de distinção de Israel e distinguindo Israel das nações circunvizinhas". Além disso, esse "senso de distinção" viria acompanhado de um "senso de privilégio". A razão pela qual Paulo se opunha às "obras da lei" não é porque os judeus achavam que com elas ganhariam a salvação, mas sim porque: (a) elas induziam Israel a orgulhar-se presunçosamente de sua condição privilegiada; e (b) elas fomentavam uma exclusividade étnica incompatível com a inclusão dos gentios, com a qual Paulo estava comprometido.[65]

Paulo, sem dúvida alguma, enxergou com muita clareza estes dois perigos. Mas o Dr. Stephen Westerholm tem razão ao questionar, em sua excelente análise "A Lei de Israel e a Fé da Igreja" *(Israel's Law and the Church's Faith,* 1988), vários aspectos dessa reconstrução. Segundo ele, Paulo usou alternadamente as expressões "lei" e "obras da lei", de maneira a dar a elas um sentido mais amplo do que uma mera alusão aos rituais judaicos; Paulo se opunha ao fato de eles se gloriarem nas boas obras, e não simplesmente à sua condição de privilegiados; e deixa isso muito claro ao citar o exemplo de Abraão (3.27; 4.1-5). "O princípio fundamental afirmado pela tese de Paulo com referência à justificação pela fé, não pelas obras da lei, é o da dependência — que a humanidade dependa da graça divina..." [66]

É óbvio que ninguém chegou à última palavra, seja escrita ou falada, quanto a essas questões controversas encontradas em Romanos. Nós podemos até não concordar em alguns aspectos: que Paulo tinha uma consciência tão clara assim antes de converter-se, ou que ele se atrapalhava todo ao tratar da lei, ou que era tão preocupado com as regras e rituais desta como o argumentam alguns; ou que o Judaísmo do primeiro século não tinha a mínima noção de mérito e de boas obras. No entanto, temos de ser profundamente gratos pela insistência dos estudiosos na questão gentílica como tema central no livro de Romanos. A redefinição e a reconstituição do povo de Deus, incluindo crentes judeus e gentios em termos de igualdade, é um tema crítico que perpassa a carta inteira.

3. Por que Paulo escreveu a carta?

Os comentaristas mais antigos geralmente trabalhavam com o pressuposto de que, ao escrever a Epístola aos Romanos, Paulo estava provendo aquilo que Philip Melanchthon

chamou de "um compêndio da doutrina cristã", de certa forma desvinculado de qualquer contexto sócio-histórico. Já os estudiosos modernos tendem a exagerar, concentrando-se inteiramente na situação transitória por que passavam o autor e seus leitores. Nem todos, porém, cometera este equívoco. O professor Bruce chama Romanos de "uma declaração firme e coerente do evangelho".[67] O professor Cranfield descreve-o como "um todo teológico do qual absolutamente nada de substancial pode ser tirado sem que haja alguma dose de desfiguramento ou distorção".[68] E Günther Bornkamm chegou a referir-se a Romanos como "o último desejo e o testamento final do apóstolo Paulo".[69]

Não obstante, todos os documentos do Novo Testamento (os Evangelhos, os Atos e o Apocalipse, assim como as Epístolas) foram escritos a partir de uma situação específica. E essa situação tinha particularmente a ver com as circunstâncias em que se encontrava o próprio autor e especialmente as de seus supostos leitores, e era em geral uma combinação de ambas as situações. São estas que nos ajudam a compreender o que levou cada autor a escrever e por que ele escreveu aquilo que escreveu. Romanos não é nenhuma exceção a esta regra, se bem que em nenhum lugar Paulo especifique em detalhes os seus motivos. Assim, existem várias tentativas de reconstrução.

Dr. Alexander Wedderburn, em sua valiosa monografia "As Razões para Escrever Romanos" *(The Reasons for Romans),* insiste que é preciso ter em mente três pares de fatores: tanto a estrutura epistolar de Romanos (seu começo e seu fim) como a substância do seu conteúdo teológico; tanto a situação de Paulo como a da igreja de Roma; e os dois segmentos da igreja de Roma — gentios e judeus — com seus problemas específicos.™

Mas, então, quais eram as circunstâncias do próprio Paulo? Ele escreve provavelmente de Corinto, durante aqueles três meses que passou "na Grécia"[71] logo antes de navegar para o Oriente. Menciona três lugares que planeja visitar. O primeiro é Jerusalém, e pretende levar consigo o dinheiro com que as igrejas gregas contribuíram para ajudar os cristãos empobrecidos da Judéia (15.25ss.). O segundo é a própria Roma. Já que as suas tentativas anteriores de visitar os cristãos de Roma foram frustradas, ele está confiante de que desta vez vai dar certo (l.llss.; 15.23ss.). Em terceiro lugar, ele pretende visitar a Espanha, a fim de dar continuidade ao seu trabalho missionário "onde Cristo ainda não fosse conhecido" (15.20, 24, 28). Seus propósitos mais óbvios ao escrever tinham relação com esses três destinos.

Na verdade Paulo pensou em Roma por ser esta situada entre Jerusalém e Espanha; era, portanto, um lugar onde ele poderia descansar um pouco, depois de ter ido a Jerusalém, bem como um lugar de preparação *a caminho* para a Espanha. Em outras palavras, suas visitas a Jerusalém e à Espanha tinham um significado especial para ele porque expressavam seus dois compromissos constantes: com o bem-estar de Israel (Jerusalém) e com a missão entre os gentios (Espanha).

É evidente que Paulo estava apreensivo quanto à sua visita iminente a Jerusalém. Ele havia gasto muito tempo, energia e neurônios promovendo aquela coleta, arriscando com isso o seu próprio prestígio. Para ele, ela era mais do que uma expressão de generosidade cristã:[72] era um símbolo da solidariedade judaico-cristã no corpo de Cristo, bem como de uma reciprocidade muito legítima (os gentios estavam repartindo com os judeus as suas bênçãos materiais, depois de terem compartilhado das bênçãos espirituais destes, 15.27). Convoca, portanto, os cristãos de Roma para que se unam a ele, lutando com ele em oração (15.30), não somente em prol de sua segurança pessoal — para que ele seja "livre dos descrentes da Judéia" — mas especialmente pelo sucesso de sua missão, para que seu serviço em Jerusalém possa ser "aceitável aos santos" (15.31). Humanamente falando, tal aceitação era duvidosa. Muitos cristãos judeus olhavam para ele com profunda suspeita.

Alguns o acusavam de ser infiel a sua herança judaica, uma vez que ao evangelizar os gentios ele advogava o direito que estes tinham de ser liberados da circuncisão exigida, bem como de observar a lei. Para esses judeus cristãos, aceitar a oferta que Paulo estava levando a Jerusalém seria o mesmo que endossar essa sua política liberal. O apóstolo sentia necessidade de apoio por parte da comunidade cristã de Roma, que abrigava em seu seio uma mescla de judeus e gentios; assim, escreve-lhes pedindo suas orações.

Se o destino imediato de Paulo era Jerusalém, seu destino definitivo era a Espanha. Fato é que agora sua evangelização das quatro províncias da Galácia, Ásia, Macedônia e Acaia estava completa, uma vez que "desde Jerusalém e arredores, até o Ilírico" (aproximadamente a moderna Albânia), ele havia pregado o evangelho "plenamente" (15.19b). E agora, o que faltava? Sua ambição, que na verdade ele havia estabelecido como política, era evangelizar apenas "onde Cristo ainda não fosse conhecido", de forma que "não estivesse edificando sobre alicerce de outro" (15.20). Agora, pois, ele conjugava estas duas coisas (o fato e a política) e concluía que não havia mais "nenhum lugar em que precise trabalhar" (15.23). Por isso o seu alvo agora era a Espanha, que era considerada uma parte da fronteira ocidental do Império Romano, e onde, até onde ele sabia, o evangelho ainda não havia penetrado.

Mas ele podia muito bem ter decidido ir à Espanha sem parar para visitar os crentes de Roma, ou mesmo sem lhes comunicar seus planos. Então, por que escreve para eles? Certamente porque sentiu a necessidade de desfrutar da sua companhia. Roma ficava a cerca de dois terços do percurso de Jerusalém à Espanha. Portanto, ele lhes pede que o "assistam" em sua jornada (15.24), presumivelmente com seu encorajamento, apoio financeiro e orações. De fato, ele queria "usar Roma como uma base de operações no Mediterrâneo Ocidental, tal como havia usado Antioquia (originalmente) como base no Oriente".[73]

Assim, entre sua visita a Jerusalém e à Espanha, Paulo pretendia visitar Roma. Alija havia uma igreja, talvez estabelecida pelos judeus cristãos que haviam regressado de Jerusalém após o Pentecoste.[74] Não se sabe, porém, quem foi o missionário pioneiro que plantou essa igreja. Se a planejada visita de Paulo parece incoerente com a sua política de não edificar sobre fundamento de outro, só se pode concluir que Roma não era considerada território de alguém em particular; portanto, era de se esperar que ele, como missionário designado ao ministério entre os gentios (1.5s.; 11.13; 15.15s.), ministrasse na metrópole do mundo gentílico (l.llss.). Mesmo assim, ele tem o cuidado de acrescentar que irá visitá-los "apenas de passagem" (15.24, 28).

Apesar disso tudo, ainda é preciso indagar qual seria a necessidade de Paulo escrever-lhes. Naturalmente, um dos motivos era prepará-los para sua visita. Mais do que isso, porém, já que nunca estivera em Roma antes e, portanto, não conhecia a maioria dos membros dessa igreja, ele via a necessidade de estabelecer as suas credenciais de apóstolo, apresentando-lhes um relato completo sobre o evangelho que ele pregava. E a maneira como ele o faz é determinada principalmente pela "lógica secreta do evangelho";[75] mas ao mesmo tempo ele estava tratando dos interesses dos seus leitores e reagindo às críticas, como se verá nos capítulos seguintes. Entrementes, no que concerne a sua situação, ele lhes pede três coisas: que orem para que o seu serviço em Jerusalém seja aceitável, que o auxiliem no caminho para a Espanha e que o recebam durante a sua estadia em Roma na qualidade de apóstolo dos gentios.

Mas os propósitos de Paulo ao escrever aos romanos não têm a ver apenas com sua própria situação, nem com seus planos de viajar para Jerusalém, Roma e Espanha. Sua carta nasce também da situação em que se encontravam os cristãos de Roma. E que situação era esta?

Mesmo uma leitura totalmente despretensiosa da Epístola aos Romanos deixa transparecer o fato de que a igreja em Roma era uma comunidade mista, constituída tanto de judeus como de gentios, mas com número maior de gentios (1.5s., 13; 11.13). É evidente também que havia um considerável conflito entre estes dois grupos. Além disso, há que reconhecer que tal conflito não era primordialmente étnico (diferentes raças e culturas), mas teológico (diferentes convicções quanto à função da aliança e da lei de Deus e, conseqüentemente, acerca da salvação).

Certos estudiosos sugerem que as diversas igrejas caseiras que havia na cidade (ver 16.5, como também os versos 14 e 15, que se referem aos cristãos "que estão com eles") poderiam representar essas diferentes posições doutrinárias. Pode ser também que as "perturbações" provocadas pelos judeus em Roma "sob a instigação de Cresto" (provavelmente significando Cristo), que são mencionadas por Suetônio[76] e que levaram os judeus a serem expulsos de Roma no ano 49 d.C. pelo imperador Cláudio,[77] foram devidas a esse mesmo conflito entre *cristãos* judeus e gentios.

Mas então qual é a questão teológica que jaz por trás das tensões étnicas e culturais entre judeus e gentios em Roma? O Dr. Wedderburn refere-se aos cristãos judeus de Roma como representantes do "cristianismo judaizante", uma vez que para eles o cristianismo era "simplesmente uma parte do Judaísmo", de onde a exigência de que os seus seguidores "observassem a lei judaica";[78] já os cristãos gentios ele chama de "defensores de um evangelho livre da lei".[79] Além do mais, ele e muitos outros estudiosos vêem também no primeiro grupo "os fracos" e neste último "os fortes" a quem Paulo se dirige nos capítulos 14 e 15 (o que, é obvio, poderia ser uma interpretação bastante simplista dos fatos). Os "fracos na fé", que observavam escrupulosamente as normas cerimoniais — por exemplo, as comidas prescritas pela lei —, condenavam Paulo por não fazê-lo. Talvez eles se considerassem também os únicos beneficiários das promessas de Deus; opunham-se definitivamente à evangelização dos gentios, a não ser que estes se dispusessem a ser circuncidados e a observar a lei em sua totalidade.[80] Para eles Paulo era um traidor da aliança, como também um inimigo da lei (ou seja, um "antinomiano"). Os "fortes na fé", por outro lado, que como o próprio Paulo eram defensores do "evangelho sem a lei", cometiam o equívoco de desprezar os fracos por ainda aceitarem uma desnecessária sujeição à lei. Assim, os cristãos judeus tinham orgulho de sua condição privilegiada, enquanto os cristãos gentílicos orgulhavam-se de sua liberdade; por isso Paulo achava que os dois partidos tinham de se humilhar.

No decorrer de toda a Epístola aos Romanos percebem-se rumores e ecos dessa controvérsia, tanto em suas implicações teológicas como práticas. E Paulo é visto, do início ao fim, como um autêntico pacificador, sempre jogando água na fervura, ansioso por preservar a verdade e a paz sem sacrificar uma em detrimento da outra. É óbvio que, nesse terreno, ele próprio tinha um pé em cada lote. De um lado era um judeu patriota ("Pois eu até desejaria ser amaldiçoado e separado de Cristo por amor de meus irmãos ... o povo de Israel", 9.3). Por outro lado, fora comissionado especialmente para ser o apóstolo dos gentios ("Estou falando a vocês, gentios. Visto que sou apóstolo para os gentios ...", 11.13; *cf.* 1.5; 15.15s.). Sua situação, portanto, era única — ninguém melhor do que ele para ser agente de reconciliação. Estava determinado a anunciar o evangelho apostólico através de uma declaração plena e renovada, que, sem comprometer nenhuma das suas verdades reveladas, ao mesmo tempo resolvesse o conflito entre judeus e gentios acerca da aliança e da lei, promovendo assim a unidade da igreja.

Nesse ministério da reconciliação, portanto, Paulo desenvolve dois temas de suprema importância, entretecendo-os de maneira belíssima. O primeiro é a justificação do

pecador culpado, somente pela graça de Deus, somente em Cristo, somente através da fé, independentemente de status ou de obras. Dentre as verdades e as experiências cristãs, esta é a mais humilhante e a mais niveladora, sendo, portanto, a base fundamental da unidade cristã. De fato, como escreveu Martin Hengel, "embora as pessoas hoje em dia prefiram dizer o contrário, ninguém captou melhor do que Agostinho e Martinho Lutero a verdadeira essência da teologia de Paulo, da salvação dada *sola gratia,* somente pela graça".[81]

O segundo tema explorado por Paulo é a conseqüente redefinição do que é "povo de Deus" — não mais de acordo com descendência, circuncisão ou cultura, mas segundo a fé em Jesus, de forma que todos os crentes são verdadeiros filhos de Abraão, independentemente de sua origem étnica ou prática religiosa. Portanto, agora "não há distinção" entre judeus e gentios, seja no que concerne ao seu pecado ou culpa, seja quanto à oferta e dádiva da salvação através de Cristo (p. *ex.* 3.21ss., 27s.; 4.9ss.; lO.llss.). Com efeito, "o mais importante de todos os temas de Romanos é o da igualdade entre judeus e gentios".[82]

E aliado a isso vemos a permanente validade, tanto da aliança de Deus (que agora abrange os gentios e demonstra sua fidelidade) como da lei divina (de maneira que, embora "libertados" de tê-la como caminho de salvação, ainda assim nós, através do Espírito, a "cumprimos" por ser a revelação da santa vontade de Deus).

Um breve panorama da Epístola e de seus argumentos esclarecerá melhor o intrincado da relação entre estes temas.

4. Um breve panorama de Romanos

Os dois temas principais de Paulo — a integridade do evangelho que lhe foi confiado e a solidariedade dos judeus e gentios na comunidade messiânica —já ficam evidentes na primeira parte do primeiro capítulo da carta.

Paulo chama a boa nova de "o evangelho de Deus" (1) por ser Deus o seu autor, e de "o evangelho de seu Filho" (9) por ser Jesus a sua essência. Nos versículos 1 a 5 ele enfoca a pessoa de Jesus Cristo, filho de Davi por descendência e poderosamente declarado Filho de Deus por meio da ressurreição. No versículo 16 ele concentra-se na obra desse Jesus, uma vez que o evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, "primeiro do judeu, depois do grego".

Entre estas sucintas declarações acerca do evangelho, Paulo tenta estabelecer uma relação pessoal com os seus leitores. Ele escreve para "todos que em Roma são amados de Deus e chamados para serem santos" (7), independente da etnia, embora saiba que a maioria deles é constituída de gentios (13). Agradece a Deus por todos eles, ora por eles constantemente, anseia vê-los, já tentou visitá-los muitas vezes (até aqui, sem sucesso) (8-13). Sente-se na obrigação de anunciar o evangelho na capital do mundo da época. De fato, está ansioso por fazê-lo, uma vez que no evangelho está revelada a maneira como Deus, em sua justiça, "justifica" o injusto (14-17).

A ira de Deus (1.18 – 3.20)

A revelação da justiça de Deus no evangelho é necessária em virtude da revelação de sua ira contra toda injustiça (18). A ira de Deus, seu puro e perfeito antagonismo com o mal, volta-se contra todos aqueles que deliberadamente suprimem aquilo que sabem ser a verdade e o certo, a fim de seguirem os seus próprios caminhos. Pois todo mundo tem algum conhecimento de Deus e de sua bondade, seja por *meio das coisas criadas* (19s.), ou através da consciência (32), ou porque *as exigências da lei estão gravadas* no coração humano (2.12ss.), ou através da lei de Moisés que foi confiada aos judeus (2.17ss.).

Assim o apóstolo divide a raça humana em três grupos distintos: a sociedade gentílica depravada (1.18-32), os críticos moralistas, sejam judeus ou gentios (2.1-16), e os judeus instruídos e autoconfiantes (2.17—3.8). E então conclui acusando toda a raça humana (3.9-20). Em cada caso o seu argumento é o mesmo: que ninguém vive à altura do conhecimento que tem. Nem mesmo os privilégios especiais dos judeus os isentam do juízo divino. Não! "Tanto judeus quanto gentios estão debaixo do pecado" (3.9), "Pois em Deus não há parcialidade" (2.11). Todos os seres humanos são pecadores, culpados e indesculpáveis diante de Deus. O quadro que ele apresenta é de completa escuridão.

A graça de Deus (3.21 — 8.39)

O "Mas agora" de 3.21 é um dos maiores adversativos encontrados na Bíblia, pois denota que em meio à treva universal do pecado e da culpabilidade humana brilhou a luz do evangelho. Uma vez mais Paulo a chama de "a justiça de [ou, que provém de] Deus" (como em 1.17), ou seja, sua justa justificação do injusto. Isso só é possível por meio da cruz, na qual Deus demonstrou sua justiça (3.25s.), como também seu amor (5.8), e que está à disposição de "todos os que crêem" (3.22), sejam eles judeus ou gentios. Ao explanar sobre a cruz, Paulo recorre a palavras-chaves como "propiciação", "redenção" e "justificação". E então, em resposta às objeções dos judeus (3.27-31), ele argumenta que, já que a justificação só é possível através da fé, ninguém pode se vangloriar diante de Deus; de igual forma, não pode haver qualquer discriminação entre judeus e gentios e a lei não pode ser negligenciada.

Romanos 4 é um brilhante ensaio no qual Paulo prova que o próprio Abraão, o pai fundador de Israel, foi justificado, não por suas obras (4-8), nem pela sua circuncisão (9-12), nem pela lei (13-15), mas pela fé. Em conseqüência, Abraão é agora "o pai de todos os que crêem", sejam eles judeus ou gentios (11, 16-25). A imparcialidade divina é evidente.

Depois de mostrar que até os ímpios Deus justifica pela fé (4.5), Paulo afirma as grandes bênçãos desfrutadas pelos que são justificados (5.1-11). *Tendo sido, pois, justificados pela fé,* começa ele, nós temos paz com Deus, estamos firmes em sua graça e nos regozijamos na perspectiva de ver e compartilhar da sua glória. Nem o sofrimento pode abalar a nossa confiança, por causa do amor de Deus que ele derramou em nossos corações através de seu Espírito (5) e que foi provado na cruz por intermédio de seu Filho (8). Em virtude do que Deus já fez por nós, ousamos dizer que "seremos salvos" no dia do juízo final (9-10).

Duas comunidades humanas são retratadas aqui, uma caracterizada pelo pecado e pela culpa e a outra pela graça e pela fé. O cabeça da velha comunidade é Adão e o cabeça da nova comunidade é Cristo. E assim, com uma precisão quase matemática, Paulo compara e contrasta as duas (5.12-21). A comparação é simples. Em ambos os casos, o que um único homem fez afetou um enorme número de pessoas. O contraste, no entanto, é muito mais significativo. Enquanto a desobediência de Adão trouxe condenação e morte, a obediência de Cristo trouxe justificação e vida. Na verdade, a obra salvadora de Cristo acabará sendo muito mais bem-sucedida do que a obra destruidora de Adão.

No meio dessa antítese entre Adão e Cristo, Paulo introduz Moisés: "A lei foi introduzida para que a transgressão fosse ressaltada. Mas onde aumentou o pecado, transbordou a graça" (20). Ambas as declarações devem ter tido o efeito de uma bomba nos ouvidos dos judeus, pois para eles elas devem ter soado como uma antinomia. A primeira parecia lançar a culpa na lei; já a segunda minimiza o pecado ao magnificar a graça. Será que o evangelho de Paulo menosprezava a lei e, ao mesmo tempo, estimulava o pecado? Paulo responde a segunda acusação em Romanos 6 e a primeira em Romanos 7.

Duas vezes em Romanos 6 (versículos 1 e 15) ouvimos os críticos de Paulo insinuando que ele estaria dizendo que nós podemos continuar pecando para que a graça de Deus continue perdoando. Ambas as vezes Paulo responde com um furioso "De maneira nenhuma!". Se um cristão chega ao ponto de fazer tal pergunta, é porque nunca entendeu o significado do seu batismo (1-14), nem o da sua conversão (15-23). Será que eles não sabiam que o seu batismo significou união com Cristo em sua

morte e que a morte de Cristo foi uma "morte para o pecado" (ir ao encontro de suas demandas, pagando a sua penalidade) e que eles haviam participado também em sua ressurreição? Pela união com Cristo eles mesmos estavam "mortos para o pecado e vivos para Deus". Como, então, podiam continuar vivendo naquilo para o qual já haviam morrido? Com a conversão ocorria a mesma coisa. Eles já não haviam tomado o passo decisivo de oferecer-se a Deus como seus escravos? Então, como podiam sequer considerar a possibilidade de voltarem a sujeitar-se ao pecado? Tanto nosso batismo como nossa conversão fecharam a porta para a velha vida e abriram caminho para uma vida nova. Não que nos seja impossível voltar; só que isto seria inconcebível. A graça, longe de incentivar o pecado, proíbe a sua prática.

Outra preocupação dos críticos de Paulo era quanto ao que ele ensinava com referência à lei. E é isso que ele esclarece no capítulo 7 de Romanos, apresentando três argumentos. Primeiro (1-6), os cristãos "morreram para a lei" em Cristo, da mesma forma que "morreram para o pecado". Conseqüentemente, foram "libertados" da lei, isto é, da sua condenação, e agora estão livres — não para pecar, mas para servir no "novo modo do Espírito" (7-13). Segundo, escrevendo (creio eu) a partir de seu próprio passado (7-13), Paulo argumenta que, embora a lei revele, provoque e condene o pecado, ela não é responsável pelo pecado ou pela morte. Pelo contrário, a lei é santa. Paulo exonera a lei.

Em terceiro lugar (14-25) o apóstolo descreve em termos muito vividos uma penosa e constante luta moral interior. Se o "miserável homem" que clama por libertação é um cristão regenerado ou um não-regenerado (minha posição é uma terceira), e se trata do próprio Paulo ou de alguém que ele está personificando, isso não importa; o seu propósito nesta passagem é demonstrar a fragilidade da lei. Sua derrota deve-se, não à lei (que é santa), nem mesmo ao seu próprio eu, mas sim ao "pecado que habita em mim" (17, 20); e isto a lei não tem poder algum de controlar. Mas agora (8.1-4) Deus fez através do seu Filho e do Espírito aquilo que a lei, enfraquecida pela nossa natureza pecaminosa, fora incapaz de fazer. E a solução para o pecado que habita em nós é o Espírito vir habitar em nós (8.9); esse Espírito não tinha sido mencionado no capítulo 7, à exceção do versículo 6. Assim, para alcançarmos tanto a justificação como a santificação, nós "não estamos sob o domínio da lei, mas debaixo da graça".

Assim como a lei perpassa todo o capítulo 7 de Romanos, o capítulo 8 está cheio de referências ao Espírito. Durante a primeira parte do capítulo Paulo descreve alguns dos diversos ministérios do Espírito Santo — livrar-nos, habitar em nós, dar-nos vida, proporcionar-nos domínio próprio, testemunhar com o nosso espírito que nós somos filhos de Deus, e interceder por nós. O fato de nós sermos filhos de Deus leva Paulo a lembrar que somos, em conseqüência, também herdeiros de Deus, e que o sofrimento é o único caminho para a glória. Então ele traça um paralelo entre os sofrimentos e a glória da criação de Deus e os sofrimentos e a glória dos filhos de Deus. Até aqui a criação tem sido submetida à frustração e à futilidade, escreve. Mas um dia ela será libertada dessa escravidão. Entrementes, a criação geme como se tivesse dores de parto, e nós gememos com ela. Nós, da mesma forma, aguardamos com ansiedade, mas também com paciente expectativa, a redenção final do universo, inclusive dos nossos corpos.

Nos últimos doze versículos de Romanos 8 o apóstolo atinge as sublimes alturas da confiança cristã. Ele expressa cinco convicções acerca de como Deus age para o nosso bem, isto é, para a nossa salvação final (28). Esboça cinco estágios do propósito de Deus, desde uma eternidade passada até uma eternidade futura (29-30). E lança, em forma de desafio, cinco perguntas para as quais não existe resposta. E assim nos fortalece com quinze certezas referentes ao inabalável amor de Deus, do qual nada jamais conseguirá nos separar.

O plano de Deus (9-11)

Durante a primeira parte de sua carta Paulo não esqueceu, nem a mistura étnica da igreja romana, nem as tensões que sempre vinham à tona entre a minoria, composta de cristãos judeus, e a maioria, composta de gentios. Agora chegou a hora de ele encarar de frente o problema teológico que subjaz a questão. (como é que o povo judeu, como um todo, havia rejeitado o seu Messias? Como conciliar a incredulidade deles com a aliança e as promessas de Deus? O impressionante é que cada um destes três capítulos começa com uma emocionante declaração de amor de Paulo por Israel — sua angústia por causa da alienação deles (9.lss.), seu anseio por sua salvação (10.1) e o fato de ele mesmo continuar sendo judeu (11.1).

No capítulo 9 Paulo defende a fidelidade da aliança de Deus. Ele fundamenta sua defesa dizendo que as promessas de Deus não se destinavam a *todos* os descendentes de Jacó, mas sim a "um Israel dentro de Israel", um remanescente, uma vez que ele sempre agiu de conformidade com o seu "propósito conforme a eleição" (11). Isto se pode ver não apenas no fato de Deus haver escolhido Isaque ao invés de Ismael, e Jacó em vez de Esaú, mas também no fato de ele ter tido misericórdia de Moisés e, ao mesmo tempo, endurecido o coração de Faraó (14-18) — se bem que isso foi um castigo decorrente do endurecimento propositado de seu próprio coração. Se essa questão da eleição ainda nos traz problemas, é bom lembrarmos que o ser humano nunca deveria questionar a Deus (19-21), que a Deus cabe o direito de ser Deus em sua decisão de tornar conhecido seu poder e misericórdia (22-23) e que a própria Escritura profetizou o chamado, tanto dos gentios como dos judeus, para serem povo de Deus (24-29).

Desde o final do capítulo 9 e no decorrer do capítulo 10, porém, ficou evidente que a incredulidade de Israel não pode ser explicada simplesmente pelo propósito de Deus conforme a eleição. Pois Paulo passa a afirmar que Israel "tropeçou na pedra de tropeço", a saber, Cristo e sua cruz. Com isso ele está acusando Israel de recusar orgulhosamente submeter-se ao caminho de salvação proposto por Deus, bem como de um zelo religioso que não era baseado no conhecimento (9.30—10.4). Paulo passa a contrastar "a justiça que é pela lei" com "a justiça que é pela fé", e enfatiza, valendo-se com muita habilidade de Deuteronômio 30, o acesso imediato a Cristo que temos por meio da fé. Ninguém precisa sair por aí à procura de Cristo, uma vez que eleja veio, morreu e ressurgiu e está perto de qualquer vim que invoque o seu nome (5-11). Além disso, neste particular não há qualquer diferença entre judeus e gentios, já que o mesmo Senhor é o Senhor de todos e abençoa ricamente todos aqueles que o invocam (12-13). Para isso, no entanto, é necessário evangelizar (14-15). Mas então, por que Israel não aceitou a boa nova? Não foi por não ter ouvido ou entendido. Mas então, por quê? É que Deus ficou o tempo todo de mãos estendidas para recebê-los, mas eles foram "desobedientes e obstinados" (16-21). Portanto, a incredulidade de Israel, que em Romanos 9 se atribui ao propósito de Deus conforme a eleição, em Romanos 10 é atribuída ao orgulho de Israel, bem como a sua ignorância e

obstinação. A tensão entre a soberania divina e a responsabilidade humana constitui-se em uma antinomia que a mente finita não consegue compreender.

A partir do capítulo 11 Paulo volta-se para o futuro. Ele declara que o fracasso de Israel não é total (já que existe um remanescente fiel, 1-10) nem final (uma vez que Deus não rejeitou o seu povo e este há de se recobrar, v. 11). Se por meio da transgressão de Israel veio a salvação para os gentios, agora, através da salvação dos gentios, Israel será movido pelo ciúme (12). Na verdade, o ministério de evangelização de Paulo consiste em despertar ciúmes em seu próprio povo, a fim de salvar alguns deles (13-14). E então a "plenitude" de Israel haverá de trazer "riquezas muito maiores" para o mundo. Paulo prossegue apresentando a sua alegoria da oliveira, a partir da qual ensina duas lições. A primeira é uma advertência para que os gentios (o ramo de oliveira brava que foi enxertado na oliveira) não se tornem presunçosos ou arrogantes (17-22). E a segunda é uma promessa a Israel (os ramos naturais) de que, se eles não persistirem na incredulidade, serão novamente enxertados na oliveira (23-24). A visão de Paulo para o futuro, que ele chama de "mistério" ou "revelação", é que quando vier a plenitude dos gentios, também "todo o Israel será salvo" (25-27). E o que Fundamenta essa certeza é o fato de que "os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis" (29). Assim nós podemos aguardar com toda confiança que venha a "plenitude", tanto para os judeus como para os gentios (12, 25). Com efeito, Deus terá "misericórdia para com todos" (32), o que significa, não todo mundo sem exceção, mas sim judeus e gentios sem distinção. Não é de estranhar, portanto, que essa expectativa leve Paulo a corromper numa doxologia em que ele exalta a Deus pela profundidade das suas riquezas e da sua sabedoria (33-36).

A vontade de Deus (12.1—15.13)

Chamando os cristãos de Roma de "irmãos" (uma vez que as antigas distinções étnicas já foram abolidas), agora Paulo lhes dirige um eloqüente apelo, baseado nas "misericórdias de Deus" que ele vem expondo. Depois convoca-os à consagração dos seus

corpos e à renovação de suas mentes. Ele coloca diante deles uma dura alternativa, com a qual o povo de Deus se confronta em todo tempo e em todo lugar: ou eles se amoldam aos padrões deste mundo, ou se deixam transformar por mentes renovadas que saibam discernir a "boa, perfeita e agradável vontade de Deus". É uma escolha entre os padrões do mundo e a vontade de Deus.

Nos capítulos seguintes o autor deixa claro que a boa vontade de Deus tem implicações em nossos relacionamentos, que são radicalmente transformados pelo evangelho. Paulo aborda oito deles: a nossa relação com Deus, com nós mesmos, uns com os outros, com os inimigos, com o Estado, com a lei, com o dia do juízo final e cora os "fracos". Além disso, nossa mente renovada, que agora busca a vontade de Deus (1-2), leva-nos a um novo padrão de avaliação; nosso conceito de nós mesmos e dos nossos dons trará a marca da moderação, do equilíbrio, não alimentando sobre a nossa pessoa uma opinião elevada demais, nem inferior ao que ela de fato é (3-8). Nossa relação uns com os outros será uma conseqüência natural do exercício dos ministérios mútuos que os nossos dons possibilitam. O amor que une os membros da família cristã há de incluir sinceridade, afeição, honra, paciência, hospitalidade, simpatia, harmonia e humildade (9-16).

A seguir vem o nosso relacionamento com os nossos inimigos ou com os malfeitores (17-21). Fazendo eco aos ensinos de Jesus, Paulo escreve que nós não devemos retaliar ou vingar-nos; já que punir o mal é prerrogativa de Deus, deixemos que ele o faça; entrementes, devemos procurar a paz, servir aos nossos inimigos e vencer o mal com o bem. É possível que a questão da nossa relação com as autoridades governamentais (13.1-

7) tenha vindo à mente de Paulo por causa de sua referência à ira de Deus (12.19). Se a punição do mal é uma prerrogativa de Deus, uma das maneiras pelas quais ele o faz é através da administração da justiça pelo Estado, já que o magistrado é "ministro" de Deus para punir o malfeitor. O Estado tem também um papel positivo de promover e recompensar o bem na comunidade. Entretanto, nossa submissão às autoridades certamente não é incondicional. Se o Estado fizer mau uso da autoridade que lhe é conferida por Deus, para ordenar aquilo que Deus proíbe ou para proibir aquilo que Deus ordena, nosso dever de cristãos é claramente desobedecer-lhe a fim de obedecer a Deus. Os versículos 8-10 voltam-se para o amor e ensinam que amar o nosso próximo é, ao mesmo tempo, uma dívida não paga e o cumprimento da lei. Pois, embora não estejamos "debaixo da lei", no sentido de que dependemos de Cristo para sermos justificados e do Espírito Santo para sermos santificados, ainda assim somos chamados a "cumprir a lei", obedecendo dia a dia aos mandamentos de Deus. Neste sentido não podemos contrapor o Espírito e a lei, uma vez que é o Espírito Santo que escreve a lei em nossos corações. E esta primazia do amor torna-se ainda mais urgente na medida em que se aproxima o dia da volta de Cristo. Nós temos de acordar, levantar-nos, vestir-nos e viver como quem faz parte desse dia (11-14).

Nosso relacionamento com os "fracos" é a parte que mais atenção recebe da parte de Paulo (14.1—15.13). Estes são, evidentemente, fracos na fé ou na convicção, e não fracos de vontade ou de caráter. O mais provável é que se trate de cristãos judeus que acreditavam que ainda tinham de continuar observando as leis, tanto as referentes à comida (o que é puro, o que é impuro) como as festas e jejuns que faziam parte do calendário judaico. O próprio Paulo identifica-se como um dos "fortes". Sua consciência educada lhe diz que alimentos e dias são coisas secundárias. Recusa-se, porém, a atropelar a consciência sensível daquele que é fraco. Sua exortação para a igreja em geral é que os irmãos "aceitem" os fracos assim como Deus os aceitou (14.1, 3) e que "aceitem-se uns aos outros" assim como Cristo o fez (15.7). Se eles aceitarem os fracos em seus corações e em sua comunhão, não irão desprezá-los nem prejudicá-los, forçando-os a irem de encontro a suas consciências.

A característica mais marcante dessas instruções práticas é que Paulo as fundamenta em sua cristologia, e em particular na morte, ressurreição e volta de Jesus. Os fracos são irmãos e irmãs por quem Cristo morreu. Cristo ressuscitou para ser seu Senhor e nós não temos o mínimo direito de interferir na vida dos servos de Jesus. De semelhante modo, ele virá para nos julgar; portanto, não devemos arvorar-nos juízes dos outros. Além do mais, temos de seguir o exemplo de Cristo, que não agradou a si mesmo mas tornou-se servo — e que, aliás, serviu tanto a judeus como a gentios. Assim Paulo deixa aos seus leitores essa belíssima visão quanto aos fracos e os fortes, quanto a crentes judeus e crentes gentios, que estão unidos uns aos outros por um "espírito de unidade" tão forte que "com um só coração e uma só boca" podem glorificar a Deus juntos (15.5-6). Para concluir, Paulo descreve o seu ministério de "apóstolo dos gentios", juntamente com sua política de pregar o evangelho apenas onde Cristo ainda não for conhecido (15.14-22); compartilha com eles os seus planos de viagem, que incluem visitá-los quando de passagem para a Espanha, mas só depois de ter levado para Jerusalém a coleta como símbolo da solidariedade entre judeus e gentios (15.23-29); e solicita as orações deles (15.30-33). E então recomenda-lhes Febe, que é presumivelmente a portadora da carta que ele envia a Roma (16.1-2); envia saudações a vinte e seis pessoas, citando-as uma por uma pelo nome (16.3-16) — homens e mulheres, escravos e livres, judeus e gentios, o que nos dá uma idéia da extraordinária "unidade na diversidade" desfrutada pela igreja de Roma; adverte-os contra os falsos mestres (16.17-20); envia recados de oito pessoas que se encontram com ele em Corinto

(16.21-24); e depois expressa a sua doxologia final. Embora a sintaxe da doxologia seja um pouco complexa, seu conteúdo é maravilhoso. Ele capacita o apóstolo a terminar lá onde começou (1.1-5), uma vez que tanto a introdução da carta como a sua conclusão fazem referência ao evangelho de Cristo, à vocação de Deus, ao alcance de todas as nações e à convocação à obediência pela fé.

Introdução: O evangelho de Deus e o anseio de Paulo por compartilhá-lo
Romanos 1:1-17

Paulo inicia sua carta com um toque bem pessoal. Os pronomes pessoais e possessivos (eu, mim, meu) ocorrem, seja de forma implícita ou explicitamente, mais de vinte vezes nos versículos de abertura. Desde o início é evidente o seu profundo desejo de estabelecer uma relação pessoal com seus leitores. A introdução está dividida em três partes, que eu chamarei de "*Paulo e o evangelho*" (1-6), "*Paulo e os romanos*" (7-13) e "*Paulo e a evangelização*" (14-17).

1. Paulo e o evangelho (1:1-6)

O estilo das cartas e a forma de escrevê-las varia de cultura para cultura. Nós, modernos, geralmente começamos com o destinatário ("Cara Joana") e só no final é que nos identificamos ("Sinceramente, João"). No mundo antigo, entretanto, o costume era outro: primeiro o remetente se identificava e em seguida indicava o destinatário ("João para Joana, saudações!").

Paulo geralmente seguia as normas de seu tempo. Aqui, porém, ele se desvia delas, apresentando sobre si mesmo, em relação ao evangelho, uma descrição mais elaborada do que costumava fazer. A razão é, provavelmente, porque não foi ele quem fundou a igreja de Roma. Além disso, nunca esteve lá. Sente, portanto, a necessidade de estabelecer suas credenciais como apóstolo, bem como de resumir o seu evangelho. Ele começa: *Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus.*

"Servo" vem do grego *doulos* e deveria, na verdade, ser traduzido como "escravo". No Antigo Testamento existia uma respeitável sucessão de indivíduos israelitas, a começar por Moisés e Josué, que se autodenominavam "servos" ou "escravos" de Javé (por exemplo: "Senhor, deveras sou teu servo");[1] e Javé, por sua vez, chama Israel como um todo de "o meu servo".[2] No Novo Testamento, entretanto, é impressionante notar com que facilidade o título "Senhor" é transferido de Javé para Jesus (ver, por exemplo, os versículos 4 e 7), enquanto que os "servos" do Senhor não são mais Israel, mas todo o povo de Deus, independente de serem judeus ou gentios.

Já "apóstolo" foi, desde o início, um nome especificamente cristão, sendo que o próprio Jesus o escolheu para designar os doze,[3] número ao qual Paulo diz ter sido acrescentado.[4] Havia algumas marcas que distinguiam os apóstolos: terem sido direta e pessoalmente chamados e delegados por Jesus; terem sido testemunhas oculares do Jesus histórico, pelo menos (e especialmente) de sua ressurreição;[5] e terem sido enviados por ele para pregar com sua autoridade. Os apóstolos do Novo Testamento, portanto, lembravam tanto os profetas do Antigo Testamento, que eram "chamados" e "enviados" por Javé para falar em seu nome, quanto o *shaliach* do judaísmo rabínico, que era "um representante ou delegado autorizado, investido de poderes legais para agir (dentro de certos limites) em

nome de seu superior".[6] É neste contexto duplo que se deve entender o papel de ensino e autoridade dos apóstolos.

A dupla designação de Paulo como "escravo" e "apóstolo" chama ainda mais atenção quando se atenta para os contrastes existentes entre os dois termos. Primeiro, "escravo" é um título que expressa grande humildade; ele denota, da parte de Paulo, um senso de insignificância pessoal, sem o mínimo direito próprio, alguém que foi comprado para pertencer a Cristo. "Apóstolo", por outro lado, era um título de grande autoridade; expressava seu senso de privilégio oficial e dignidade em decorrência de ter sido chamado por Jesus Cristo. Em segundo lugar, "escravo" é um termo generalizado dentro do cristianismo (todo discípulo considera Jesus Cristo seu Senhor), enquanto que "apóstolo" é um título especial (reservado para os doze e Paulo, e quem sabe mais um ou dois, como Tiago). Na qualidade de apóstolo, ele havia sido *separado para o evangelho de Deus.*

O que Paulo pretendia que seus leitores entendessem com a sua referência a "ter sido separado"? A raiz do verbo grego *aphõrismenos* tem o mesmo significado que a da palavra "fariseu" *(pharisaios).* Seria isso proposital, uma vez que Paulo foi fariseu?[7] Anders Nygren, por exemplo, refletindo sua tradição luterana, escreve que "como fariseu, Paulo havia se separado para a lei; mas agora Deus o havia separado para ... o evangelho ... Portanto, já no primeiro versículo desta epístola nós encontramos a justaposição básica da carta — lei e evangelho — que, de certo ponto de vista, se constitui no tema de Romanos."[8] O que não se sabe, porém, é se os leitores de Paulo conseguiriam captar esse jogo de palavras. Em sua própria mente, é mais provável que Paulo tenha visto um paralelo entre sua consagração para ser apóstolo e a de Jeremias para ser profeta, pois em Gaiatas ele escreve que Deus o *separou* (usando as mesmas palavras) antes de nascer, e então o *chamou* para pregar entre os gentios,[9] tal como Deus dissera a Jeremias: "Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci, e antes que saísses da madre, te consagrei e te constituí profeta às nações."[10] Portanto, ao pensarmos no encontro de Paulo com Cristo na estrada de Damasco, devemos vê-lo não apenas como sua conversão, mas como seu envio para ser apóstolo *(egõ apostellõ se,* "Eu te envio", "Eu te faço um apóstolo")[11] e, especialmente, para ser o apóstolo dos gentios.

Assim, as duas expressões verbais — *chamado para ser apóstolo* e *separado para o evangelho de Deus* — não podem ser isoladas uma da outra. Não se pode pensar em "apóstolo" sem pensar em "evangelho", e vice-versa. Como apóstolo, era responsabilidade de Paulo receber, formular, defender, sustentar e proclamar o evangelho, combinando assim os papéis de responsável, advogado e mensageiro. Como disse o professor Cranfield, a função do apóstolo era "servir ao evangelho proclamando-o de maneira normativa e com autoridade".[12] Agora Paulo passa a analisar o evangelho para o qual foi separado. Ele apresenta seis pontos.

1. A origem do evangelho é Deus

"Deus é a palavra mais importante nesta epístola", escreve o Dr. Leon Morris. "Romanos é um livro acerca de Deus. Nenhum assunto é tratado com tanta freqüência quanto esse de Deus. Todas as questões que Paulo aborda nesta carta ele relaciona com Deus ... Em nenhum outro lugar se vê algo assim."[13] Portanto, a boa nova dos cristãos é *o evangelho de Deus.* Os apóstolos não o inventaram; ele foi revelado e confiado a eles por Deus. Esta continua sendo a convicção mais básica e primordial em que se baseia todo evangelismo autêntico. O que nós temos a repartir com outros não é, nem uma miscelânea de especulações humanas, nem mais uma religião a ser adicionada ao que já existe — aliás, nem se trata de uma religião. E *o evangelho de Deus,* a boa nova do próprio Deus para um

mundo perdido. Sem esta convicção, a evangelização perde todo o seu conteúdo, propósito e motivação.

2. A autenticidade do evangelho é atestada nas Escrituras

Vejamos o versículo 2: o *qual* [o evangelho] *foi prometido por ele de antemão por meio dos seus profetas nas Escrituras Sagradas.* Quer dizer, embora Deus tenha revelado o evangelho para os apóstolos, este não se constituiu em completa novidade para eles, pois Deus já o havia prometido por meio de seus profetas nas Escrituras do Antigo Testamento. Existe, com efeito, uma continuidade essencial entre o Antigo e o Novo Testamento. O próprio Jesus deixou muito claro que as Escrituras testificavam dele, que ele era o filho do homem do qual falava Daniel 7 e o servo sofredor referido em Isaías 53, e que, conforme estava escrito, ele tinha de sofrer para entrar em sua glória.[14] Em Atos, Pedro cita o Antigo Testamento ao referir-se à ressurreição de Jesus, à sua exaltação e à vinda do Espírito Santo.[15] Observa-se também como Paulo argumenta com as pessoas baseado nas Escrituras que diziam que o Cristo haveria de morrer e ressuscitar e assegurando-lhes que este Cristo era Jesus.[16] De semelhante modo, ele insistia que foi "segundo as Escrituras" que Cristo morreu pelos nossos pecados e ressuscitou ao terceiro dia.[17] É certo, portanto, que tanto a lei como os profetas testificaram do evangelho (3.21; *cf.* 1.17).

Temos, assim, motivo para ser gratos pelo fato de o evangelho de Deus ter um duplo atestado de autenticidade, a saber: os profetas no Antigo Testamento e os apóstolos no Novo Testamento. Os dois dão testemunho de Jesus Cristo; e é aí que Paulo quer chegar.

3. A essência do evangelho é Jesus Cristo

Se juntarmos os versículos 1 e 3, omitindo o parêntese que é o versículo 2, teremos a declaração de que Paulo foi separado para 0 evangelho de Deus *acerca de seu Filho.* Afinal, o evangelho de Deus é o "evangelho de seu Filho" (9). A boa nova de Deus é Jesus. Conforme Lutero escreveu ao comentar este verso: "Aqui se escancaram as portas para a compreensão das Escrituras Sagradas, ou seja, que tudo deve ser entendido em relação a Cristo."[18] Calvino, semelhantemente, diz que "o evangelho inteiro está contido em Cristo". Portanto "apartar-se de Cristo, um passo que seja, significa afastar-se do evangelho".[19]

Agora Paulo descreve Cristo em duas cláusulas contrastantes: *que, como homem, era descendente de Davi,* (3) *e que mediante o Espírito de santidade foi declarado Filho de Deus com. poder, pela sua ressurreição dentre os mortos: Jesus Cristo, nosso Senhor* (4). Aqui há referências, diretas ou indiretas, ao nascimento (descendente de Davi), à morte (pressuposta pela sua ressurreição), à ressurreição dentre os mortos e ao reinado (no trono de Davi) de Jesus Cristo. Tão bem construído é o paralelismo, e com tal cuidado, que certos estudiosos pressupõem que Paulo esteja fazendo uso de um fragmento de algum credo antigo. Se isso é verdade, ele agora lhe dá um endosso apostólico. O texto expressa uma antítese entre dois títulos (semente de Davi e Filho de Deus), entre dois verbos (ele *era* ou "tornou-se" descendente de Davi, mas *foi declarado* ou "designado" [ARA] Filho de Deus) e entre duas expressões qualificativas *(kata sarka,* "segundo a carne" [ARA], e *kata pneuma hagiõsynês,* literalmente, "segundo o espírito de santidade").

Vejamos primeiro os dois títulos. "Filho de Davi" era um título messiânico reconhecido universalmente.[20] O outro, "Filho de Deus", baseado particularmente em Salmo 2.7, também o era. Mas Jesus parece que o entendia de outra forma, a julgar pela maneira como se dirigia a Deus como "*Abba,* Pai" e pelo fato de referir-se a si mesmo como "o Filho";[21] isso indica que, para ele, a designação era divina e não somente messiânica. É evidente que foi neste sentido que Paulo o empregou (não só em 1.3-4 e 9, mas também em

outros lugares, como 5.10 e 8.3, 32). Os dois títulos falam, portanto, da humanidade e da divindade de Jesus.

Quanto aos dois verbos, o primeiro não nos traz grandes dificuldades. Apesar do seu simples significado, "tornar-se", é evidente que se refere ao fato de ele ser, por nascimento, descendente de Davi (e, quem sabe, também por adoção, já que José o considerava seu filho). Já o segundo verbo levanta uma questão problemática. A tradução *foi poderosamente demonstrado Filho de Deus... pela ressurreição dos mortos (ARA)* é fácil de compreender. O problema, porém, é que *horizõ* não significa realmente (ou normalmente) "demonstrar". A tradução mais apropriada seria "constituir", como, por exemplo, quando Deus "constituiu" Jesus como juiz do mundo.[22]

Mas o Novo Testamento não ensina que Jesus foi designado, constituído ou estabelecido Filho de Deus na ressurreição ou através dela, uma vez que ele sempre foi Filho de Deus, pela eternidade toda. Isso nos leva a pensar que na verdade as palavras "com poder" deveriam ser anexadas ao nome "Filho de Deus" (conforme a tradução da NVI) e não ao verbo "declarar". Neste caso, Paulo estaria afirmando que Jesus foi "declarado 'Filho-de-Deus-com-po-der'"[23] ou até mesmo "declarado como sendo o poderoso Filho de Deus" (BAGD). Nygren expressa muito bem essa antítese quando escreve: "*Assim, a ressurreição é o ponto decisivo na existência do Filho de Deus.* Antes de ressuscitar ele era o Filho de Deus em fraqueza e humildade. Por meio da ressurreição torna-se o Filho de Deus em poder."[24]

O terceiro contraste é entre as expressões "segundo a carne" e "segundo o espírito de santidade" (ARA, traduzidas, na NVI, "como homem" e "mediante o Espírito de santidade"). Ainda que, nas cartas de Paulo, "carne" tenha uma variedade de sentidos, aqui o termo refere-se obviamente à natureza humana ou descendência física de Jesus, e parece subentender também o contraste entre sua fraqueza ou vulnerabilidade e o poder implícito em sua ressurreição e divindade. Daí é que certos comentaristas insistem que, a fim de preservar o paralelismo, "segundo o espírito de santidade" deveria ser traduzido como "segundo sua natureza divina", ou, pelo menos, "segundo seu espírito humano e santo". Mas "espírito de santidade" não é de maneira alguma uma referência óbvia à natureza divina de Jesus. Além disso, não foi somente *uma parte* dele, seja de sua natureza divina ou de seu espírito humano, que ressuscitou dos mortos ou foi constituída "Filho-de-Deus-em-poder" pela ressurreição. Pelo contrário, foi Jesus Cristo em sua integralidade, corpo e espírito, humano e divino.

Outros comentaristas salientam que "Espírito de santidade" era uma expressão hebraica usada naturalmente com referência ao Espírito Santo e que havia ligações óbvias entre o Espírito Santo e a ressurreição, tanto por ser ele "o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos",[25] como também (o que é ainda mais importante) porque foi o Cristo ressuscitado e exaltado que demonstrou seu poder derramando o Espírito,[26] inaugurando assim um novo tempo, que é a era do Espírito.

Parece, então, que as duas expressões, "segundo a carne" e "segundo o Espírito", referem-se, não às duas naturezas de Jesus Cristo (humana e divina), mas às duas fases de seu ministério, antes da ressurreição e após a ressurreição, a primeira fraca e a segunda poderosa em virtude do derramamento do Espírito. Eis aqui, pois, uma declaração equilibrada, tanto no que diz respeito à humilhação como à exaltação, tanto à fraqueza como ao poder do Filho de Deus, quanto à sua descendência humana através de Davi e à sua condição de "Filho-de-Deus-com-poder", estabelecida pela ressurreição e pela dádiva do Espírito. Além do mais, essa pessoa, esse ser único, semente de Davi e Filho de Deus, fraco e poderoso, encarnado e exaltado, é *Jesus* (uma figura histórica humana), *Cristo* (o

Messias das Escrituras do Antigo Testamento), *nosso Senhor,* a quem pertencem e o qual governa nossas vidas. Talvez devêssemos acrescentar ainda que os dois títulos de Jesus, "o Cristo" e "o Senhor", têm um apelo especial para cristãos judeus e para gentios, respectivamente.

4. O evangelho se destina a todas as nações

Após esta sua descrição do evangelho, Paulo passa a ocupar-se de seu próprio apostolado e escreve: *Por meio dele* [o Cristo ressuscitado] *e por causa do seu nome* [uma frase à qual pretendo retornar], *recebemos graça e apostolado para chamar dentre todas as nações um povo para a obediência que vem pela fé* (5). Não é muito provável que, ao referir-se a "nós", Paulo esteja querendo abranger os outros apóstolos em seu ministério, uma vez que ele não os cita em lugar algum de sua carta. Talvez seja uma questão de estilo, ou quem sabe o "nós" da autoridade apostólica, por meio do qual, na verdade, o apóstolo faz referência a si mesmo. Mas, então, o que ele "recebeu" de Deus através de Cristo? É o que ele chama de "graça e apostolado", que no contexto parece significar "o privilégio imerecido de ser apóstolo", pois Paulo sempre atribuiu seu apostolado *à graciosa decisão e escolha de Deus.*[27]

Ao declarar o propósito de seu apostolado, Paulo expõe outros aspectos do evangelho. Diz que este tem como alvo alcançar *todas as nações* (ARA, *todos os gentios).* Isso parece implicar que os cristãos de Roma eram predominantemente gentios, sendo que ele os menciona especificamente: *E vocês também, estão entre os chamados para pertencerem a Jesus* (6). Logo adiante, no entanto, Paulo irá descrever o evangelho como "o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê: primeiro do judeu, depois do grego" (1.16). O que ele está afirmando é que o evangelho é para todos; sua extensão é universal. Ele mesmo era um judeu patriota, que amava o seu povo e almejava ardentemente a sua salvação (9.1ss.; 10.1). Ao mesmo tempo, fora chamado para ser o apóstolo dos gentios.[28] Nós também, se quisermos dedicar-nos à missão mundial, precisamos libertar-nos de todo orgulho, seja de raça, nação, tribo, casta ou classe, e reconhecer que o evangelho de Deus é para todos, sem exceção e sem distinção. Este é um tema de suma importância em Romanos.

5. O propósito do evangelho é a obediência pela fé

Literalmente, Paulo escreve que recebeu seu apostolado "para obediência por fé entre todas as nações". Portanto, "obediência por fé" é como ele define a resposta que o evangelho exige. O que nos chama atenção de maneira especial quanto a esta expressão é que ela aparece tanto no começo como no final de Romanos (ver 16.26), sendo que é justamente em Romanos que Paulo insiste, mais que em qualquer outro lugar, que a justificação é "somente pela fé". Aqui, no entanto, ele parece estar afirmando que não é somente pela fé, mas pela "obediência por fé". Será que ele perdeu a noção das coisas? Estará se contradizendo? Não, não está; *ele merece crédito pela consistência de pensamento.*

Nosso propósito imediato ao proclamá-lo é levar as pessoas à obediência pela fé, mas o nosso propósito final é a glória suprema do nome de Jesus Cristo. Ou poderíamos sintetizar essas verdades dizendo que a boa nova é o evangelho *de* Deus, *sobre* Cristo, *segundo* as Escrituras, *para* as nações, *para* a obediência por fé, *por causa* do Nome — o nome de Cristo.

2. Paulo e os romanos (1:7-13)

Depois de apresentar-se (incluindo nessa apresentação seu apostolado e seu evangelho), Paulo dirige-se aos seus leitores: A *todos que em Roma são amados de Deus e chamados para serem santos: A vocês, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus*

Cristo (7). Nós nem conseguimos imaginar a sensação que a simples menção da palavra "Roma" podia trazer às pessoas que, no primeiro século, viviam nas províncias mais distantes. Afinal, "ela era a cidade eterna que havia lhes dado paz", escreve Stephen Neill, "a fonte da lei, o centro da civilização, a Meca dos poetas, oradores e artistas" e, ao mesmo tempo, "abrigava todo tipo de idolatria".[1] Mesmo assim, Deus tinha ali o seu povo, a quem o apóstolo descreve de três maneiras.

Primeiro, eles são *amados de Deus,* seus filhos queridos. Segundo, são *chamados para serem santos,* como também "chamados para pertencerem a Jesus Cristo" (6). "Santos" ou "povo santo" eram designações usadas para Israel no Antigo Testamento. Agora, entretanto, os cristãos gentios de Roma também eram "santos", pois todos os cristãos, sem exceção, são chamados por Deus para pertencerem a Cristo e fazerem parte do seu povo santo.

Em terceiro lugar, os cristãos romanos são receptores da *graça e paz* de Deus. A bênção sacerdotal pronunciada por Arão e seus descendentes no Antigo Testamento era uma oração para que Javé "tenha misericórdia" do seu povo e lhe dê a "paz".[2] A julgar pela forma como Paulo as utiliza aqui, quase se poderia afirmar que essas palavras refletem dois dos principais objetivos do apóstolo ao escrever esta carta: "graça" (ou "misericórdia"), enfatizando a liberdade dada por Deus, a justificação dos pecadores; e "paz", a reconciliação entre judeus e gentios no corpo de Cristo. Embora Paulo não use a palavra "igreja" (talvez porque os cristãos de Roma se reuniam em vários grupos domiciliares), ele manda seus cumprimentos a *todos* (7) e dá graças por *todos vocês* (8), independente da origem étnica. Já que as palavras "amados", "chamados" e "santos" eram alusões a Israel no Antigo Testamento, parece provável que, aqui, Paulo as use deliberadamente para indicar que agora todos os que crêem em Cristo, tanto gentios como judeus, pertencem ao povo da aliança de Deus.[3] Após essa introdução o apóstolo fala francamente aos seus leitores romanos sobre os seus sentimentos para com eles. Ele o faz através de quatro declarações:

1. Paulo dá graças a Deus por todos eles

Antes de tudo, sou grato a meu Deus, mediante Jesus Cristo, por todos vocês, porque em todo o mundo está sendo anunciada a fé que vocês têm (8). Admitindo-se que haja aqui uma certa hipérbole, até legítima, ainda assim é verdade que, onde quer que a igreja chegasse, chegava também a notícia de que havia cristãos na capital. E, embora Paulo não tivesse sido o responsável por anunciar-lhes o evangelho, isso não o impedia de dar graças porque Roma havia sido evangelizada.

2. Paulo ora por eles

Deus, a quem sirvo de todo o coração pregando o evangelho de seu Filho, é minha testemunha de como sempre me lembro de vocês (9) *em minhas orações em todo o tempo; e peço que agora, finalmente, pela vontade de Deus, seja-me aberto o caminho para que eu possa visitá-los* (10). No ministério apostólico de Paulo, pregação e oração andam de mãos dadas. Ele assegura aos crentes de Roma que, embora não conheça a maioria deles pessoalmente, contudo ora por eles *sempre* (9) e *em todo o tempo* (10a). Não se trata de mera expressão. Ele está falando a verdade e apela para Deus como testemunha de sua afirmação. E há em sua oração um pedido específico: que *agora, finalmente, pela vontade de Deus* (isto é, se for da sua vontade), *seja aberto o caminho* para que ele possa visitá-los (10b).

É uma tentativa de petição humilde. Não se vê aqui qualquer pretensão de impor sua vontade a Deus, nem de saber qual será a vontade de Deus. Pelo contrário, ele submete sua vontade à de Deus. Quando chegarmos ao capítulo 15, veremos como esta sua prece foi respondida.

3. Paulo anseia vê-los e lhes diz o porquê

A primeira razão que ele apresenta é esta: *a fim de compartilhar com vocês algum dom espiritual [charisma], para fortalecê-los* (11). A primeira vista, parece natural interpretar o referido *dom espiritual* como sendo um dos dons *(charismata)* relacionados por Paulo em 1 Coríntios 12 e, depois, também em Romanos 12 e Efésios 4. Mas, pelo visto, há uma objeção fatal a isso, uma vez que nessas outras passagens os dons são concedidos pela soberana decisão de Deus,[4] de Cristo[5] ou do Espírito.[6] Portanto o apóstolo dificilmente poderia se declarar capaz de "compartilhar" um *charisma.* Assim ele pode estar usando essa palavra num sentido mais geral. Talvez esteja se referindo ao seu próprio ensino ou exortação, que ele espera passar a eles quando chegar, se bem que haja nessa sua afirmação "uma indefinição proposital",[7] talvez porque a essa altura dos acontecimentos ele nem sabe quais serão as suas necessidades espirituais básicas.

Nem bem acabou de ditar essas palavras e ele parece dar-se conta de que a sua colocação pode fazê-los sentir-se inadequados e numa via de mão-única, como se ele tivesse tudo a dar e nada a receber. Então ele explica (e até mesmo corrige) suas palavras: *isto é, para que eu e vocês sejamos mutuamente encorajados pela fé* (12). Ele tem consciência das bênçãos recíprocas que advêm da fraternidade cristã e, apesar de ser um apóstolo, não é orgulhoso demais para reconhecer sua necessidade dela. Feliz é o missionário de hoje que vai a outro país e cultura no mesmo espírito de receptividade, disposto tanto para receber quanto para dar, tão ansioso para aprender tanto quanto para ensinar, para ser encorajado tanto quanto encorajar! E feliz é a congregação cujo pastor tem essa mesma humildade e disposição de espírito!

4. Paulo sempre quis visitá-los

Quero que vocês saibam, irmãos, que muitas vezes planejei visitá-los, mas fui impedido de fazê-lo até agora... (13a). Qual foi exatamente o empecilho, isso ele não diz. Talvez a explicação mais provável seja a que ele irá mencionar mais no final da carta, a saber, que o seu trabalho evangelístico na Grécia e arredores ainda não fora completado (15.22ss.). E por que essa intenção de visitá-los? Aqui ele apresenta uma terceira razão: *a fim de poder colher algum fruto entre vocês.* Quanto a essa idéia de "colher", comenta John Murray, aliás com muito acerto: "A idéia expressa é a de colher frutos, não de cultivá-los."[8] Em outras palavras, ele espera ganhar alguns convertidos em Roma, *como tenho colhido entre os demais gentios* (13). Nada mais apropriado para o apóstolo dos gentios do que engajar-se numa colheita espiritual na capital do mundo gentílico.

3. Paulo e a evangelização (1:14-17)

O apóstolo já disse que está ansioso para pregar o evangelho em Roma. E agora faz, com relação a isso, três declarações pessoais bastante fortes:

versículo 14 "sou devedor ..."
versículo 15 "estou disposto ..."
versículo 16 "não me envergonho ..."

E por que elas são tão impactantes? É que elas são totalmente contrárias à atitude de muita gente nas nossas igrejas. As pessoas hoje em dia tendem a encarar a evangelização como uma opção extra e (se é que se dispõem a considerá-la) acham que estão prestando um favor a Deus; Paulo, porém, fala na evangelização como uma obrigação. O sentimento que se vê em nossos dias é o de relutância; Paulo mostra-se disposto e entusiasmado.

Muitos de nós hoje teríamos de confessar, com honestidade, que *nos envergonhamos* do evangelho; Paulo declara não se envergonhar dele.

E bem que Paulo tinha tantos motivos quanto nós para relutar ou para envergonhar-se do evangelho. Roma era o símbolo do orgulho e do poder imperial. As pessoas falavam nela com respeito. Todo mundo esperava visitar Roma pelo menos uma vez na vida, a fim de vê-la e admirá-la. Mas quem era esse tal de Paulo para querer visitar a capital, não como turista, mas como evangelista, e para pensar que tinha algo a dizer que Roma precisasse ouvir? De onde vinha tanta presunção? Diz a tradição que Paulo era um carinha feio e corcunda, de pernas tortas, careca, nariz de gancho, vista fraca e sem grandes qualidades oratórias.[1] Então, o que ele esperava conseguir diante do poder e o orgulho da Roma imperial? Não seria mais sábio manter distância? Ou, se ele pretendia visitar Roma, não seria mais prudente ficar de bico calado, para não ser ridicularizado e expulso da cidade?

Paulo, evidentemente, não pensava assim. Pelo contrário, "sou devedor", escreve; "estou disposto ... não me envergonho". Mas, então, qual era a fonte de tanto entusiasmo evangelístico? Ele apresenta duas razões para tal.

1. O evangelho é uma dívida para com o mundo (14-15)

Existem duas maneiras de alguém se endividar. A primeira é emprestando dinheiro *de* alguém; a segunda é quando alguém nos dá dinheiro *para* uma terceira pessoa. Por exemplo, se eu pegasse R$ 1.000,00 emprestados de você, eu seria seu devedor até que lhe restituísse o dinheiro. Da mesma forma, se um amigo seu me desse R$1.000,00 para lhe entregar, eu estaria em dívida com você até que entregasse o dinheiro ao destinatário. No primeiro caso, eu estaria endividado por tomar emprestado; no segundo, seria o seu amigo que, ao confiar-me os R$ 1.000,00, me poria em dívida com você.

É no segundo sentido que Paulo está endividado. Ele não emprestou nada dos romanos que tenha de devolver. Mas Jesus Cristo lhe confiou o evangelho para ser passado a eles. Várias vezes em suas cartas ele fala de como o evangelho "lhe foi confiado", de como foi "encarregado" de anunciá-lo.[2] É verdade que essa metáfora tem mais a ver com mordomia (ou administração) do que com dívida, mas a idéia é a mesma. Foi Jesus Cristo quem fez de Paulo um devedor ao confiar-lhe o evangelho. Agora Paulo tinha uma dívida para com os romanos. Como apóstolo dos gentios, ele tinha uma dívida particular para com o mundo gentílico, *tanto a gregos como a bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes* (14). Não se sabe ao certo como se deveria entender essa classificação. Pode ser que os dois pares de palavras indiquem contraste dentro de um mesmo grupo, ou então que o primeiro aponte para diferenças de nacionalidade, cultura e linguagem, enquanto o segundo seria uma alusão a diferenças de inteligência e educação. De qualquer maneira, essas duas expressões, juntas, cobrem a totalidade do mundo dos gentios. Foi movido por esse senso de dívida para com eles que Paulo escreveu: *Por isso estou disposto a pregar o evangelho também a vocês que estão em Roma* (15).

Nós também, de semelhante modo, somos devedores para com o mundo, ainda que não sejamos apóstolos. Se o evangelho chegou até nós (como de fato aconteceu), não temos o direito de guardá-lo só para nós. Ninguém pode reivindicar o monopólio do evangelho. A boa nova de Deus é para repartir. É nossa obrigação fazê-la conhecida de outros.

Esta era a primeira motivação de Paulo. Ele estava ansioso porque estava endividado. Em qualquer lugar do mundo, deixar de pagar uma dívida é considerado vergonhoso. E nós também deveríamos estar tão ansiosos por pagar a nossa dívida quanto Paulo estava para pagar a sua!

2. O evangelho é o poder de Deus para a salvação (16)

Agora Paulo apresenta um segundo motivo pelo qual está ansioso para pregar o evangelho sem constrangimento: *Não me envergonho do evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu, depois do grego* (16).

Certos comentaristas acham tão ofensiva a idéia de que Paulo pudesse envergonhar-se do evangelho que dizem que esta sua colocação seria um caso de lítotes(?) — isto é, uma afirmação de efeito retórico que consiste em negar uma coisa ao invés de afirmar o contrário (como quando alguém diz "Não achei graça!" em vez de "Estou furioso!"). Assim, Moffatt, por exemplo, traduz a frase como "Eu me orgulho do evangelho". Mas certamente essa tentativa de alterar a afirmação de Paulo, embora gramaticalmente permitida, é psicologicamente incorreta. O próprio Jesus advertiu os seus discípulos para que não se envergonhassem dele (o que indica que ele sabia que eles poderiam fazê-lo)[3] e Paulo deu a Timóteo uma admoestação parecida.[4] Uma vez ouvi James Stewart, de Edimburgo, ao pregar sobre este texto, comentar com muita percepção que "não há sentido algum em afirmar que não se tem vergonha de alguma coisa, a não ser que se tenha sido tentado a envergonhar-se dela". E, sem dúvida, Paulo conhecia essa tentação. Ele escreveu aos coríntios dizendo que fora até eles "em fraqueza, temor e com muito tremor".[5] Ele sabia que a mensagem da cruz era "loucura" para alguns e "escândalo" para outros,[6] porque ela mina a justificação própria e desafia nossa auto-indulgência. Portanto, sempre que o evangelho é pregado com fidelidade ele gera oposição, geralmente desprezo e, não raro, nos expõe ao ridículo.

Mas, então, como Paulo superou a tentação de envergonhar-se do evangelho? E nós, como podemos fazê-lo? Segundo o apóstolo, é lembrando que essa mesma mensagem que algumas pessoas desprezam em virtude de sua fraqueza é, na verdade, o *poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê.* Como sabemos disso? No final das contas, só depois de termos experimentado seu poder salvador em nossas próprias vidas. Se Deus já nos reconciliou consigo através de Cristo, se perdoou os nossos pecados, fez-nos filhos seus, deu-nos o Espírito Santo, começou a transformar-nos e nos tornou parte de sua comunidade, então como é que podemos envergonhar-nos do evangelho?

Além do mais, o evangelho é o poder de Deus para a salvação de *todo aquele que crê, primeiro do judeu, depois do grego.* O grande nivelador é a fé que salva e que é a resposta exigida pelo evangelho. Afinal, todos os que são salvos são salvos exatamente da mesma maneira: por meio da fé.[7] Isso vale tanto para judeus como para gentios. Não existe distinção entre eles no que diz respeito à salvação.[8] A prioridade dada aos judeus *("primeiro para o judeu")* é uma questão teológica, já que Deus os escolheu e estabeleceu sua aliança com eles, e portanto histórica *("Era necessário anunciar primeiro a vocês a palavra de Deus")*.[9]

Refletindo nas três afirmações pessoais do apóstolo encontradas nos versículos 14-16, nós vimos que seu desejo de evangelizar em Roma provinha de dois fatores: o reconhecimento de que o evangelho é uma dívida não paga para com o mundo e de que ele é o poder de Deus para a salvação. O primeiro lhe despertava um senso de obrigação (ele havia sido incumbido das boas novas) e o segundo um senso de convicção (se ele fora salvo pelo evangelho, este podia também salvar a outros). Ainda hoje o evangelho é, ao mesmo tempo, uma dívida a saldar e um poder a experimentar. Só depois de compreendermos e vivenciarmos essas verdades é que poderemos dizer como Paulo: "*Não me envergonho ... Sou devedor ... Por isso estou disposto a pregar o evangelho ao mundo.*"

3. O evangelho revela a justiça de Deus (17)

Pois no evangelho é revelada a justiça de Deus, uma justiça que, do princípio ao fim, é pela fé, como está escrito: 'O justo viverá pela fé' (17).

Percebe-se a lógica da afirmação de Paulo nos versículos 16-17: "Não me envergonho do evangelho, *porque* é o poder de Deus para a salvação..., porque *no evangelho é revelada a justiça de Deus...*" Ou seja, a razão pela qual o evangelho é o poder de Deus para a salvação é que nele se revela a justiça de Deus. Além do mais, essa justiça é "de fé em fé" (ARA), em cumprimento à palavra de Habacuque 2.4: "O justo viverá pela fé". Muitos comentaristas chamam os versículos 16 e 17 de "o texto", do qual todo o resto de Romanos seria a exposição. E eles certamente são cruciais para a nossa compreensão. Confrontam-nos, porém, três perguntas básicas. A primeira é: o que quer dizer "a justiça de Deus"? Em segundo lugar, qual o significado de "de fé em fé" (ARA)? E a terceira questão é: como devemos interpretar a citação de Habacuque e a maneira como Paulo a utiliza?

a. A justiça de Deus

O significado da expressão *dikaiosyné theou* ("justiça de — ou procedente de — Deus") tem sido discutido no decorrer da história da igreja e tem, por conseqüência, atraído uma literatura enorme, até impossível de administrar. O debate não é fácil de resumir e muito menos de sistematizar.

Primeiro é preciso enfatizar que "a justiça de Deus" é um *atributo divino.* "Justiça" descreve o seu caráter, junto com as ações que correspondem ao seu caráter. Já que ele é "o Juiz de toda a terra", podemos afirmar com toda razão que ele mesmo sempre "fará justiça",[10] pois ele ama a justiça e odeia a iniqüidade, e a eqüidade é o cetro de seu reino.[11]

Em Romanos, a manifestação suprema da justiça pessoal de Deus se revela na cruz de Cristo. Quando Deus "o apresentou como sacrifício para propiciação", ele o fez "para demonstrar sua justiça" *{dikaiosyne*, 3.25, repetido em 3.26) e para que ele mesmo possa ser simultaneamente "justo" e o "justificador daquele que tem fé em Jesus" (3.26b). Em todo o livro de Romanos Paulo faz de tudo para defender a integridade do caráter e do comportamento de Deus. Ele tem firme convicção de que tudo o que Deus faz — seja em se tratando de salvação (3.25), seja no julgamento (2.5) — é absolutamente coerente com a sua justiça. É isso que salienta William Campbell, ao dizer que "a justiça de Deus" é "antes e acima de tudo uma justiça que demonstra a fidelidade de Deus à sua própria natureza de justiça",[12] sua integridade, sua autoconsistência. Esse atributo de Deus não pode ser, entretanto, nem a única e nem mesmo a principal verdade que Paulo declara ser revelada no evangelho (1.17), já que ela já foi plenamente revelada na lei.

Outros alegam, em segundo lugar, que "a justiça de Deus" é *uma ação divina,* a saber, sua intervenção salvadora em favor de seu povo. De fato, sua "salvação" e sua "justiça" geralmente andam lado a lado no paralelismo típico da poesia hebraica, especialmente nos Salmos e em Isaías 40-66. Por exemplo: "O Senhor fez notória a sua salvação; manifestou a sua justiça perante os olhos das nações."[13] De semelhante modo, Deus declara: "Faço chegar a minha justiça, e não está longe; a minha salvação não tardará"[14], e se descreve como sendo "Deus justo e Salvador"[15]. Seria talvez um exagero afirmar, à luz desses textos, que a salvação e a justiça de Deus são sinônimos. E preferível dizer que a sua justiça denota sua lealdade à promessa da sua aliança, à luz da qual se pode rogar — e esperar — que venha em socorro de seu povo. Por exemplo: "Julga-me, Senhor Deus meu, segundo a tua justiça".[16] Como diz John Ziesler, "salvação é a *forma* que assume a justiça de Deus".[17] Ernst Kásemann escreve sobre a justiça de Deus em termos de poder, o poder salvador de Deus, em fidelidade à sua aliança, sobrepujando as forças do mal e vingando seu povo.[18] É esta também a posição de N. T. Wright, para quem a justiça de Deus é "essencialmente a fidelidade à aliança, a justiça da aliança, do Deus que fez promessas a Abraão, promessas

de uma família universal caracterizada pela fé, na qual e pela qual a maldade do mundo seria desfeita."[19]

Em terceiro lugar, "a justiça de Deus" revelada no seu evangelho é *uma conquista divina.* O genitivo não é mais subjetivo (como acontece em referência ao caráter e atividade de Deus), mas objetivo ("uma justiça que provém de Deus", como se lê na NVI em 3.21). De fato, em Filipenses 3.9 o genitivo simples ("a justiça de Deus") é substituído por uma frase mais explicativa: "a justiça que procede *de* Deus, *ek theou).* E um estado de justiça que Deus requer de nós se quisermos comparecer diante dele, que ele nos propicia através do sacrifício expiatório na cruz, que ele revela no evangelho e que concede gratuitamente a todos os que confiam em Jesus Cristo.

Não resta a mínima dúvida de que Paulo usa a expressão "a justiça de Deus" neste último sentido. Ele contrasta essa justiça de Deus com a nossa própria justiça,[20] a qual somos tentados a estabelecer ao invés de submeter-nos à justiça de Deus (10.3). A justiça de Deus é uma dádiva (5.17) que nos é ofertada mediante a fé (3.22) e que nós podemos ter ou desfrutar.[21] Charles Cranfield, que opta por essa interpretação, parafraseia o versículo 1.17 da seguinte maneira: "*Pois nele (isto é, no evangelho como vem sendo pregado) uma condição de justo, que é dádiva de Deus, é revelada (e portanto oferecida aos homens), um status que se recebe completamente pela fé.*"[22] Mais adiante, em 2 Coríntios 5.21, Paulo escreve que em Cristo nós de fato "fomos feitos justiça de Deus"; em Romanos 4 ele diz que a justiça nos foi "creditada" ("*computada*" ou "*imputada*"), assim como o foi a Abraão (versículos 3, 24); e em 1 Coríntios 1.30 é o próprio Cristo que "*se tornou ... justiça ... para nós*".

Ao considerarmos, portanto, "a justiça de Deus", podemos fazê-lo como um atributo divino (nosso Deus é um Deus justo), uma ação divina (ele vem ao nosso socorro) ou uma aquisição divina (ele nos concede o status de justos). Os três conceitos são verdadeiros e são sustentados por vários estudiosos, muitas vezes relacionados entre si. Eu, particularmente, nunca consegui entender por que se precisaria optar por um ou outro, ao invés de combiná-los. Até o professor Fitzmyer — que, ao invés de "justiça de Deus", usa a estranha expressão "a integridade de Deus", dizendo que ela "é uma descrição do ser íntegro e do reto agir de Deus"[23] — vai mais além e admite que ela expressa também "o status de retidão transmitido aos seres humanos pelo dom gracioso de Deus".[24] Em outras palavras, é ao mesmo tempo uma qualidade, uma ação e uma dádiva.

Parece legítimo afirmar, portanto, que "a justiça de Deus" é a iniciativa justa tomada por Deus ao justificar os pecadores consigo mesmo, concedendo-lhes uma justiça que não lhes pertence, mas que vem do próprio Deus. "A justiça de Deus" é a justificação justa do injusto, sua maneira justa de declarar justo o injusto, através da qual ele demonstra sua justiça e, ao mesmo tempo, nos confere justiça. Ele o fez através de Cristo, o justo, que morreu pelos injustos, como Paulo explica mais adiante. E ele o faz pela fé quando confiamos nele, clamando a ele por misericórdia.

b. "De fé em fé"

A justiça de Deus, que é revelada no evangelho e oferecida a nós, é (literalmente) "da fé para a fé" ou "de fé em fé" (ARA). Muitas explicações sobre essa frase têm sido propostas, desde a mais simples à mais engenhosa. Eu menciono aqui as quatro que me parecem mais plausíveis. A primeira tem a ver com a *origem* da fé, como diz Bengel: "Da fé de Deus, que faz a oferta, à fé do homem, que a recebe".[25] Ou, mais simplesmente, "da fé (ou melhor, fidelidade) de Deus à nossa fé". A fidelidade de Deus vem sempre primeiro, e a nossa nunca passa de uma resposta. Esta era a compreensão de Karl Barth.[26] Em segundo lugar, pode ser que Paulo tenha em mente a *divulgação* da fé por intermédio da

evangelização: "de um crente a outro". Em terceiro lugar, ele pode estar fazendo uma alusão ao *crescimento* da fé, "de um nível de fé a outro" *(cf. 2* Co 3.18, ARA). Em quarto lugar, pode ser *aprimazia* da fé que está sendo discutida. Neste caso, a expressão seria puramente retórica, sento traduzida, por exemplo, como *do princípio ao fim ... pela fé* (NVI) ou "mais e mais através da fé".[27]

c. A citação de Habacuque

Agora o apóstolo confirma a ênfase na fé valendo-se do testemunho das Escrituras. Por isso cita Habacuque 2.4: *O justo viverá pela fé.* O profeta havia reclamado que Deus pretendia levantar os impiedosos babilônios a fim de castigar Israel. Como podia Deus usar o perverso para julgar o perverso? Foi-lhe dito, então, que os orgulhosos babilônios cairiam, mas os justos israelitas viveriam pela fé, isto é, no contexto, pela sua humilde e firme confiança em Deus.

Muitos estudiosos, entretanto, traduzem de maneira diferente a citação de Habacuque usada por Paulo: "Aquele que pela fé é justo viverá". Existem fortes argumentos em favor disso. Primeiro, Paulo já havia usado esse texto em Gaiatas,[28] escrita alguns anos antes, como base bíblica para a justificação pela fé e não pela lei. Portanto, tudo indica que é assim que ele o entende. Em segundo lugar, o contexto quase que exige essa interpretação, sendo um endosso das Escrituras para a expressão "de fé em fé". O que preocupa o apóstolo aqui não é como vivem os justos, mas como os pecadores se tornam justos. Em terceiro lugar, essa tradução se encaixa na estrutura da carta. Assim, Anders Nygren salienta que em Romanos 1-4 a palavra "fé" ocorre pelo menos vinte e cinco vezes e "vida" somente duas, enquanto que em Romanos 5-8 a palavra "vida" ocorre vinte e cinco vezes e "fé" somente duas. Estas estatísticas estabelecem, conclui, "que o tema dos capítulos 1-4 é 'aquele que pela fé é justo' e o dos capítulos 5-8 é 'ele viverá'."[29]

Mas seria legítimo traduzir o texto de Habacuque dessa forma, fazendo assim da fé o caminho para a justiça, em vez de o caminho para a vida? Eu acho que sim. Note-se que ele caracteriza o povo de Deus em termos de justiça, fé e vida. Quer se entenda a frase de uma maneira ou de outra, ambas afirmam que "o justo viverá" e que a fé é essencial. A única questão é se o justo pela fé viverá, ou se o justo viverá pela fé. Não são, uma e outra, verdadeiras? Tanto justiça quanto vida se dão pela fé. Quem é justo pela fé também vive pela fé. Depois de começar na fé, há de seguir no mesmo caminho. Isso também se encaixa tomando-se a expressão "de fé em fé", que enfatiza que a vida cristã se dá pela fé do começo ao fim. Por isso eu acho que F. F. Bruce estava certo ao escrever: "Os termos do oráculo de Habacuque são suficientemente generalizados para dar lugar à aplicação que Paulo faz deles — uma aplicação que, longe de violentar a permanente intenção do profeta, expressa a constante validade dessa mensagem."[3"]

A. A ira de Deus contra toda a humanidade
Romanos 1:18—3:20

Não há nada que afaste tanto as pessoas de Cristo quanto a sua incapacidade de ver que precisam dele, ou o fato de se recusarem a admitir isso. Como Jesus declarou: Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes. Eu não vim para chamar justos, mas pecadores.[1] Ele estava defendendo, diante da crítica dos fariseus, a sua política de confraternizar com "publicanos e 'pecadores'". Ao usar essa ilustração do médico, ele não estava dizendo que algumas pessoas .são justas (e, portanto, não precisam de salvação), mas sim que certas pessoas *pensam* que o são. Assumindo elas mesmas a sua

justificação, elas nunca chegarão a Cristo. Pois, assim como ninguém vai ao médico a não ser que reconheça que está doente e que não pode curar-se sozinho, também nós só iremos a Cristo se admitirmos que somos pecadores culpados e que, sozinhos, nunca poderemos salvar-nos. O mesmo princípio aplica-se a todas as nossas dificuldades. Enquanto se nega o problema, nada se pode fazer; admitido o problema, imediatamente surgirá a possibilidade de solução. E muito significativo o fato de que o primeiro dos "doze passos" dos Alcoólicos Anônimos é: "Nós admitimos que não tínhamos poder sobre o álcool — que a nossa vida tornara-se administrável."

Na verdade, há muita gente que vive bravateando que não tem culpa nem pecado e que não precisa de Cristo. Seria um grande erro tentar induzir, por meios artificiais, sentimentos de culpa em alguém assim. Mas se é verdade que pecado e culpa são um fator universal (como de fato o são), não podemos abandonar as pessoas sozinhas no seu falso paraíso de suposta inocência. Um médico seria absolutamente irresponsável se acatasse um autodiagnóstico impreciso de seu paciente. Assim, o nosso dever cristão é, por meio da oração e do ensino, levar as pessoas a aceitarem o verdadeiro diagnóstico de sua situação diante de Deus. Caso contrário, elas nunca darão uma resposta ao evangelho.

É este o princípio bem claro, se bem que nada agradável, em que se baseia Romanos 1.18—3.20. Antes de demonstrar que tanto judeus como gentios podem ter acesso à salvação (como ele diz em 1.16), Paulo precisa provar que tanto um quanto outro necessitam dessa salvação. O propósito desta passagem é, portanto, mostrar que "todos, judeus e não-judeus, estão debaixo do poder do pecado",[2] para que "todas as pessoas do mundo fiquem sujeitas ao castigo de Deus".[3] Ele não se limita a fazer uma acusação; apresenta evidências a fim de provar a nossa culpa e assegurar a nossa convicção. Todos os homens e todas as mulheres, *todos* (com a simples exceção de Jesus) são pecadores, culpados e indesculpáveis perante Deus. Eles já se encontram sob a ira divina. Já estão condenados. A questão é de uma solenidade grandiosa. Mas é justamente essa realidade escura e sombria que, dado o seu contraste, vai servir de pano de fundo para realçar a luz do evangelho em todo o seu esplendor, constituindo também a base indispensável para a evangelização do mundo.

Para demonstrar a universalidade do pecado do homem e da sua culpa, Paulo divide a raça humana em vários grupos específicos e passa a acusá-los, um a um. Em cada caso o procedimento é idêntico. Ele começa trazendo à memória de cada grupo o fato de conhecerem a Deus e sua bondade. A seguir, confronta-os com um fato constrangedor: eles não estão vivendo de acordo com essa consciência do conhecimento de Deus; pelo contrário, ignoram deliberadamente a Deus, contradizendo-o até, pelo fato de continuarem vivendo em impiedade. São, portanto, culpados, indesculpavelmente culpados, diante de Deus. Ninguém pode alegar inocência, já que ninguém pode alegar ignorância.

Primeiro (1.18-32) ele retrata a *sociedade gentílica depravada* em sua idolatria, imoralidade e comportamento antissocial.

Depois (2.1-16) dirige-se aos *críticos moralistas* (tanto gentios quanto judeus) que proclamam altos padrões éticos, aplicando-os a todo mundo, menos a si mesmos.

Em terceiro lugar (2.17—3.8), volta-se para os *judeus presunçosos* que se gabam do seu conhecimento da lei de Deus, mas não a obedecem.

Era quarto lugar (3.9-20), ele aborda *toda a raça humana* e conclui que todos nós somos culpados e indesculpáveis diante de Deus.

No decorrer dessa longa passagem, na qual o apóstolo vai construindo, gradativa e implacavelmente, a sua argumentação, ele nunca perde de vista as boas novas de Cristo. Na verdade, "a justiça de Deus" (que é, como nós vimos, a sua maneira justa de "justificar" o injusto) é o único contexto possível em que ele se atreveria a expor a miséria da iniqüidade humana. Em 1.17 ele afirmou que "no evangelho é revelada a justiça de Deus". Em 3.21 ele irá repetir essa colocação quase palavra por palavra: "Mas agora se manifestou uma justiça que provém de Deus...". É entre estas duas significativas afirmações da revelação da graciosa justiça de Deus que Paulo encaixa o terrível quadro em que ele expõe a iniqüidade humana (1.8—3.20).

4. Depravada sociedade gentílica! (1:18-32)

É importante entender a relação que existe entre esta seção *("A ira de Deus")* e a anterior *("O evangelho de Deus").* Nos versículos 16-20 o apóstolo desenvolve um argumento muito lógico, referindo-se, sucessivamente, ao poder de Deus (16), à justiça de Deus (17), à ira de Deus (18) e à glória de Deus na criação (19-20). Além disso, cada uma destas afirmações está ligada à anterior pela conjunção grega *gar* ou *dioti,* que significa "pois" ou "porque". A fim de entendermos melhor os estágios desse argumento, vamos entabular um diálogo com Paulo:

Paulo: *Não me envergonho do evangelho* (16a).
Nós: Por que não, Paulo?
Paulo: *Porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê* (16b).
Nós: Mas, como assim?
Paulo: Porque *a justiça de Deus* (isto é, a maneira como Deus justifica os pecadores) *se revela no evangelho* (17).
Nós: Mas, qual a necessidade disso?
Paulo: Porque *a ira de Deus é revelada do céu contra toda impiedade e injustiça dos homens que suprimem a verdade pela injustiça* (18).
Nós: Mas, Paulo, como é que as pessoas suprimiram a verdade?
Paulo: Porque *o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles ... Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus ... têm sido vistos claramente* (19-20).

Como se vê, quando se trata de falar em uma auto-revelação de Deus, pode-se fazê-lo de quatro maneiras (se bem que, no decorrer do argumento paulino, não se use consistentemente o vocabulário relativo à revelação). Por uma questão de clareza teológica, citarei essas revelações divinas em ordem inversa à que é apresentada no texto:

Primeiro, Deus revela sua glória *(seu eterno poder e sua natureza divina)* através de sua criação (19-20).
Segundo, ele revela sua ira contra o pecado daqueles que suprimem o conhecimento que têm a respeito do Criador (18).
Terceiro, ele revela sua justiça (ajusta forma pela qual Deus justifica os pecadores diante dele) no evangelho (17).
E, quarto, ele revela o seu poder nos crentes ao salvá-los (16).

Alguns estudiosos, após estudarem detalhadamente o quadro da degradação dos gentios, que veremos a seguir, sugerem que Paulo teria sido influenciado tanto pela

história da queda de Adão em Gênesis quanto pela crítica que, no livro da *Sabedoria,* o judaísmo faz à idolatria paga.

Segundo a professora Morna Hooker, Paulo está retratando "o pecado do homem em relação à sua verdadeira condição bíblica — a narrativa de Gênesis sobre a criação e a queda".[1] Há outros que defendem essa mesma opinião, e não é difícil achar paralelos que poderiam ser entendidos como indicações disso. Por exemplo: tal como Gênesis 1-3, Paulo refere-se *criação do mundo* (20) e à classificação de suas criaturas entre *aves, quadrúpedes e répteis* (23); ele faz uso do vocabulário de *glória* e "imagem" ou "semelhança" (23); faz alusão ao fato de o ser humano ter conhecimento de Deus (19, 21), à sua decisão de tornar-se *sábio* (23), à recusa de permanecer como criatura dependente (18, 21), à troca da *verdade* de Deus pela *mentira* de Satanás (25) e à consciência de que a rebelião resulta em *morte* (32; *cf.* 5.12ss.). Tudo isso, ao que parece, é uma clara evidência de que Paulo escreveu baseado em um fundo bíblico de criação e queda, embora não haja nenhuma prova de que ele estaria recontando intencionalmente a história de Adão.

O argumento é mais forte quanto à pretensa alusão do apóstolo ao livro apócrifo da Sabedoria. Especialmente no que se refere aos capítulos 13-14 desse livro, que se constituem em uma polêmica judaico-helenística contra a idolatria paga. Sanday e Headlam elaboraram uma tabela cujas colunas chamam atenção para o possível paralelo entre o livro da Sabedoria e a Epístola aos Romanos.[2] E na verdade os capítulos da Sabedoria contêm referências: à incapacidade do ser humano de conhecer a Jeus a partir de suas obras ("partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é");[3] ao pecado e aos enganos da idolatria ("chamavam deuses a obras de mãos humanas");[4] ao fato de que "o culto aos ídolos inomináveis é princípio, causa e fim de todo o mal",[5] o que inclui "inversão sexual", desordem e vários males sociais;[6] e à conclusão de que aqueles que deixam de encontrar a Deus nas obras divinas são imperdoáveis.[7] Mas essas similaridades são extraídas de um todo constituído de material inferior; além disso, não são suficientemente próximas uma da outra a ponto de sugerirem um empréstimo consciente. Parece mais provável que Paulo tenha se baseado na crítica dos profetas do Antigo Testamento contra a idolatria e não no livro da Sabedoria. Eu concordo com Godet quando diz que existe uma diferença imensa entre a "tímida e superficial explicação sobre a idolatria" que se encontra no livro da Sabedoria e a "profunda análise psicológica" de Paulo.[8]

Retornando agora ao texto de Paulo, somos confrontados pela sua declaração de que *a ira de Deus é revelada do céu contra toda impiedade ... dos homens* (18).

Sabe-se muito bem que, nos dias de hoje, a simples menção da ira de Deus provoca nas pessoas um certo embaraço, quando não incredulidade. Ora, argumentam elas, se Jesus, no Sermão do Monte, declarou que irar-se é o mesmo que matar,[9] e se Paulo identifica a ira como uma manifestação da nossa natureza humana e pecadora e, portanto, incompatível com a nossa nova vida em Cristo,[10] como se pode atribuir tal qualidade ao santíssimo Deus? De fato, a reflexão a respeito da ira de Deus levanta três perguntas básicas: qual é a sua natureza, a quem se refere e como ela se manifesta.

1. O que é a ira de Deus?

Se quisermos preservar o equilíbrio das Escrituras, ao definirmos a "cólera de Deus", precisamos evitar extremismos. Temos, por um lado, aqueles que não vêem diferença alguma entre a "indignação" divina e a pecaminosa raiva humana. No outro extremo encontram-se aqueles que sustentam que a simples idéia de "raiva" como um atributo ou atitude pessoal de Deus deve ser abandonada.

Embora exista de fato uma indignação justa, a raiva humana é, na maioria das vezes, bastante injusta. É uma emoção irracional e incontrolável, com uma boa dose de

vaidade, hostilidade, malícia e desejo de vingança. Já a ira de Deus, nem se precisaria dizer, é absolutamente livre de qualquer um desses ingredientes venenosos.

A intenção de eliminar a mínima noção que seja de que Deus possa irar-se, por ser este um sentimento totalmente indigno dele, normalmente é associada ao nome de C. H. Dodd, cujo comentário de Romanos foi publicado em 1932. Ele dizia que "Paulo nunca usa o verbo 'estar com raiva' quando Deus é o sujeito" (embora se diga freqüentemente que ele ama) e que o substantivo *orgê* (ira) é usado apenas três vezes na expressão "a ira de Deus", apesar de ser usado constantemente como "ira" ou "a ira", sem referência a Deus, "numa maneira curiosamente impessoal".[11] A conclusão de Dodd é que Paulo mantém o conceito "não para descrever uma atitude de Deus para com o homem, mas para descrever um processo inevitável de causa e efeito num universo moral".[12] A. T. Hanson elaborou esse ponto de vista em sua obra "A Ira do Cordeiro" *{The Wrath ofthe Lamb,* 1959), alegando que a ira de Deus é "inteiramente impessoal"[13] e que é "o processo inevitável pelo qual o pecado mostra os seus efeitos na história".[14]

Mas o argumento baseado na ausência comparativa da expressão "a ira de Deus" em favor de "ira" ou "a ira" é fraco. Afinal, Paulo trata a graça de modo similar. No final de Romanos 5, ele escreve tanto sobre "a graça de Deus" (15), como sobre "a graça", a qual ele, no entanto, personifica, declarando que ela "transbordou" (20) e "reinou"(21) e apresentando-a como o mais pessoal dos atributos de Deus. Se, portanto, "graça" é Deus agindo graciosamente, então "ira" deve ser Deus reagindo contra o pecado. Trata-se da sua "profunda aversão pessoal" contra o mal.[15]

A ira de Deus é, pois, quase que totalmente diferente da raiva humana. Não significa que Deus perca a calma e se enfureça, tornando-se perverso, mau ou vingativo. No conflito moral, o contrário de "ira" não é "amor", mas "neutralidade".[16] E Deus não é neutro. Pelo contrário, a sua ira é uma hostilidade santa contra o mal, é a manifestação da sua recusa em suportá-lo ou entrar em acordo com ele, é o seu justo julgamento contra o mal.

2. Contra o que se revela a ira de Deus?

Em geral, a ira de Deus só se volta contra o mal. Nós nos zangamos quando nosso orgulho é ferido; na ira de Deus, porém, não existe nenhum ressentimento pessoal. Nada a provoca, exceto o pecado — e este sempre o faz.

Paulo é mais específico ao dizer que a ira de Deus se revela *contra toda impiedade (asebeia) e injustiça (adikia) dos homens que suprimem a verdade pela injustiça* (18). De acordo com J. B. Lightfoot, *asebeia* é "contra Deus" e *adikia* é "contra os homens". Mais adiante, ele diz que "o primeiro precede e resulta no segundo: testemunhem o ensino deste capítulo".[17] A Escritura ensina claramente que a essência do pecado é a impiedade, a ausência de Deus. É a tentativa de livrar-se de Deus e, já que isso é impossível, a decisão de viver como se isso tivesse acontecido. "Não há temor de Deus diante de seus olhos" (3.18). A recíproca também é verdadeira: a essência da bondade é a piedade, ou seja, a presença de Deus. E amá-lo com todo o nosso ser e obedecer-lhe com alegria.

Mas a ira de Deus se volta, não contra a "impiedade e injustiça" *in vácuo,* mas contra a impiedade e a injustiça daqueles *que suprimem a verdade pela injustiça {adikia* de novo). O problema não está só no fato de cometerem o mal, embora conheçam a verdade, mas sim em terem tomado uma decisão *a priori* de viver para si mesmos, em vez de para Deus e para os outros. Portanto, eles suprimem deliberadamente qualquer verdade que desafie o seu egocentrismo.

E que "verdade" é essa que Paulo tem em mente? A resposta está nos versículos 19-20: trata-se daquele conhecimento de Deus que nos é acessível através da ordem natural.

E, no entanto, o *que de Deus se pode conhecer* (e quão limitado é o que se pode fazer conhecido a criaturas finitas e caídas como nós!) *é manifesto,* ou aberto, a nós. E a razão pela qual isso é manifesto é que Deus tomou a iniciativa e nos *manifestou.* Como? Vejamos o versículo 20: *Pois desde a criação os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina* (os quais, juntos, constituem um pouco da sua "glória", 23), *têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas.* Em outras palavras, o Deus que em si mesmo é invisível e a quem não se pode conhecer fez-se visível, dando-se a conhecer através de suas obras. A criação é uma manifestação visível do Deus invisível, uma manifestação compreensível do Deus que, de outra forma, permaneceria eternamente desconhecido. Assim como o artista se revela naquilo que ele desenha, pinta ou esculpe, assim o Divino Artista se revelou através da sua criação.

Essa verdade sobre a revelação na criação é um tema comum nas Escrituras. "Os céus proclamam a glória de Deus" e "toda a terra está cheia de sua glória".[18] O mesmo Jó que confessou que antes conhecia a Deus "só de ouvir", no final afirma que, através da ingenuidade da ordem natural, seus olhos o viram.[19] Pois, como anunciou Paulo à sua audiência paga em Listra, o Deus vivo que fez todas as coisas "não ficou sem testemunho: demonstrou sua bondade dando-lhes chuva do céu e colheitas no tempo certo, dando-lhes comida com fartura e corações cheios de alegria".[20]

Já que Romanos 1.19-20 é, no Novo Testamento, uma das principais passagens que tratam da "revelação geral" de Deus, talvez seja melhor explicar brevemente em que a revelação "geral" difere da revelação "especial". A auto-revelação de Deus através "das coisas criadas" tem quatro características básicas. Primeiro, ela é "universal" ou "geral" porque se destina a todo inundo e em todos os lugares. Nisso ela se opõe à "especial", que é dada a pessoas específicas em lugares específicos, através de Cristo e dos autores bíblicos. Em segundo lugar, ela é "natural" porque se deu através da ordem natural. Nisso ela se opõe à "sobrenatural", que envolve a encarnação do Filho e a inspiração das Escrituras. Em terceiro lugar, ela é "contínua", pois vem desde a criação do mundo e continua dia após dia, noite após noite,[21] ao contrário da "final", que é completa em Cristo e nas Escrituras. E, finalmente, ela é "criacional", revelando a glória de Deus através da criação, no que se opõe à revelação "salvadora", que manifesta a graça de Deus em Cristo.

Mesmo no século vinte, a convicção de que Deus se revela através do universo criado ainda é significativa para nós. Embora os cinco assim chamados "argumentos clássicos" para a existência de Deus, formulados no século XIII por Tomás de Aquino em sua obra *Summa,* não estejam mais em moda, os cristãos continuam acreditando que, à medida que os cientistas fazem suas investigações, o poder, a capacidade e a bondade de Deus vão sendo revelados na beleza e no equilíbrio, na complexidade e inteligibilidade do universo.

Vejamos um exemplo. Depois que os satélites detectaram as dores de parto do universo e a descoberta foi anunciada à American Physical Society (Sociedade Americana de Física), em abril de 1992, um leitor anônimo escreveu para *The Guardian* dizendo: "Diante de descoberta tão reveladora, o que nos resta fazer, a não ser ajoelhar-nos em total humildade e agradecer a Deus — ou ao Big Bang, ou aos dois — por haver planejado com tanta habilidade para que essa parte ínfima do universo chamada Terra fosse presenteada com essa coisa chamada Ar?" No outro extremo da escala métrica, um cirurgião me escreveu, alguns anos atrás: "Quando contemplo um pouquinho do que se passa numa simples célula, sou tomado da mesma admiração e humildade que ao contemplar o céu numa noite estrelada. A forma como as complexas atividades da célula concorrem coordenadamente para um propósito comum atinge a parte científica do meu ser, constituindo-se na melhor prova de um Propósito Supremo." Antropólogos também

testificam que existe no ser humano, no mundo inteiro, um senso moral tal que, embora a consciência seja, evidentemente, de alguma forma condicionada à cultura, mesmo assim ela ainda testifica a todos, em todo lugar, que existe uma diferença entre o certo e o errado, e que o mal precisa ser punido (32).

Paulo termina a sua colocação com as palavras: *de forma que tais homens são indesculpáveis* (20). Isso mostra que o que ele está defendendo é a "revelação natural", e não a "teologia (ou religião) natural". Esta última expressa a crença de que é possível aos seres humanos conhecer a Deus através da natureza e que, sendo a natureza um caminho para Deus, ela se constitui numa alternativa para Cristo. Há quem baseie essa crença em Romanos 1, especialmente na expressão *tendo conhecido a Deus* (21) e na afirmação de que eles possuíam *o conhecimento de Deus* (28). Mas é importante lembrar que existem etapas no conhecimento de Deus e que essas frases de maneira alguma podem referir-se ao conhecimento... de Deus, que é usufruído por aqueles que foram reconciliados com ele através de Cristo. Pois o que Paulo alega aqui é que, através da revelação geral, as pessoas podem vir a conhecer o poder de Deus, sua divindade e sua glória (não a sua graça salvadora através de Cristo). E 'que essa sabedoria é suficiente, não para salvá-los, mas para condená-los, já que eles não vivem de acordo com ela. Ao invés disso, eles *suprimem a verdade pela injustiça* (18), *de forma que são indesculpáveis* (20). É contra a rebelião intencional do ser humano que a ira de Deus se revela.

3. Como se revela a ira de Deus?

A primeira resposta a essa pergunta é que a ira de Deus será revelada no futuro, no fim dos tempos, no juízo final. Existe algo chamado de "a ira que há de vir",[22] e Paulo chama o dia do juízo de "o dia da ira ... de Deus"[23]. Em segundo lugar, há uma face da ira de Deus que se revela hoje através da administração pública da justiça e sobre a qual Paulo irá tratar posteriormente nesta carta (13.4). Mas não é isso que ele tem em mente no momento.

Em terceiro lugar, existe outro tipo de revelação da ira de Deus, ao qual o apóstolo dedicará o resto de Romanos 1. Ela *é revelada* (agora, no presente) *do céu* (v. 18). E ele passa a explicá-la repetindo três vezes o terrível refrão *Deus os entregou* (24, 26, 28). Quando ouvimos falar da ira de Deus, nós geralmente pensamos em "relâmpagos caindo do céu, cataclismos terrestres e majestade flamejante". A sua ira, contudo, se manifesta ''silenciosa e invisivelmente", entregando pecadores a si mesmos.[24] (como escreve John Ziesler, ela "opera, não pela intervenção de Deus, mas justamente pela sua ação-intervenção, deixando homens e mulheres seguirem o seu próprio caminho".[25] Deus abandona pecadores obstinados ao seu egocentrismo propositadamente alimentado,[26] e o processo resultante da degeneração

a. Versículos 22-24

Ao invés de se deixarem levar por esse conhecimento à adoração a Deus, eles *não o glorificaram como Deus, nem lhe renderam graças.* Em vez disso, *tornaram-se fúteis e os seus corações insensatos se obscureceram* (22). Essa futilidade, escuridão e ignorância se manifestaram em sua idolatria e na "troca" absurda que a idolatria deles gerou: *trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, bem como de pássaros, quadrúpedes e répteis* (23).[29] O que Paulo viu claramente, escreve C. H. Dodd, é que a filosofia grega "abraçava facilmente as formas mais grosseiras de superstição e imoralidade. E foi o que aconteceu, da mesma maneira que se constitui uma grave acusação contra a sublime filosofia do hinduísmo o fato de que ela não faz nenhum protes-

to efetivo contra as práticas mais degradantes da religiosidade popular na índia hoje".[3"] Só que a idolatria cultural ocidental não é nada melhor. Trocar a adoração ao Deus vivo pelas obsessões modernas por dinheiro, fama e poder é tão tolo e reprovável quanto o que fazem essas filosofias.

A punição de Deus para a idolatria do povo foi entregar cada um à *impureza sexual, segundo os desejos pecaminosos dos seus próprios corações.* E a história do mundo confirma que a tendência da idolatria é acabar em imoralidade. Uma falsa imagem de Deus leva a um falso conceito quanto ao sexo. Paulo não nos diz que tipo de imoralidade ele tinha em mente, mas explicita que ela envolvia *a degradação dos seus corpos entre si* (24). E ele está certo. O sexo ilícito leva à degradação das pessoas como seres humanos; o sexo no casamento, segundo o propósito de Deus, enobrece a nossa condição de humanos.

b. Versículos 25-27

Aqui se menciona outra "troca", não a troca da glória de Deus por imagens (23), mas a troca da *verdade de Deus pela mentira* — ou melhor, "a" mentira, a maior de todas as mentiras. Pois é isso que a falsidade da idolatria é, já que implica em transferir nosso louvor para *a criatura* em lugar do *Criador,* o qual Paulo, explodindo numa súbita doxologia, declara merecedor de adoração eterna: *que é bendito para sempre* (25).

Dessa vez *Deus os entregou a paixões vergonhosas,* o que Paulo especifica como sendo práticas de lesbianismo (26) e relações de homossexualismo masculino (27). Nos dois casos ele descreve as pessoas envolvidas como culpadas de uma terceira "troca": *Até suas mulheres trocaram suas relações sexuais naturais por outras contrárias à natureza* (26), enquanto *os homens também abandonaram as relações naturais com as mulheres e se inflamaram de paixão uns pelos outros* (27a). Duas vezes ele usa o *adjetivophysikos* ("natural") e uma vez a expressão *para physin* ("contrário à natureza" ou "não natural"). *Começaram a cometer atos indecentes, homens com homens, e receberam em si mesmos o castigo merecido pela sua perversão* (27b). Paulo não especifica qual é essa punição, mas só que eles a receberam "em si mesmos".

Os versículos 26-27 são um texto crucial no debate contemporâneo sobre a homossexualidade. A interpretação tradicional, de que eles descrevem e condenam todo comportamento homossexual, vem sendo contestada pelos movimentos *gays.* São três os argumentos levantados. Primeiro, dizem que a passagem é irrelevante, considerando-se que o seu propósito não é, nem ensinar ética sexual, nem denunciar o vício, mas sim retratar a maneira como se manifesta a ira de Deus. Isso é verdade. Mas se uma certa conduta sexual é vista como conseqüência da ira de Deus, então é porque ela é desagradável a ele. Em segundo lugar, "tudo indica que Paulo estaria pensando somente na pederastia" já que "não havia outra forma de manifestação homossexual masculina no mundo greco-romano", e que ele estaria se opondo a ela por causa da humilhação e exploração vivenciadas pelos jovens envolvidos.[31] Tudo que se pode dizer em resposta a essa proposta é que o texto não contém a mínima indicação que a comprove.

Em terceiro lugar, questiona-se o que Paulo quis dizer por "natureza". Muitos homossexuais alegam que as suas relações não podem ser descritas como "contrárias à natureza", já que elas lhes são perfeitamente naturais. John Boswell, por exemplo, escreve que "as pessoas que Paulo condena são declaradamente não-homossexuais: o que ele condena são atos homossexuais cometidos por pessoas aparentemente heterossexuais"; daí a afirmação de que eles "abandonaram" as relações naturais e as "trocaram" por outras contrárias à natureza (26-27).[32] Essa interpretação, no entanto, é refutada por Richard Hays em uma exegese completa de Romanos 1. Ele apresenta amplas provas contemporâneas de

que a oposição de "natural" *(kata physin)* a "contrário à natureza" *(paraphysin)* era "usada com muita freqüência ... como uma maneira de estabelecer distinção entre comportamento heterossexual e homossexual".[33] Além do mais, a diferenciação entre orientação sexual e prática sexual é um conceito moderno; "insinuar que a intenção de Paulo seja condenar atos homossexuais somente quando cometidos por pessoas que são, por natureza, heterossexuais é introduzir uma distinção completamente estranha ao mundo de idéias de Paulo",[34] — ou seja, um verdadeiro anacronismo.

Portanto, não temos o direito de interpretar o substantivo "natureza" como "minha" natureza, ou o adjetivo "natural" como "o que me parece natural". Pelo contrário, *physis* ("natural") significa a ordem criada de Deus. Agir "contra a natureza" significa violar a ordem que Deus estabeleceu, enquanto agir "de acordo com a natureza" significa comportar-se "de acordo com a intenção do Criador.[35] Além do mais, "a intenção do Criador" significa sua intenção original. Gênesis deixa claro qual era essa intenção, e Jesus o confirma: "... no princípio, o Criador 'os fez homem e mulher' e disse: 'Por esta razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne'. Assim, eles já não são dois, mas sim uma só carne." Então Jesus acrescentou o seu endosso, bem como a sua dedução pessoal: "Portanto, o que Deus uniu, ninguém o separe."[36]. Em outras palavras, ao criar a humanidade, Deus criou macho e fêmea; Deus instituiu o casamento como uma união heterossexual; e o que Deus uniu, nós não temos o direito de separar. Essa ação tríplice de Deus estabelece que o único contexto no qual ele espera que haja a experiência de "uma só carne" é na monogamia heterossexual; e que uma parceria homossexual (não importa quão amorosa e comprometida se alegue que ela seja) é "contrária à natureza" e nunca pode ser vista como uma alternativa legítima ao casamento.

c. Versículos 28-32

A afirmação de Paulo no início do verso 28 inclui, agora, um jogo de palavras entre *ouk edokimasan* ("eles acharam que não valia a pena") *eadokimon noun* ("uma mente depravada"). Isso não é fácil de traduzir do grego. Poder-se-ia dizer que "já que eles achavam que não valia a pena permanecer com a sabedoria de Deus, ele os entregou a uma disposição mental reprovável".

E, dessa vez, a sua *mente depravada* os conduziu, não à imoralidade, mas *a. praticarem o que não deviam* (28), evidenciado em uma inúmera variedade de práticas anti-sociais, as quais, juntas, descrevem a derrocada da comunidade humana, na medida em que os padrões desaparecem e a sociedade se desintegra. Paulo apresenta uma relação de vinte e um vícios. Listas assim não eram incomuns naqueles dias, na literatura estóica, judaica e cristã primitiva. Todos os comentaristas parecem concordar que é uma lista que resiste a qualquer classificação mais esmerada. Ela começa com quatro pecados generalizados dos quais essas pessoas *tornaram-se cheias,* a saber, *toda sorte de injustiça, maldade, ganância e depravação.* Depois vêm outros cinco pecados dos quais eles estão *cheios* e que retratam, todos eles, relacionamentos humanos rompidos: *inveja, homicídio, rivalidades, engano e malícia* (29). A seguir vem um par isolado, que parece referir-se a calúnia e difamação — *bisbilhoteiros, caluniadores* (que a BLH traduz como "difamam e falam mal uns dos outros" e o *NTV,* "amargura e mexericos"). Seguem-se outros quatro que parecem retratar formas de orgulho diferentes e extremas: *inimigos de Deus, insolentes, arrogantes* e *presunçosos.* Agora vem outro par independente de palavras que denotam pessoas que são "criativas" em relação ao mal e rebeldes em relação aos pais: *inventam maneiras de praticar o mal; desobedecem a seus pais* (30). E a lista termina com quatro negativas: *insensatos, desleais, sem amor pela família, implacáveis* (ou, como diz a BLH, "são imorais, não cumprem a palavra, não têm amor por ninguém e não têm pena dos outros", 31).

O versículo 32 é um resumo conclusivo a respeito da perversidade humana que Paulo vem descrevendo. Primeiro se diz que eles *conhecem.* Mais uma vez ele começa falando do conhecimento que têm aqueles que ele está retratando. O que eles conhecem, agora, não é a verdade de Deus, mas *o justo decreto de Deus, de que as pessoas que praticam tais coisas merecem a morte.* Conforme o apóstolo escreverá adiante, "o salário do pecado é a morte" (6.23). E eles sabem disso. A sua consciência os condena.

Em segundo lugar, eles, apesar de tudo, descartam esse conhecimento. Eles *não somente continuam a praticar (tais coisas,* que eles sabem que resultam em morte), *mas* (o que é pior) *também aprovam aqueles que as* praticam, fazendo aquilo que Deus expressamente desaprovou.

Chegamos, assim, ao final do retrato pintado por Paulo sobre a depravação dessa sociedade gentílica. A sua essência está na antítese entre aquilo que as pessoas sabem e o que elas fazem. A ira de Deus volta-se especialmente contra aqueles que deliberadamente suprimem a verdade por amor à maldade. "Por mais deprimente que seja o quadro aqui descrito", escreve Charles Hodge, "ainda não é tão deprimente quanto o apresentado pelos mais distintos autores gregos e latinos, com referência aos seus próprios compatriotas."[37] Paulo não estava exagerando.

5. Críticos e moralistas! (2.1-16)

Nem todos os gentios preferiam a escuridão à luz, assim como nem todos se tornaram idolatras e foram entregues por Deus a uma conduta sexual e social reprovável. Existiam outros, conforme ressalta F. F. Bruce:

Nós sabemos que havia um outro lado do mundo pagão do primeiro século, além daquele retratado por Paulo nos parágrafos precedentes. Que dizer de um homem como o ilustre contemporâneo de Paulo, Sêneca, o estóico moralista, tutor de Nero? Sêneca poderia ter dito, ao ouvir a acusação de Paulo: "Sim, isso é perfeitamente verdade, se se falar nas grandes massas da humanidade, e eu concordo com o seu julgamento sobre eles — mas é claro que existem outros, como eu mesmo, que deploram essas tendências tanto quanto você o faz."

Bruce continua:

Ele [Sêneca] não só exaltou as grandes virtudes morais. Ele também denunciou a hipocrisia, pregou a igualdade de todos os seres humanos, reconhecia o caráter corrosivo do mal ... Praticava e insistia na auto-avaliação diária, ridicularizava a idolatria vulgar, assumiu o papel de guia moral...[2]

Portanto, é provável que Paulo tenha em mente tais gentios ao elaborar os versículos 1-16. E está, evidentemente, pensando também nos judeus, já que duas vezes ele usa a expressão "primeiro para o judeu, depois para o grego" (9, 10). Pode até ser que os judeus sejam o seu "alvo oculto" o tempo todo,[3] e que, ao começar em termos mais gerais, ele o faça somente com o intuito de ganhar o endosso deles para a sua condenação, antes de virar a mesa contra eles. Mas essa ênfase básica se faz muito clara quando ele se volta do mundo da imoralidade desavergonhada (1.18-32) para o mundo da moralidade auto-consciente. A pessoa a quem ele se dirige agora já não é mais simplesmente "ó homem", mas "ó homem, que condenas" (versículos 1 e 3, ARA), isto é: "O ser humano, crítico e moralista!" Ele parece estar confrontando todo ser humano (seja judeu, seja gentio) que é moralista, que se acha no direito de estabelecer juízos morais e condenar os outros. Isto se torna mais

claro se compararmos as pessoas visualizadas em 1.32 e 2.1-3. As similaridades são evidentes. Os dois grupos têm algum conhecimento de Deus como criador (1.20) ou juiz (1.32; 2.2) e ambos contradizem, com o seu comportamento, o conhecimento que possuem; eles "fazem tais coisas", conforme Paulo descreve (1.32; 2.2). Qual, então, é a diferença entre eles? É que os do primeiro grupo fazem coisas que sabem que estão erradas *e aprovam* outros que as fazem (1.32), atitude que pelo menos é coerente; já os do segundo grupo fazem coisas que sabem ser erradas e *condenam* os outros que agem da mesma forma, o que é uma atitude hipócrita. Os primeiros se dissociam completamente do justo decreto de Deus, tanto em relação a eles quanto aos outros, enquanto os do segundo grupo deliberadamente se identificam com o decreto divino, arrogando-se o direito de juízes, somente para descobrirem depois que estão sendo julgados por terem feito as mesmas coisas.

Assim, o tema fundamental desta passagem é o juízo de Deus sobre quem se constitui juiz dos outros. O seu juízo é inevitável (1-4), justo (5-11) e imparcial (12-16).

1. O juízo de Deus é inevitável (1-4)

Paulo põe à mostra, nestes versículos, uma estranha fraqueza humana: a tendência que temos de criticar todo mundo, à exceção de nós mesmos. Nós geralmente somos tão intransigentes ao julgar os outros quanto condescendentes em relação às nossas próprias falhas. Ficamos profundamente indignados ("E com toda razão!", ainda enfatizamos) diante da conduta desprezível dos outros, enquanto o mesmo comportamento não parece ser *tão sério assim* quando se trata de nós. Chegamos a experimentar um prazer vicário em condenar nos outros as mesmas falhas que perdoamos em nós mesmos! Freud chama essa ginástica moral de "projeção"; Paulo, entretanto, já a descrevera vários séculos antes do famoso psicanalista. De semelhante modo, Thomas Hobbes, filósofo político do século XVII, referia-se a pessoas que "se forçam a valorizar a si mesmas observando as imperfeições dos outros".[4] Essa estratégia nos permite reter, simultaneamente, o nosso pecado e a nossa auto-estima. É um arranjo conveniente, mas que não deixa de ser, ao mesmo tempo, enganoso e doentio.

Além do mais, Paulo argumenta, agindo dessa forma nós nos expomos ao juízo de Deus e acabamos ficando sem desculpa nem saída. Pois se a nossa capacidade crítica é tão desenvolvida, a ponto de nos tornarmos especialistas em avaliar a moral dos outros, nós dificilmente poderemos alegar ignorância em assuntos morais quando se tratar de nós mesmos. Pelo contrário, ao julgar os outros estamos nos condenando, pois, como diz Paulo: *você que julga os outros ... está condenando a si mesmo naquilo em que julga, visto que você que julga, pratica as mesmas coisas* (1). Pois nós *sabemos* perfeitamente *que o juízo de Deus contra os que praticam tais coisas é conforme a verdade* (2). Como, então, podemos supor (nós que, sendo meros seres humanos, fazemos o papel de Deus e julgamos os outros por fazerem aquilo que nós mesmos fazemos) que poderemos *escapar do juízo de Deus* (3)? Com isso não se está dizendo que devemos deixar de usar nossas faculdades críticas, nem abrir mão de qualquer possibilidade de crítica ou reprovação aos outros, por ser isso ilegítimo; é, antes, uma proibição contra nos arvorarmos para julgar e condenar outras pessoas (o que, como seres humanos, não temos o mínimo direito de fazer), especialmente quando deixamos de condenar a nós mesmos. E isso que se chama de hipocrisia de duas medidas: um alto padrão para os outros e um comodamente baixo para nós.

Às vezes, numa inútil tentativa de escapar do inescapável — *o juízo de Deus* —, nós nos refugiamos em algum argumento teológico. Pois a verdade é que a teologia pode ser utilizada tanto para o bem como para o mal. Então nós apelamos para o caráter de Deus,

especialmente para as *riquezas da sua bondade, tolerância e paciência* (4a). Alegamos que ele é bom e demasiado longânimo para castigar quem quer que seja e que, portanto, podemos pecar e permanecer impunes. Nós até distorcemos as Escrituras, usando-as em nosso favor, citando passagens como "O Deus Eterno é bondoso e misericordioso; é paciente e muito amoroso".[5] Mas esse tipo de teologismo manipulador é uma atitude que denota *desprezo* e não honra a Deus. Isso não é fé, é presunção. Porque *a bondade de Deus* é que nos *leva ao arrependimento* (4b). Esse é o seu objetivo. Ela existe para nos proporcionar um espaço no qual possamos nos arrepender, não para dar-nos uma desculpa para pecarmos.[6]

2. O juízo de Deus é justo (5-11)

Contar com a bondade e a paciência de Deus, como se o seu propósito fosse encorajar a permissividade e não a penitência, é um evidente sinal de *teimosia* e de um *coração que não se arrepende* (5a). Tal obtusidade só pode ter um fim. Significa que estamos *acumulando* alguma coisa para nós. Não algum tesouro precioso (que é o que normalmente significaria o verbo *thêsaurizõ),* mas sim a terrível experiência da *ira* divina para o *dia da ira de Deus, quando se revelará o seu justo julgamento* (5). Muito longe de escaparmos do juízo de Deus (3), na verdade o estaremos atraindo sobre nós.

Paulo agora amplia seus horizontes, baseado na expressão o *seu* [de Deus] *justo julgamento* (5b). Ele começa por afirmar o princípio inflexível no qual se baseia esta expressão. A NVI, muito acertadamente, coloca-a entre aspas, já que é uma citação das Escrituras do Antigo Testamento, e diz que Deus "retribuirá a cada um conforme o seu procedimento" (6). A citação vem, provavelmente, do Salmo 62.12, embora Provérbios 24.12 nos diga a mesmo coisa em forma de pergunta. Ocorre também nas profecias de Oséias e Jeremias[7] e é às vezes elaborada na vivida expressão: "Eu farei cair sobre suas próprias cabeças o que eles fizeram"[8]. O próprio Jesus repetiu essa citação,[9] como também Paulo;[10] e ela é um tema constante no livro do Apocalipse.[11] É o princípio da justa retribuição, em que se fundamenta a justiça.

Certos cristãos, entretanto, ficam logo indignados. Será que o apóstolo perdeu a razão? Como é que ele começa dizendo que a salvação é somente pela fé (por exemplo, 1.16ss.), para depois destruir o seu próprio evangelho, dizendo que, no final das contas, a salvação é mesmo por obras? Mas Paulo não está se contradizendo. O que ele está afirmando é que, embora a justificação seja de fato pela fé, o julgamento será de acordo com as obras. A explicação para isso não é difícil de encontrar. É que o dia do juízo será um acontecimento público. Terá como propósito muito maior anunciar e justificar o juízo de Deus, e não determiná-lo. O julgamento divino, que é um processo de peneira e separação, vem se dando em secreto o tempo todo, na medida em que as pessoas vão se posicionando contra ou a favor de Cristo; no dia final, porém, os seus resultados se tornarão públicos. *O dia da ira de Deus* será também o tempo em que *se revelará o seu justo julgamento* (5b).Esse evento público, no qual um veredito público e uma sentença pública serão pronunciados, irá exigir provas públicas e comprováveis para sustentá-los. E a única prova pública disponível serão as nossas obras, aquilo que nós realizamos e que os outros nos viram fazer. A presença ou ausência da fé salvadora em nossos corações evidencia-se pela presença ou ausência de boas obras de amor em nossas vidas. Os apóstolos Paulo e Tiago ensinam a mesma verdade, que a fé autêntica e salvadora resulta invariavelmente em boas obras e que, se tal não acontece, ela é falsa, ou mesmo morta. "Eu, com as minhas obras te mostrarei a minha fé", escreveu Tiago,[12] ao que Paulo ecoa: "a fé ... atua pelo amor".[13]Os versículos 7-10 complementam o versículo 6, ou seja, o princípio de que o justo juízo de Deus será baseado naquilo que nós fizemos. Agora as alternativas nos são

apresentadas em dois paralelos cuidadosamente elaborados, que têm a ver com o nosso objetivo (o que nós procuramos), as nossas obras (o que fazemos) e o nosso fim (para onde vamos). Os dois destinos finais da humanidade são chamados de *vida eterna* (7), a qual Jesus definiu como conhecer a ele e conhecer ao Pai,[14] e *ira e indignação* (8), o impressionante derramamento do juízo de Deus. E essa separação será feita com base em uma combinação entre aquilo que nós procuramos (nosso objetivo supremo na vida) e o que nós fazemos (nossos gestos de serviço, tanto a nós mesmos como aos outros). É algo muito parecido com o que Jesus ensinou no Sermão do Monte, no qual ele delineou as alternativas para a ambição humana (buscar nosso bem material ou buscar o reino de Deus)[15] e as alternativas para as atividades humanas (praticar ou não praticar os seus ensinos).[16]Retornando a Paulo, este afirma que por um lado existem aqueles que *buscam glória* (a manifestação do próprio Deus), *honra* (a aprovação de Deus) *e imortalidade* (a infinita alegria de sua presença) e, além disso, buscam tais bênçãos, cujo foco central é o próprio Deus, *persistindo em fazer o bem* (7). Isto é, eles perseveram nesse caminho, pois a perseverança é a marca distintiva do verdadeiro crente.[17] Por outro lado, existem aqueles a quem Paulo se refere com um simples epíteto, aliás depreciativo: *egoístas* (8a). O termo *eritheia* foi utilizado por Aristóteles para descrever "uma utilização egoísta do ofício político por meios ilícitos"; aqui, portanto, provavelmente significa "egoísmo, ambições egoístas" (BAGD). E tem mais: aqueles que têm orgulho de si mesmos e só alimentam objetivos egoístas inevitavelmente *rejeitam a verdade e seguem a injustiça* (8b). Com efeito, eles "suprimem a verdade pela injustiça" (1.18). Ambas as expressões estabelecem que o culpado pela rejeição da verdade é *adikia* ("mal" ou "maldade", em ambas traduzido por "injustiça"). Resumindo: aqueles que buscam a Deus e perseveram na bondade receberão a vida eterna, enquanto aqueles que são egoístas e seguem o mal experimentarão a ira de Deus. Nos versículos 9-10 Paulo reafirma solenemente as mesmas alternativas, mas com três diferenças. Primeiro, ele simplifica as duas categorias de pessoas, dividindo-as entre *todo ser humano que pratica o mal* (9) e *todo o que pratica o bem* (10). Jesus fez exatamente a mesma divisão entre "os que fizeram o bem" e "os que fizeram o mal".[18] Depois Paulo elabora os dois destinos. Para os primeiros, diz ele, *haverá tributação e angústia* (9), enfatizando a situação de desespero; e, para os outros, haverá *glória, honra e paz* (10a), retomando a "glória" e a "honra" que, no versículo 7, descrevem parte do objetivo dos que crêem, e acrescentando "paz", palavra que abrange relacionamentos reconciliados com Deus e com os outros. Em terceiro lugar, o apóstolo faz um acréscimo às duas sentenças: *primeiro para o judeu, depois para o grego* (9-10), afirmando a prioridade do judeu, tanto no juízo quanto na salvação, e depois declarando a absoluta imparcialidade de Deus: *Pois em Deus não há parcialidade* (11).

3. O juízo de Deus é imparcial (12-16)

O fato de que o julgamento de Deus será justo (de acordo com o que fizemos, 6-8) e imparcial (entre judeus e gentios, sem favoritismo, 9-11) é desenvolvido por Paulo agora em relação com a lei mosaica, mencionada aqui pela primeira vez e que terá um papel proeminente no resto da carta.

Judeus e gentios parecem diferir fundamentalmente um do outro no fato de que os judeus *ouvem a lei* (13), possuindo-a e ouvindo a sua leitura na sinagoga todo sábado, enquanto os gentios *não têm a lei* (14). Esta não lhes foi revelada nem foi dada a eles. No entanto, insiste Paulo, pode ser que haja exagero nessa diferenciação. Afinal, não existe entre eles qualquer distinção fundamental no que diz respeito ao conhecimento moral que possuem (já que *as exigências da lei estão gravadas* em todos os *corações* humanos, 15), ou ao

pecado que eles cometeram (desobedecendo a lei que conheciam), ou à culpa em que incorreram, ou ao julgamento que receberão.

O versículo 12 coloca judeus e gentios na mesma categoria de pecado e morte. Paulo faz duas colocações paralelas, ambas começando com as palavras *todo aquele que pecar.* O verbo, no entanto, está no tempo aoristo e sua tradução deveria ser "todos os que pecaram" *(hênarton),* como se lê na tradução de Almeida. Paulo está resumindo a vida de pecado deles sob a perspectiva do dia final. O argumento que ele apresenta é que todos os que pecaram *perecerão* ou *serão julgados,* indiferentemente de serem judeus ou gentios, isto é, quer tenham a lei mosaica, quer não. Todos os que pecaram *sem lei* (gentios), *sem lei também perecerão* (12a). Eles não serão julgados por um padrão que não conheceram. Perecerão em virtude do seu pecado, não por ignorarem a lei. De semelhante modo, todo aquele que pecar *sob a lei* (os judeus), *pela lei será julgado* (12b). Eles também serão julgados por um padrão que conhecem. Não haverá dois pesos e duas medidas: Deus será absolutamente justo em seu julgamento. Se pecou conhecendo a lei, ou se pecou ignorando a lei, o julgamento será de acordo com o pecado de cada um. "A base do julgamento são as suas obras; a regra do julgamento é o seu conhecimento"[19] e se eles viveram de acordo com tal conhecimento. *Porque não são os que ouvem a lei que são justos aos olhos de Deus; mas os que obedecem à lei, estes serão declarados justos* (13). Esta é naturalmente uma afirmação teórica ou hipotética, já que nenhum ser humano chegou a cumprir totalmente a lei *(cf.* 3.20). Portanto não existe nenhuma possibilidade de salvação por esse caminho. Mas Paulo está escrevendo sobre o julgamento e não sobre a salvação. Ele está enfatizando que a própria lei não dava aos judeus garantia de imunidade no julgamento, como eles pensavam, pois importante não era ter a lei, mas obedecê-la.

Agora o mesmo princípio de julgamento de acordo com o conhecimento e o desempenho de cada um é aplicado, de forma mais completa, aos gentios. Dois fatos complementares a respeito dos gentios são auto-evidentes. O primeiro é que eles *não têm a lei (se.* de Moisés). Isso é afirmado duas vezes no versículo 14. Em termos de vida exterior, eles não a possuem. No íntimo, porém, têm algum conhecimento dos seus padrões — este é o segundo fato. Paulo refere-se a *gentios que não têm a lei* e que, no entanto, *praticam naturalmente,* instintivamente, *o que a lei ordena* (14b). O que ele está fazendo não é uma declaração universal a respeito dos gentios, mas simplesmente dizendo que às vezes alguns gentios fazem uma parte do que a lei requer. Este é um fato observável e comprovável, que os antropólogos vêem e comprovam em qualquer lugar que seja.

Nem todos os seres humanos são bandidos, vilões, ladrões, adúlteros e assassinos. Pelo contrário, existem muitos que honram seus pais, reconhecem a santidade da vida humana, são fiéis ao cônjuge, praticam a honestidade, falam a verdade e se contentam com o que possuem, tal qual se requer nos últimos seis dos dez mandamentos. Mas, então, como explicar esse fenômeno paradoxal, de que, apesar de não terem a lei, eles aparentemente a conhecem? A resposta de Paulo é que eles *tornam-se lei para si mesmos,* não no sentido popular (por sinal, muito errado) de que eles podem moldar a sua própria lei, mas no sentido de que o próprio fato de serem humanos se constitui em lei para eles. E por que isso? Porque Deus, ao criá-los, os fez pessoas morais e auto-conscientes; e eles *demonstram,* pelo seu comportamento, *que as exigências da lei estão gravadas em seus corações* (15a).

Assim é que, embora não possuam a lei em suas mãos, eles têm as exigências da lei em seus corações, pois Deus as colocou ali. Isso com certeza não pode ser tomado como uma referência à promessa da nova aliança de Deus, de pôr a sua lei na mente do seu povo e escrevê-la em seus corações,[20] conforme Barth, Charles Cranfield e outros comentaristas sugerem; afinal, o contexto inteiro é o de juízo, não de salvação. Paulo está se referindo,

não à regeneração, mas à criação, ao fato de que "a obra da lei" (no sentido literal), as suas "exigências" (NVI), as suas "normas" (ARA), "a Lei" (BLH), suas "implicações"[21] foram escritas nos corações de todos os seres humanos pelo Criador. O fato de Deus ter gravado a sua lei em nossos corações através da criação significa que nós temos algum conhecimento dela. Quando, ao fazer de cada um de nós uma nova criatura, ele escreve a sua lei em nosso coração, dá-nos também amor por ela e condições para obedecê-la.

Além disso, *disto dão testemunho também as suas consciências* (especialmente através de uma voz negativa e desaprovadora quando fazem o mal), *ora acusando-os, ora defendendo-os* (15b), como num julgamento no qual interagem a promotoria e a defesa. Paulo parece estar visualizando um debate no qual estão envolvidas três partes: nossos *corações* (onde foram escritas as exigências da lei), nossas *consciências* (incitando-nos e reprovando-nos) e nossos *pensamentos* (geralmente nos acusando, mas às vezes até nos provendo com desculpas). Esta parte do texto termina com o versículo 16. Os versículos 14-15 parecem formar um parêntese (como está na NVI). Então o versículo 16 conclui o tema do julgamento, e a NVI indica isso ao acrescentar as palavras introdutórias *Isso acontecerá.* Paulo alegou que nós não podemos escapar do juízo de Deus (1-4); que este será um julgamento justo (5-11), de acordo com as nossas obras, incluindo o alvo ou orientação fundamental de nossas vidas (o que nós "buscamos"); e que ele será imparcial no que toca a judeus e gentios (12-15). Em ambos os casos, quanto maior o nosso conhecimento moral, maior será a nossa responsabilidade moral. Agora ele apresenta mais três verdades sobre o dia do juízo, "o dia da ira de Deus" (5).A primeira é que o juízo de Deus abrangerá as áreas ocultas de nossa vida: Deus julgará *os segredos dos homens.* As Escrituras nos dizem, vez após vez, que Deus conhece os nossos corações.[22] Não há, portanto, a mínima possibilidade de que a justiça seja abortada no dia final, pois todos os fatos virão a público, inclusive aqueles que no presente não são conhecidos, como, por exemplo, as nossas motivações.

A segunda verdade é que o juízo de Deus irá realizar-se *mediante Jesus Cristo.* Jesus disse que o Pai lhe havia confiado "todo julgamento",[23] e ele sempre falava de si mesmo como uma figura central no dia do juízo.[24] Em Atenas, Paulo declarou que Deus tanto estabeleceu o dia como designou o juiz,[25] conforme Pedro já havia dito anteriormente a Cornélio.[26] É um grande conforto saber que o nosso juiz não será outro senão o nosso Salvador.

A terceira afirmação é que o juízo de Deus é parte integrante do evangelho. *Deus* julgará *os segredos dos homens,* escreve Paulo, *mediante Jesus Cristo, conforme o declara o meu evangelho* (16). Isso provavelmente significa que a boa nova da salvação brilha em todo o seu esplendor quando vista em contraste com o sombrio contexto do juízo divino. Nós barateamos o evangelho quando o retratamos apenas como algo que nos liberta da tristeza, do medo, da culpa e de outras necessidades pessoais, ao invés de apresentá-lo como uma força que nos liberta da ira vindoura.[27]

4. Conclusão: O juízo de Deus e a lei de Deus

O conhecimento universal da lei de Deus, que Paulo vem demonstrando nos versículos 12-16, é uma base indispensável, tanto para o juízo divino como para a missão cristã.

Primeiro, a lei é *uma base para o juízo divino.* Paulo tem a firme convicção de que Deus não tem favoritos; que ele julgará tanto judeus como gentios, sem discriminação; e que os dois grupos têm algum conhecimento da sua lei. Conseqüentemente, nenhum ser humano pode alegar completa ignorância. Todos nós pecamos contra uma lei moral que

conhecemos. Se chegamos a conhecê-la através da revelação universal ou da revelação especial de Deus, se pela natureza ou pela graça, por manifestações exteriores ou no íntimo, na Escritura ou no coração — nada disso é relevante. O fato é que todos os seres têm algum conhecimento de Deus (1.20) e da sua bondade (1.32; 2.15), mas suprimiram a verdade, dando lugar à impiedade (1.18; 2.8). Portanto, todos nós estamos, e com justiça, debaixo do juízo de Deus.

Os versículos 12-16 não foram escritos para nos proporcionar a esperança de que, como seres humanos, podemos adquirir a salvação através da moralidade. A lei natural não salva pecadores, assim como a religião natural não pode salvá-los, pois, por mais que tenhamos conhecimento de Deus através da criação (1.19s.), ou de sua bondade através da consciência (1.32; 2.15), nós o suprimimos a fim de seguirmos o caminho que nós mesmos escolhemos (2.8). Além disso, o propósito destes capítulos é provar que qualquer ser humano é culpado e indesculpável perante Deus (3.9, 19), e especialmente que ninguém é justificado por cumprir a lei (3.20).

Em segundo lugar, a lei é *uma base para a missão cristã,* quer se trate de evangelização ou de ação social. Tomemos a evangelização. Dietrich Bonhoeffer tinha toda razão ao escrever, na prisão: "Eu não acho que seja uma atitude cristã querer chegar ao Novo Testamento muito diretamente ou cedo demais."[28] O que ele queria dizer é que enquanto a lei não tiver cumprido a sua função de denunciar e condenai- o nosso pecado, nós não estaremos prontos para ouvir o evangelho da justificação. É verdade que se costuma dizer que devemos tratar das necessidades conscientes das pessoas e não tentai' induzir nelas sentimentos de culpa que elas não possuem. Essa, no entanto, é uma concepção errônea. O ser humano é um ser moral por natureza: foi criado assim.[29] Isto é, além de sermos movidos por um impulso interior que nos leva a fazer aquilo que acreditamos ser certo, nós temos também uma sensação de culpa e remorso quando fazemos o que sabemos ser errado. Essa é uma característica essencial de todos os seres humanos. Existe, é claro, uma coisa chamada falsa culpa. Mas sentimentos de culpa que resultam de se fazer o mal são saudáveis. Eles nos reprovam por trairmos nossa natureza humana, e assim nos impelem a buscarmos perdão em Cristo. A consciência é, portanto, nossa aliada. Em toda evangelização eu me sinto constantemente encorajado ao dizer para mim mesmo: "A consciência do outro está do meu lado".

A possibilidade de assegurar justiça na sociedade é outra dedução legítima que se pode tirar dos ensinamentos de Paulo nos versículos 12-16, ainda que não faça parte do seu propósito direto no contexto. O que o apóstolo está dizendo é que a mesma lei moral que Deus revelou nas Escrituras ele também colocou (mesmo que não seja tão legível) na natureza humana. Já que, na verdade, ele escreveu sua lei duas vezes, tanto externamente como em nosso interior, ela não pode ser considerada um sistema estranho que se impõe arbitrariamente às pessoas e que, ao mesmo tempo, se julga ser antinatural que elas obedeçam. Pelo contrário, existe uma relação fundamental entre a lei encontrada nas Escrituras e a lei da natureza humana. A lei de Deus é para nós; ela faz parte do nosso próprio ser. Nós só somos autenticamente humanos quando a obedecemos. Quando nós a desobedecemos, estamos não somente nos rebelando contra Deus, mas também contradizendo o nosso próprio ser.

Em toda comunidade humana existe, pois, uma noção básica quanto à diferença entre o que é certo e o que é errado, bem como um conjunto estabelecido de valores. É verdade que a consciência não é infalível e que os padrões são influenciados pela cultura. Subjaz, porém, uma consciência instintiva do que é bom e do que é mau, e o amor sempre é reconhecido como superior ao egoísmo. Isso tem importantes implicações, tanto sociais

como políticas. Significa que legisladores e educadores podem partir do pressuposto de que a lei de Deus é boa para a sociedade e que as pessoas a conhecem, pelo menos até certo ponto. Não que os cristãos precisem tentar impor seus padrões a um público que não os deseja; mas eles têm de ajudar as pessoas a ver que a lei de Deus é "para o nosso perpétuo bem",[30] pois ela reflete a lei do ser humano e da comunidade humana. Se a democracia é o governo pelo consentimento, o consentimento depende do consenso, e este, do argumento. E o argumento certo só virá se houver apologetas éticos que se disponham a provar que a lei de Deus é boa.

6. Que judeus presunçosos! (2:17—3:8)

Paulo continua com sua análise da raça humana. Depois de abordar os críticos moralistas (2.1-16), tanto judeus como gentios, agora ele se dirige particularmente ao povo judeu, com sua confiança própria (2.17-29). Na primeira parte do capítulo o interlocutor era um ser humano qualquer ("O homem", versos 1 e 3, ARA); agora, nesta segunda parte, trata-se de um judeu *{Ora, você que leva o nome de judeu ...*, 17).

Antes que os judeus reajam ao que ele escreveu, o apóstolo já prevê e responde as suas objeções. Ele os imagina protestando mais ou menos assim: "Ora, Paulo! Imagina você nos tratar assim, como se não houvesse a mínima diferença entre nós e os gentios! Por acaso esqueceu que *nós* recebemos a graça (a revelação de Deus) e a circuncisão (o sinal da aliança de Deus)? Esquece que esses três privilégios (aliança, circuncisão e lei) já são, em si, um sinal do maior de todos os privilégios, que é o fato de Deus ter *nos* escolhido para sermos o seu povo particular? Você tem a coragem de dizer que nós, os judeus (favorecidos que fomos por essa eleição incomparável da parte de Deus), não somos nem um pouquinho melhores do que os gentios? Como é que pode desdenhar dessas bênçãos singulares que nos distinguem dos gentios e nos protegem do juízo divino?!"

A tais perguntas Paulo retruca dissertando acerca da lei (nos versículos 17-24) e da circuncisão (versículos 25-29), e insiste em dizer que nenhuma das duas garante aos judeus imunidade contra o julgamento divino. Com essas palavras ele "fura o balão do orgulho e da presunção dos judeus".[1]

1.A lei (17-24)

Paulo usa oito expressões verbais para descrever os diversos aspectos da presunção e da auto-percepção dos judeus. Ele começa com a frase: *Você se diz judeu* (BLH), numa alusão ao orgulho com que eles ostentam o respeitável título de povo escolhido. Depois, diz ele, você *se apoia na lei* que lhe foi dada no Sinai, achando que o fato de possuí-la é um escudo contra desastres. Em terceiro lugar, *orgulha-se em Deus* (17). A frase grega é idêntica ao clímax do retrato que Paulo faz ao falar dos cristãos que foram justificados pela fé, a saber, "nos gloriamos em Deus" (5.11). Mas a NVI certamente está correta em elaborar aqui uma versão que expresse o orgulho dos judeus com respeito ao seu monoteísmo e ao seu suposto monopólio de Deus. Quarto, *você conhece a vontade de Deus* (literalmente "a vontade" absoluta, perante a qual todas as outras vontades são relativas). Quinto, *você ... aprova o que é superior.* Tanto aqui como em Filipenses 1.10 essa expressão poderia significar, ou "você testa as coisas que diferem entre si" ou, tendo feito isso, "você aprova aquelas coisas que pelo teste se mostraram superiores". Sexto, a razão do seu discernimento moral é que você *é instruído pela lei* (18). E uma conseqüência da sua instrução e discernimento é (sétimo) que você *está convencido* de que é competente o

suficiente para ensinar a outros. Depois, você *é guia de cegos* e *luz para os que estão em trevas* (19), (isto é, os gentios), já que essa é a vocação confirmada de um servo do Senhor.[2] Além disso, você é *instrutor de insensatos* e *mestre de crianças,* provavelmente uma referência a bebês espirituais, isto é, prosélitos ou convertidos. E tudo *isso porque* (oitavo) você *tem na lei a expressão do conhecimento e da verdade* (20). Com estas oito afirmações Paulo faz uma descrição muito franca de como os judeus se conduzem em seu relacionamento ambíguo com a lei. Sendo instruídos, eles instruem. Sendo ensinados, eles ensinam.

Mas agora Paulo vira a mesa em cima deles. Eles não vivem de acordo com o conhecimento que possuem *(cf.* 13). Não praticam aquilo que pregam. Depois desses oito verbos que retratam a sua identidade, Paulo faz quatro perguntas retóricas, no objetivo de chamar atenção para a incoerência deles. A primeira é mais geral: *você, que ensina os outros, não ensina a si mesmo?* (21a). Esta é seguida de três perguntas que tratam de pecados específicos: *Você, que prega contra o furto, furta?* (21b). *Você, que diz que não se deve adulterar, adultera? Você, que detesta ídolos, rouba-lhes os templos?* (22). Esta última pode ser uma referência ao desvio dos fundos destinados ao templo (pois Josephus nos conta a história de tal escândalo)[3], porém é mais provável que Paulo tenha em mente os templos pagãos. *Você, que detesta ídolos* é um retrato preciso dos judeus. Eles tinham horror à idolatria. Por isso nem sonhariam ir a um lugar que estivesse próximo a um templo dedicado a algum ídolo — a não ser para roubar. Em tais casos, "o escrúpulo deu lugar à avareza furtiva".[4] Alguns comentaristas acham todos os três pecados aqui mencionados tão improváveis entre os líderes judeus que preferem sugerir uma interpretação não literal. "Se entendermos roubo, adultério e sacrilégio de maneira estrita e radical, não restará um único homem que não seja culpado de todos os três", escreve C. K. Barrett,[5] valendo-se daquilo que Jesus ensinou no Sermão do Monte sobre os pensamentos de nossos corações.[6] Mas o que Paulo parece ter em mente são ações e não pensamentos. Dodd cita o Rabino Jochanan ben Zakkai, contemporâneo de Paulo, que em seus dias reclamou do "aumento de assassinatos, adultério, vício sexual, corrupção comercial e judicial, amargos conflitos partidários e outros males".[7]

A quinta pergunta retórica de Paulo tem, de novo, um sentido mais geral: *Você, que se orgulha na lei* (o que os judeus realmente faziam, conforme, por exemplo, o versículo 17), *desonra a Deus, desobedecendo a lei* (23)? *Como está escrito: "O nome de Deus é blasfemado entre os gentios por causa de vocês"* (24). Esta citação parece agregar Isaías 52.5 e Ezequiel 36.22. Nestes dois textos o nome de Deus fora ridicularizado porque o seu povo havia sido derrotado e escravizado. Será que Javé não poderia ter protegido o seu próprio povo? *Da mesma maneira, a derrota moral, assim como a derrota militar*, traz desonra ao nome de Deus.

O argumento dos versículos 17-24 parte do mesmo princípio que o dos versículos 1-3 e aplica-se tanto a nós quanto aos judeus críticos, moralistas e presunçosos do primeiro século. Se julgamos os outros, então deveríamos ser capazes de julgar a nós mesmos (1-3). Se ensinamos a outros, deveríamos ser capazes de nos ensinar (21-24). Se nos arvoramos mestres ou juízes dos outros, não temos desculpa para não ensinar ou julgar a nós mesmos. Não podemos de forma alguma alegar ignorância quanto à integridade moral. Pelo contrário, agindo com tanta hipocrisia, só atrairemos sobre nós a condenação de Deus.

2. A circuncisão (25-29)

Se o fato de os judeus conhecerem e possuírem a lei não os isentava do julgamento de Deus, tampouco o fazia a sua circuncisão. É verdade que a circuncisão era um sinal dado por Deus para selar a sua aliança com eles.[8] Mas não era um passe de mágica nem um rito

milagroso. Ela não lhes conferia um seguro permanente contra a ira de Deus. Não era um substituto para a obediência; constituía, antes, um compromisso com a obediência. Os judeus, no entanto, tinham uma confiança quase supersticiosa no poder salvador de sua circuncisão. Epigramas rabínicos — como, por exemplo: "O homem circuncidado não vai para o inferno" e "A circuncisão livrará Israel do inferno"[9] — eram uma expressão evidente disso.

Como Paulo combate essa falsa segurança? Ele começa com um epigrama próprio: *A circuncisão tem valor se você obedecer à lei* (25a). Sem negar a origem divina da circuncisão, ele no entanto relativiza o seu valor, dizendo que aquele que é circuncidado "está obrigado a cumprir toda a lei".[10] Afinal, a circuncisão simboliza o pertencimento à aliança, e pertencer à aliança exige obediência. Baseado nisso, a saber, que na aliança de Deus a circuncisão e a lei caminham lado a lado, Paulo faz duas afirmações bastante ousadas e que se complementam mutuamente. Por um lado, *se você* que é circuncidado *desobedecer à lei, a sua circuncisão se tornou incircuncisão* (25b). Pelo outro lado, *se aqueles que não são circuncidados obedecem aos preceitos da lei, não serão considerados circuncidados?* (26). Talvez possamos expressar a dupla afirmação de Paulo em termos de duas equações muito simples: circuncisão menos obediência é igual a incircuncisão, enquanto que incircuncisão mais obediência é igual a circuncisão.

A conseqüência que Paulo infere disso deve ter sido profundamente chocante para os judeus. Em contraste com a figura tradicional que eles tinham, que era eles mesmos julgando os incircuncisos pagãos *(cf.* 2.1-3), os papéis serão invertidos, e *aquele que não é circuncidado fisicamente, mas obedece à lei, condenará a você* (judeu) *que, tendo a lei escrita e a circuncisão, é transgressor da lei* (27). O sinal definitivo, a evidência genuína, de pertencer à aliança de Deus não é nem a circuncisão nem o fato de possuir a lei, mas a obediência, que tanto a circuncisão quanto a lei exigem. A sua circuncisão não fez deles aquilo que a sua desobediência provara que não eram. Não se trata de salvação pela obediência, mas de obediência como evidência da salvação. A conseqüência é que os judeus estão tão sujeitos ao julgamento de Deus quanto os gentios.

A extraordinária inversão de papéis que Paulo descreve no versículo 27, pela qual os gentios condenam os judeus em vez de os judeus condenarem os gentios, deve-se à necessidade de uma redefinição da identidade judaica, que Paulo passa a apresentar, contrastando-a com o que os judeus pensam de si mesmos, conforme se vê nos versículos 2.17ss. Primeiro ele faz uma declaração negativa, dizendo o que um judeu *não é* (28), para em seguida definir em termos positivos aquilo que um verdadeiro judeu *é* (29): *Não é judeu quem o é apenas exteriormente (en tõ phanerõ,* "no aberto" ou "visivelmente"), *nem é circuncisão a que é meramente exterior {en tõ phanerõ* , repetindo) *e física (en sarki,* "na carne") (28). *Não! Judeu é quem o é interiormente (en tõ kryptõ,* "em segredo"), *e circuncisão é a operada no coração* (29a). Esse conceito não é uma inovação de Paulo, pois ocorre regularmente no Antigo Testamento. No Pentateuco Deus reclama dos "corações incircuncisos" de seu povo, pede-lhes que circuncidem os seus corações e promete que ele mesmo o fará, a fim de que eles possam amá-lo com todo o seu ser.[11] Depois são os profetas que utilizam a mesma imagem. Estrangeiros são significativamente descritos como "incircuncisos de coração e de carne"; aqueles que são "circuncidados somente na carne" e os "incircuncisos de coração" serão punidos. Javé convoca o seu povo a circuncidar o coração, prometendo dar-lhes um "novo coração".[12]

Mas o que Paulo está procurando é muito mais que isso. Ele busca "uma circuncisão do coração que *substitua* completamente o ritual físico, e não que meramente o complemente".[13] Além disso, tal circuncisão se dará *pelo Espírito, e não pela lei escrita* (29b).

Isto é, ela é obra do Espírito Santo, realizada *interiormente,* de tal maneira que um código escrito e exterior nunca poderia realizar. Esse contraste entre *gramma* (letra ou código) e *pneuma* (o Espírito) resume, para Paulo, a diferença entre a antiga aliança (uma lei exterior) e a nova aliança (uma dádiva do Espírito). Ele antecipa aqui o assunto que será aprofundado nas passagens de 7.6 e 8.4 — ou, melhor dizendo, em toda a primeira metade do capítulo 8.[14] E tem mais: *Para estes o louvor não provém dos homens, mas de Deus* (29c). Isso é provavelmente uma alusão a um jogo de palavras hebraicas, já que os judeus receberam o seu nome do seu antecessor Judá, e o nome de Judá em hebraico parece derivar da palavra "louvor",[15] conceito com o qual estava também associado.

Nesse processo de redefinição do que significa ser judeu, um membro autêntico do povo da aliança de Deus, Paulo prossegue traçando um contraste que se revela em quatro aspectos. Primeiro, a essência do que é ser um verdadeiro judeu (que, na verdade, pode até ser alguém que seja etnicamente um gentio) não é algo exterior e visível, mas é interno e invisível. Pois (segundo) a verdadeira circuncisão acontece no coração e não na carne. Terceiro, ela é efetuada pelo Espírito, e não pela lei; e, quarto, a sua aprovação provém de Deus e não dos seres humanos. O ser humano sente-se muito bem com o que é exterior, visível, material e superficial. Para Deus, o que importa é uma obra profunda, íntima e secreta do Espírito Santo em nossas vidas.

Além do mais, o que Paulo diz aqui sobre a circuncisão e o ser judeu também se poderia afirmar quanto à relação entre o batismo e o ser cristão. O verdadeiro cristão, assim como o verdadeiro judeu, é verdadeiro no seu interior; e o verdadeiro batismo, assim como a verdadeira circuncisão, está no coração e é efetuado pelo Espírito. Não estamos dizendo que o interior e o espiritual *substituem* o exterior e o físico, mas sim que o sinal visível (batismo) tem a sua importância derivada da realidade invisível (ser purificado do pecado e receber a dádiva do Espírito), da qual ele dá testemunho. E um erro muito grave elevar o sinal ao nível que o seu significado deveria ocupar.

3. Algumas objeções dos judeus (3.1-8)

Não é difícil imaginar a reação dos judeus, pelo menos alguns dos leitores de Paulo. Eles devem ter reagido a ele com um misto de incredulidade e indignação, pois essa tese seria para eles uma ultrajante destruição daquilo que se constitui nas próprias bases do judaísmo, a saber, o caráter de Deus e a sua aliança.

Para enfrentar as objeções dos judeus aos seus ensinamentos Paulo faz uso de uma "diatribe", que, conforme já vimos, era uma convenção literária bastante conhecida dos filósofos no mundo antigo. Nela um professor desenvolvia um diálogo com os seus críticos ou com seus alunos, primeiro colocando e depois respondendo as suas próprias perguntas. Paulo já havia usado esse gênero antes, quando se dirigiu aos críticos moralistas (2.1ss.) e aos judeus (2.17ss.); mas agora ele o desenvolve com mais profundidade. Não é preciso supor que o seu adversário no debate seja imaginário e o seu debate fictício. Parece mais provável que ele esteja reconstruindo os verdadeiros argumentos que os judeus já haviam usado contra ele durante as suas evangelizações nas sinagogas.[16] "Geralmente é mais fácil acompanhar os argumentos de Paulo", escreve C. K. Barrett "se o leitor imaginar o apóstolo face a face com alguém que fica o tempo todo interrompendo e perguntando e que, por isso, acaba recebendo respostas muitas vezes bruscas e ríspidas."[17] Nós poderíamos ir ainda mais além. "O interlocutor de Paulo não era nenhum ser fictício", escreve o professor Dunn. "E pode até ser que não estivéssemos muito longe da realidade se concluíssemos que o interlocutor de Paulo era ele mesmo — Paulo, o fariseu inconverso, expressando atitudes que o apóstolo lembrava tão bem como

sendo suas!"[18] Assim, teríamos "Paulo, o Fariseu" e "Paulo, o Cristão" debatendo um com o outro, como em Filipenses 3.

É um pouco difícil captar os detalhes do debate, não porque a posição de Paulo seja "obscura e fraca",[19] mas porque ele só nos dá um resumo muito breve dessa discussão. Para vê-la mais elaborada, precisamos esperar até os capítulos 9 a 11 de Romanos. Temos, porém, diante de nós, nos versículos 2.25-29, o ensinamento de Paulo que provoca as objeções, a saber, que nenhuma diferença fundamental havia entre judeus e gentios e que a lei e a circuncisão não garantiam aos judeus, nem a imunidade ao julgamento de Deus, nem a sua identidade como povo de Deus. Isso parecia questionar a aliança, as promessas e o caráter de Deus. Trazia à tona quatro perguntas distintas, mas ligadas entre si.

Objeção 1: O ensinamento de Paulo é uma sabotagem à aliança de Deus (1-2). Tanto ele como os seus críticos concordam que Deus escolheu os filhos de Israel dentre todas as nações, fez uma aliança com eles e lhes deu a circuncisão como sinal e selo. Mas, agora, se as palavras "judeu" e "circuncisão" têm de submeter-se a uma redefinição, então *Que vantagem há ... em ser judeu* no velho sentido do termo, e *que utilidade há na circuncisão* no seu significado tradicional (1)? Afinal, de acordo com Paulo, essas coisas não protegem os judeus do julgamento...

Em sua resposta, Paulo não volta atrás no que escrevera sobre o verdadeiro judeu e a verdadeira circuncisão. O fato de que ser etnicamente judeu não tem valor algum no que diz respeito a proteção contra o juízo de Deus, entretanto, não significa que ser judeu não tem valor. Tem, segundo o apóstolo, *muita* vantagem, *em todos os sentidos!* (2). Só que é um tipo diferente de valor, isto é, implica em responsabilidade ao invés de segurança. *Principalmente* (aqui Paulo tem, evidentemente, a intenção de arrolar vários privilégios, o que só irá fazer, no entanto, quando chegar ao versículo 4 do capítulo *9)porque aos judeus foram confiadas as palavras de Deus* (2). Parece claro que esses "oráculos de Deus"[20] não são somente os mandamentos ou promessas de Deus, mas toda a Escritura do Antigo Testamento, que os contém e que foi confiada aos cuidados de Israel. Com efeito, ser guardião da revelação especial de Deus é um privilégio imenso; e essa responsabilidade não foi dada "a nenhuma outra nação".[21]

Objeção 2: Os ensinamentos de Paulo anulam a fidelidade de Deus (3). Talvez os "oráculos" ou "palavras" (2) sejam uma alusão específica às suas promessas, especialmente a promessa de enviar o Messias. Se isso for verdade, o oponente argumenta, então o que se passou com a promessa de Deus e (mais importante ainda) com a sua fidelidade à promessa? E *se alguns deles foram infiéis,* e dessa forma deixaram de receber a promessa? *A sua infidelidade anulará a fidelidade de Deus* (3)? O ensinamento de Paulo parecia implicar isso. O jogo de palavras envolvendo a palavra *pistis* (fé ou fidelidade) é mais óbvio nas sentenças gregas do que em português. A idéia seria mais ou menos esta: "Se alguns a quem as promessas de Deus foram confiadas *(episteuthêsan,* 2) não lhe corresponderam com confiança *(êpistêsan,* 3a), será que a sua falta de confiança *(apistia)* destruiria a confiabilidade (*pistis,* 3b) de Deus?" Se o povo de Deus é infiel, será que isso significa, necessariamente, que Deus também o é?

A resposta abrupta de Paulo *(mê genoito)* é ainda mais violenta do que sugerem as expressões que temos nas diferentes versões em português: "De modo nenhum!" (NVI), "De maneira nenhuma!" (ARA), "De jeito nenhum!" (BLH). John Ziesler sugere que as expressões '"Nem morto!' ou 'Nem em um milhão de anos!' denotariam um pouco de sua intenção".[22] Pois Deus nunca romperá a sua aliança, conforme Paulo irá aprofundar mais adiante, nos capítulos 9 a 11. A sua verdade ou fidelidade é um *apriori.* Com efeito, *Seja Deus verdadeiro, e todo homem mentiroso* (4a). A primeira destas duas afirmações, escreve

Calvino, "é o axioma primordial de toda a filosofia cristã";[23] a segunda é uma citação do Salmo 116.11. A idéia de que a infidelidade humana sabotaria a fidelidade de Deus é tão distante da realidade que, mesmo que todo e qualquer ser humano fosse mentiroso, Deus ainda seria verdadeiro, pois continua sendo, invariavelmente, ele mesmo e fiel a si mesmo. Além do mais, as Escrituras confirmam isso. Davi até reconheceu que tinha pecado e feito o mal perante os olhos de Deus, a fim de que a veracidade da Palavra de Deus pudesse ser comprovada e o seu veredito justificado: "...de maneira que serás tido por justo no teu falar e puro no teu julgar" (4b).[24]

Objeção 3: Os ensinamentos de Paulo contradizem a justiça de Deus (5-6). Talvez seja a referência a Deus como juiz (4) que leva Paulo a mencionar a justiça divina, que é demonstrada nos seus julgamentos. Nesse caso o argumento geral do opositor é que *nossa injustiça ressalta ainda mais a justiça de Deus.* Quanto mais injusto for o criminoso, mais justo o juiz parece ser. Ou o opositor pode estar fazendo alusão à *justiça de Deus* revelada no evangelho (1.17), à sua maneira de salvar. Neste caso, ele argumenta que quanto mais pecadores nós somos, mais glorioso parece ser o evangelho. De qualquer forma, de acordo com o que Paulo ensina, diz o seu opositor, nossa injustiça beneficia a Deus, pois demonstra a sua personalidade de uma maneira muito mais contrastante. Sendo assim, *que diremos ?* Devemos concluir (conforme, de acordo com o opositor judeu, a lógica de Paulo requer) *que Deus é injusto para aplicar a sua ira* (5a)? A ira de Deus certamente cairá sobre os gentios imorais (1.18) e sobre os críticos moralistas (2.5); mas será que Deus realmente a aplicará a seu próprio povo, os judeus? Não seria injustiça dele puni-los por algo que só lhe traz vantagem? E Paulo, diante desse arrazoado meio distorcido, sente-se constrangido e acrescenta um parêntese apologético: *(Estou usando um argumento humano)* (5b).

Mas ele vai além de um pedido de desculpas. Continua com outra negação categórica *(Claro que não!),* lançando então ao seu questionador uma contra-pergunta. Se fosse realmente injusto, *como Deus iria julgar o mundo?* (6). Paulo toma como máxima o fato de que Deus é o juiz universal e que portanto, conforme afirmou Abraão, o juiz de toda a terra fará o bem.[25] Impugnar a justiça de Deus seria subestimar a sua competência para julgar e, dessa forma, demonstrar quão absurda era a pergunta original.

Objeção 4: Os ensinamentos de Paulo são uma falsa promoção da glória de Deus (7-8). *Alguém pode alegar ainda,* continua Paulo, e passa a desenvolver o argumento anterior. Ao fazer isso, ele também personifica o seu oponente utilizando a primeira pessoa singular .Se *a minha mentira ressalta a veracidade de Deus,* assim como a nossa injustiça faz contrastar ainda mais o esplendor da justiça de Deus (5), *aumentando assim a sua glória,* então com certeza Deus deve estar muito satisfeito ou, quem sabe, até agradecido, não é mesmo? Afinal, eu não estou lhe prestando um serviço? Sendo assim, o ensinamento de Paulo levanta duas outras perguntas. Primeiro, por *que sou condenado como pecador* (7), se o meu pecado só traz vantagem para Deus? Como é que Deus pode me condenar por glorificar a ele? Em segundo lugar, *por que não dizer (como,* Paulo acrescenta, *alguns caluniosamente afirmam que dizemos): "Façamos o mal, para que nos sobrevenha o bem"?* Este é o grito dos antinomianos, que assim racionalizam a sua falta de lei:

"Se uma má conduta traz boas conseqüências — como manifestar o caráter de Deus, promovendo assim a sua glória — então vamos aumentar o mal para que, dessa forma, aumente o bem. O fim, obviamente, justifica os meios." C. H. Hodge expressa muito bem isso: "De acordo com esse raciocínio, diz Paulo, quanto pior, melhor: pois quanto mais vis nos tornarmos, tanto mais evidente será a misericórdia de Deus em perdoar-nos."[26]

Dessa vez Paulo não responde as perguntas que os seus ensinamentos supostamente levantam, pois elas não merecem uma reflexão séria: já são, por si, evidentemente

perversas. De adversários assim, basta dizer que *a condenação dos tais é merecida* (8). Afinal, não há resultado, por melhor que seja, que possa justificar o encorajamento do mal. O mal nunca promove a glória de Deus.

Com base nesta passagem (3.1-8), vemos que Paulo não se contentava em meramente proclamar e apresentar o evangelho. Além disso ele argumentava em favor de sua veracidade e racionalidade, defendendo-o também contra distorções e más interpretações. Quer fossem genuínas (pois ele ouvira as pessoas apresentá-las), quer fossem fantasia (fruto de sua própria imaginação) as objeções dos judeus, ele as levava a sério e procurava respondê-las. Sabia que o caráter de Deus estava em jogo. Por isso reafirmava o valor permanente da aliança divina, a fidelidade de Deus às suas promessas, a justiça de Deus como juiz e a verdadeira glória de Deus, que só é proporcionada para o bem e nunca para o mal.

Nós também, em nossos dias, temos de incluir a apologética em nosso processo evangelístico. Precisamos antecipar as objeções que as pessoas farão ao evangelho, ouvir cuidadosamente os seus problemas, responder-lhes com a devida seriedade e proclamar o evangelho de tal maneira a afirmar a bondade de Deus e anunciar a sua glória. É uma pregação em forma de diálogo, que tem nesta passagem um poderoso antecedente apostólico.

7. Toda a raça humana (3:9-20)

O apóstolo está chegando ao fim da sua longa argumentação. É hora de encerrar o raciocínio, concluir o caso. Mas, como fazer isso? *Que concluiremos então?* (9a).

Em sua galeria ele foi exibindo todos os quadros, um por um: a escandalosa depravação de grande parte do mundo gentílico da época (1.18-32), a justiça hipócrita dos moralistas (2.1-16) e a arrogância do povo judeu, marcada pela anomalia de gabar-se da lei de Deus e ao mesmo tempo quebrá-la (2.17—3.8). E agora ele traz a juízo toda a raça humana.

Embora a forma e o significado do segundo verbo do versículo 9 sejam bastante incertos, eu me contento em aceitar a forma da NVI: *Estamos em posição de vantagem?* Isto é, ser judeu adianta alguma coisa? Se é este o sentido correto, então Paulo faz a mesma pergunta duas vezes no intervalo de poucos versículos, só que dando respostas aparentemente opostas. No versículo 1 ele havia perguntado: "Que vantagem há então em ser judeu?" E sua resposta foi: "Muita, em todos os sentidos!" Agora, no versículo 9, ele pergunta: *Estamos* (nós, os judeus) *em posição de vantagem?* E responde: *Não!* (Ou, conforme a versão de Almeida: "Não, de forma nenhuma".) Parece mesmo que ele está se contradizendo: primeiro afirma que há uma grande vantagem em ser judeu e depois alega que não existe vantagem alguma. Como resolver essa discrepância? Isso só é possível se esclarecermos qual é o benefício ou "vantagem" que ele tem em mente. Se se trata de privilégio e responsabilidade, então os judeus têm muito, pois Deus lhes confiou a sua revelação. Se, porém, ele está se referindo a favoritismo, então nada há de vantagem ou benefício para os judeus, pois Deus não os isenta do julgamento: *Já demonstramos* (nos versículos 1.18—2.29) *que tanto judeus quanto gentios estão debaixo do pecado* (9), ou "debaixo do poder do pecado" (BLH, *cf.* Gl 3.22). É quase como se Paulo personificasse o pecado, apresentando-o como um tirano cruel que mantém a raça humana cativa na culpa e debaixo de julgamento. O pecado está em cima de nós, pesa sobre nós e é um fardo esmagador.

É essa realidade da sujeição universal ao pecado e à culpa que Paulo passa a explorar, com base nas Escrituras. Ele apresenta uma série de sete citações do Antigo Testamento: à primeira, provavelmente de Eclesiastes, seguem-se cinco dos Salmos e outra de Isaías, todas elas testemunhando de diferentes maneiras a realidade da injustiça humana. Paulo "segue aqui uma prática rabínica comum que liga uma passagem à outra, como num colar de pérolas".[1]

"*Como está escrito:*
"*Não há um justo, nem um sequer;*
[11]*não há ninguém que entenda,*
ninguém que busque a Deus" (Ec 7.20).
[12]*Todos se desviaram,*
tornaram-se juntamente inúteis;
não há ninguém que faça o bem,
não há nem um sequer (SI 14.1-3 = SI 53.1-3).
[13]*Suas gargantas são túmulos abertos;*
com suas línguas enganam (SI 5.9).
Veneno de serpentes está em seus lábios (SI 140.3).
[14:]*Suas bocas estão cheias de maldição e amargura* (SI 10.7).
[15]*Seus pés são ligeiros para derramar sangue;*
[16]*ruína e miséria marcam os seus caminhos,*
[17]*e não conhecem o caminho da paz* (Is 59.7s; *cf.* Pv 1.16).
[18]*Não há temor de Deus diante de seus olhos* (SI 36.1).

Três características se ressaltam neste lúgubre quadro bíblico.

A primeira delas é a *ausência de Deus* na vida que é marcada pelo pecado. Quase no início vem a afirmação de que *não há ... ninguém que busque a Deus* (11) e, no final, *não há temor de Deus diante de seus olhos* (18). Isso é muito mais que uma asserção de que, quando as pessoas renunciam a Deus, elas tendem a atirar-se despreocupadamente no pecado, enquanto que, quando temem a Deus, elas se desviam do mal.[2] Muito mais do que isso, é uma declaração de que as Escrituras identificam a essência do pecado como sendo a *impiedade (cf.* 1.18). A reclamação de Deus é que na verdade nós não o "buscamos", visando a sua glória ou propósito supremo,[3] que não o colocamos diante de nós,[4] que não existe lugar para ele em nossos pensamentos[6] e que não o amamos com todo o nosso ser. Pecado é a revolta do eu contra Deus, é destronar Deus na intenção de entronizar a própria pessoa. Em suma, o pecado é a auto-deificação, a atrevida determinação de ocupar o trono que pertence somente a Deus.

Em segundo lugar, essa cadeia de versículos do Antigo Testamento destaca a *natureza destruidora* do pecado, a capacidade que ele tem de *infestar* a nossa vida, pois ele afeta todas as partes da constituição humana, todas as nossas faculdades e funções, inclusive as nossas mentes, emoções, sexualidade, consciência e vontade. Nos versículos 13-17 há uma listagem intencional de diferentes partes do corpo: *suas gargantas são túmulos abertos,* cheias de corrupção e infecção; *suas línguas enganam,* em vez de se dedicarem à verdade; *seus lábios* espalham *veneno* como cobras; *suas bocas* estão cheias de amargas maldições; *seus pés são ligeiros* em buscar a violência e em derramar ruína e miséria nos seus caminhos, em vez de andar no *caminho da paz;* e *seus olhos* fixam-se na direção errada; eles não reverenciam a Deus.

Esses membros e órgãos do nosso corpo foram criados e dados a nós para que, através deles, pudéssemos servir às pessoas e glorificar a Deus. Em vez disso, porém, são

usados para ferir pessoas e em forma de rebelião contra Deus. Essa é a doutrina bíblica da "depravação total", que, segundo eu suspeito, só tem coragem de contestar quem tem sobre ela uma concepção errônea. Afinal ela nunca quis dizer que o ser humano é o mais depravado possível. Tal noção é evidentemente absurda e falsa, e basta olharmos ao redor, no nosso dia-a-dia, para contradizê-la. Nem todos os seres humanos são bêbados, criminosos, adúlteros ou assassinos. Além do mais, Paulo mostrou como certas pessoas, às vezes, conseguem obedecer à lei "naturalmente" (2.14, 27). Pelo contrário, a "totalidade" da nossa corrupção tem a ver com a sua *extensão* (pois ela estraga e distorce todas as partes da nossa natureza humana), ao seu *nível de ação* (pois corrompe em absoluto cada parte de nosso ser). Como sintetizou o Dr. J. I. Packer, por um lado "ninguém é tão mau quanto poderia ser", enquanto que, por outro, "nenhum dos nossos atos é tão bom quanto deveria ser".[6]

Em terceiro lugar, as citações do Antigo Testamento ensinam a universalidade do pecado, tanto em termos negativos como em termos positivos. No aspecto negativo, *não há ninguém justo* (10, BLH) *nem um sequer* (10b, NVI); *não há ninguém que entenda, ninguém que busque a Deus* (11); *não há ninguém que faça o bem, não há um sequer* (12b). Positivamente falando, "todos se desviaram do caminho certo, todos se perderam" (12a, BLH). A repetição ressalta o ponto aonde se quer chegar. Por duas vezes é-nos dito que "todos" seguiram o seu próprio caminho; quatro vezes se diz que "ninguém" é justo; e duas vezes, que "nem um sequer" constitui uma exceção. Afinal de contas, ser "justo" é viver em conformidade com a lei de Deus, e "o melhor dos homens, o mais nobre, o mais instruído, o mais filantrópico, o maior idealista, o maior pensador, ou o que quer que seja — nunca houve uma pessoa que pudesse resistir ao teste da lei. Utilize o seu prumo e verá que falta alguma coisa".[7]

O versículo 19 tem se constituído um verdadeiro quebra-cabeça para os comentaristas. O seu propósito é claro, a saber, *que toda boca se cale e todo o mundo esteja sob o juízo de Deus* (19b). Mas como é que se chega a essa conclusão? A explicação mais provável é que os judeus, ao lerem a série de citações do Antigo Testamento, iriam pressupor que elas se aplicavam àqueles gentios pervertidos e sem lei. E é lógico que o juízo de Deus cairia sobre eles. Mas Paulo lembra aos judeus o que tanto eles como o apóstolo sabem: *sabemos que tudo o que a lei diz* (lei, aqui, significando o Antigo Testamento em geral), *o diz àqueles que estão debaixo dela* (19a, literalmente, "dentro da lei") — ou seja, eles mesmos, como judeus; de forma que eles também serão incluídos no julgamento. Dessa maneira toda boca é calada, toda desculpa silenciada e o mundo inteiro, tendo sido declarado culpado, está sujeito ao juízo de Deus. Estas palavras, escreve o professor Cranfield, "invocam a figura do réu que, na corte, quando dada a oportunidade de pronunciar-se em defesa própria, fica sem fala em virtude do peso das provas que foram levantadas contra ele".[8] Não existe mais nada a esperar, a não ser o pronunciamento e a execução da sentença.

Este é, portanto, o ponto para o qual o apóstolo vinha persistentemente se direcionando. Os idolatras e imorais gentios são "indesculpáveis" (1.20). Assim como todo crítico moralista, seja judeu ou gentio, é igualmente "indesculpável" (2.1). O fato de ser judeu — e por isso "especial"— não exonera ninguém. Na verdade todos os habitantes do mundo inteiro (3.19), sem exceção, são indesculpáveis *(hypodikos)* perante Deus, isto é, encontram-se "sob acusação, sem possibilidade de defesa."[9] E a essa altura o motivo está claro: todos têm (por meio da Escritura, no caso dos judeus, ou através da natureza, através dos gentios) algum conhecimento de Deus e do que é moral, mas todos eles

desconsideraram ou mesmo reprimiram o seu conhecimento para poderem seguir os seus próprios caminhos. Conseqüentemente todos são culpados e condenados diante de Deus.

Portanto, Paulo conclui, *ninguém será declarado justo diante dele baseando-se na obediência à lei* (20a), literalmente "por obras da lei" (ARA). Mas o que ele quer dizer com "obras da lei"? Conforme o professor Dunn, "essa é a primeira ve2 que aparece uma frase-chave cuja importância para a compreensão do pensamento de Paulo nesta carta mereceria toda a nossa atenção, mas que na verdade tem sido freqüentemente mal-interpretada por gerações sucessivas de comentaristas".[10] A compreensão tradicional de "obras da lei", promovida especialmente por estudiosos luteranos, é a de que Paulo estaria se referindo a boas obras de justiça e de filantropia, feitas em obediência à lei e consideradas pelos judeus como a base para os méritos pelos quais Deus os aceitou.

Agora essa tradição vem sido desafiada, especialmente pelo professor E. P Sanders, ao salientar que, uma vez que o judaísmo palestino não era uma religião de justificação pelas obras, Paulo não poderia estar negando aquilo que os judeus não afirmavam, isto é, a salvação por meio de obras meritórias. Em vez disso, conforme o professor Dunn elabora, o alvo de Paulo era mais restrito e bastante específico: era o "judeu devoto", que estava absolutamente convicto de que sua inclusão na aliança de Deus estava garantida, desde que praticasse as "obras da lei", ou seja, aquelas "marcas peculiares" (como guardar o sábado e observar as leis relativas à comida) que o distinguiam dos gentios.[11] Além do mais, a razão pela qual Paulo negava a salvação por meio dessas obras é que ele estava se opondo ao privilégio, não ao mérito. Pois se a salvação fosse garantida pela circuncisão e as práticas culturais, somente judeus e prosélitos estariam incluídos, e os gentios excluídos. Paulo reage a isso, enfatizando não tanto a gratuidade da graça de Deus (que se opõe ao mérito), mas principalmente a sua imparcialidade (que se opõe ao elitismo). A salvação por "obras da lei" alimentava o orgulho e o privilégio; a salvação pela fé os abolia.

Como responder a essa reconstrução, cada vez mais difundida e aceita? Na minha opinião, há pelo menos duas maneiras de fazê-lo. Primeiro, a tese do professor Dunn (que ele chama de "a nova perspectiva sobre Paulo"), segundo a qual, ao falar em "obras da lei", Paulo estaria se referindo especificamente às "marcas de identidade" dos judeus, como o sábado, a circuncisão e as normas alimentares, está longe de ser comprovada. A expressão não contém qualquer indicação de que as "obras" que ele tem em mente são apenas cerimônias culturais e não morais. Nem o uso que Paulo faz dessas palavras sugere tal limitação. Por exemplo, Romanos 3.20 conclui o longo argumento de Paulo de que todos os seres humanos são moralmente pecaminosos e culpados, inclusive os judeus, cujas transgressões incluem o roubo e o adultério (2.21s), e não ofensas rituais; a segunda parte de Romanos 3.20 define a função da lei como sendo a de revelar o pecado; Romanos 3.28 contrasta a justificação pela fé com as "obras da lei", o que não pode significar regras cerimoniais, conforme fica claro pelo exemplo de Abraão (4.2), que viveu muito antes de Moisés. O Dr. Stephen Westerholm, que desenvolve um forte argumento no decorrer destas linhas, escreve: "As 'obras da lei' que não justificam são as exigências da lei que não são satisfeitas, e não as observadas pelos judeus por motivações erradas".[12]

Nossa segunda resposta à tese do professor Dunn tem a ver com uma pergunta: por que essa reação tão negativa de Paulo quanto às "obras"? Não há dúvida alguma, concordamos, de que Paulo está se opondo ao exclusivismo judaico, especialmente à noção de que a situação privilegiada dos judeus os isentaria automaticamente do juízo. Mas o contexto inteiro sugere que ele estava atacando também o mérito, isto é, o fato de os judeus confiarem em obras morais (e não meramente em cerimoniais). Afinal, a lei por cujas obras ninguém pode ser justificado (20a) é certamente a mesma lei que declara todos

os seres humanos como sendo pecadores (19a), de forma que o mundo inteiro é culpado perante Deus (19b). Com efeito, a razão pela qual a lei não pode justificar os pecadores é exatamente esta, que a sua função é revelar e condenar os pecados deles (20b). E a razão pela qual a lei nos condena é que nós a quebramos.

Mas então, se Paulo estava se opondo ao conceito da salvação por meio das obras, quem eram os seus opositores? E como responderemos à tese do professor Sanders de que essa não era a posição do judaísmo palestino? Em termos gerais, eu acho, como de fato tentei argumentar no Ensaio Preliminar (páginas 27ss.), que Douglas Moo tem razão ao dizer que "o judaísmo palestino era mais legalista do que Sanders pressupõe ... Mesmo na proposta de Sanders, as obras desempenham um papel tão proeminente que é justo falar de um sinergismo de fé e obras que eleva as obras a um papel salvífico crucial". Já que as boas obras, de acordo com Sanders, eram essenciais aos judeus que quisessem "permanecer na aliança", elas desempenhavam "um papel necessário e instrumental na salvação".[13] A possibilidade alternativa sugerida por John Ziesler é que Paulo estaria "opondo-se a uma perversão do judaísmo, surgida a partir do judaísmo oficial mas apesar dele, uma distorção popular que achava mesmo que podia ganhar o favor de Deus".[14] O fato de que algumas doutrinas de salvação própria eram amplamente difundidas no judaísmo é claramente evidente, não somente pela polêmica de Paulo, mas também pelos ensinos do próprio Jesus — por exemplo, na parábola do fariseu e do publicano — e, acima de tudo, pelo que nós mesmos conhecemos acerca do orgulhoso coração humano.

De volta ao versículo 20: este deveria ser considerado o clímax do argumento de Paulo, não somente contra a presunção judaica, mas contra toda e qualquer tentativa de salvar-se a si mesmo. *Pois,* continua Paulo, *é mediante a lei que nos tornamos plenamente conscientes do pecado* (20b). Isto é, o que a lei traz é o conhecimento do pecado, não o esquecimento dele. Apesar do que dizem nossos contemporâneos "modernos", que Lutero entendeu tudo errado, eu acho que ele entendeu certo, sim:

O principal motivo ... da lei ... é fazer com que os homens sejam, não melhores, mas piores; quer dizer, ela lhes mostra o seu pecado, para que a partir desse conhecimento eles possam ser humilhados, aterrorizados, esmagados e quebrantados, e, dessa forma, sejam levados a sair em busca da graça e chegar assim àquela Semente abençoada [Cristo].[15]

Concluindo, qual deveria ser a nossa reação diante do quadro devastador que Paulo nos apresenta com respeito ao pecado e à culpa universal, principalmente se o enxergamos à luz deste final do século vinte? Não seria melhor desviarmos o olhar e mudarmos de assunto? Para evitá-lo, quem sabe poderíamos falar da nossa necessidade de auto-estima, ou então jogar a culpa pelo nosso comportamento em nossos genes, nutrição, educação ou sociedade. Uma parte essencial da nossa dignidade como seres humanos consiste em que, não importa o quanto tenhamos sido afetados por influências negativas, não nos tornemos vítimas inúteis desse processo, mas, pelo contrário, assumamos a responsabilidade pela nossa conduta. Nossa primeira resposta à acusação, portanto, seria certificar-nos o máximo possível de que nós mesmos aceitamos como certo esse diagnóstico divino de nossa condição humana, e que, para escapar do justo juízo de Deus sobre os nossos pecados, nos abrigamos no único refúgio seguro que existe: Jesus Cristo, que morreu pelos nossos pecados. Afinal, não temos nenhum mérito para o qual apelar e nenhuma desculpa a alegar. Diante de Deus, nossa situação é exatamente a mesma: somos condenados, e nada temos a dizer. Somente então estaremos prontos para ouvir o magnífico "Mas agora" do versículo 21, com o qual Paulo começa a explicar como Deus interveio, através de Cristo e sua cruz, para a nossa salvação.

E tem mais: estes capítulos nos desafiam a compartilhar Cristo com os outros. As boas novas não são monopólio nosso. Existem à nossa volta homens e mulheres que conhecem o suficiente da glória e da santidade de Deus para tornar indesculpável a sua rejeição a ele. Assim como nós, eles também estão condenados. O seu conhecimento, a sua religião e a sua justiça não poderão salvá-los. Somente Cristo pode fazê-lo. A culpa cerrou-lhes a boca. Que a nossa boca se abra em testemunho!

B. A graça de Deus no evangelho Romanos 3:21—8:39

8. A revelação da justiça de Deus (3:21—4:25)

Todos os seres humanos, de todas as raças e classes sociais, de todos os credos e culturas, tanto judeus como gentios, imorais e moralistas, religiosos e ateus — todos, sem exceção, são pecadores, culpados, indesculpáveis e sem defesa diante de Deus! Eis o quadro terrível e desolador com que Paulo descreve a situação da raça humana em Romanos 1.18—3.20. Sem um raiozinho de luz, nenhuma fagulha de esperança, sem a mínima perspectiva de socorro.

"Mas agora"— Paulo interrompe de súbito — o próprio Deus interveio. "Agora" parece ser uma referência maixada por três dimensões: uma lógica (a elaboração do argumento), uma cronológica (o momento presente) e outra escatológica (chegou um novo tempo).[1] Depois da longa e escura noite, raiou o sol, amanhece um novo dia e o mundo é inundado de luz. "Mas agora se manifestou uma justiça que provém de Deus, independente da lei..." (21a). É uma revelação totalmente nova, centralizada em Cristo e sua cruz, se bem que dela "testemunham a Lei e os Profetas" (21b) em previsões e prefigurações parciais. E assim Paulo contrasta a injustiça de uns e a autojustificação de outros com a justiça de Deus. Em contraposição à ira de Deus sobre quem pratica o mal (1.18; 2.5; 3.5) ele anuncia a graça de Deus, que envolve os pecadores que crêem. Diante do julgamento, apresenta-nos a justificação.

Paulo começa retratando a revelação da justiça de Deus na cruz de Cristo e lançando os alicerces para o evangelho da justificação (3.21-26). Em seguida defende o seu evangelho contra as críticas dos judeus (3.27-31). E, finalmente, ilustra-o através da vida de Abraão, que foi, ele mesmo, justificado pela fé, tornando-se assim o pai espiritual de todos os que crêem (4.1-25).

1. A justiça de Deus se revela na cruz de Cristo (3.21-26)

Os versículos 21-26 constituem um bloco firmemente compactado, que o professor Cranfield acertadamente chama de "o centro e o cerne" do todo que constitui a parte principal da carta;[2] já o Dr. Leon Morris diz que eles seriam "possivelmente o parágrafo mais importante que jamais se escreveu".[3] A sua expressão-chave é "a justiça de Deus", expressão já considerada por nós quando ela ocorreu a primeira vez, em 1.17. Aqui, em 3.21, a tradução da NVI refere-se a *uma justiça que provém de Deus,* frisando dessa maneira a iniciativa salvadora que ele tomou a fim de conceder aos pecadores a condição de justos aos seus olhos. Os dois versículos (1.17 e 3.21) dizem que essa justiça foi "revelada" ou "manifestada". Os dois a apresentam como algo inovador, ao dizerem que ela se dá a conhecer ou "no evangelho" (1.17) ou *independente da lei* (3.21). Ambos, no entanto, a representam como um cumprimento das escrituras do Antigo Testamento, o que demonstra que não se trata de uma elaboração posterior da parte de Deus. E os dois afirmam que podemos ter acesso a ela pela fé. A única diferença significativa entre estes

dois textos está no tempo em que são usados os verbos principais. De acordo com 3.21, uma justiça de Deus *se manifestou,* no pretérito perfeito, uma provável referência à morte histórica de Cristo e a suas conseqüências, válidas até hoje, enquanto que em 1.17 a justiça de Deus *é revelada* (tempo presente) no evangelho, o que deve significar toda vez que ele é pregado.

No versículo 22 Paulo volta a anunciar o evangelho, repetindo a *expressão justiça de Deus,* e agora acrescenta mais duas verdades a seu respeito. A primeira é que ela vem *mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que crêem.* Além disso, ela é oferecida *para todos* porque todos têm necessidade dela. *Não há distinção* entre judeus e gentios nesse aspecto (conforme Paulo vem argumentando nos versículos 1.18—3.20) ou entre qualquer outro grupo humano, *pois todos pecaram (henarton* — o passado cumulativo de todo mundo é resumido aqui pelo uso do tempo aoristo) *e estão destituídos* (um presente contínuo) *da glória de Deus* (23). Essa "glória" *{doxa)* de Deus poderia significar sua aprovação ou louvor, que todos perderam;[4] o mais provável, porém, é que seja uma referência à imagem ou glória de Deus, segundo a qual todos nós fomos criados[5] mas deixamos de viver de conformidade com ela. É claro que o pecado pode manifestar-se em diferentes níveis e dimensões; mas ainda assim ninguém chega sequer a aproximar-se dos padrões de Deus. Handley Moule expressa isso de maneira dramática: "A prostituta, o mentiroso e o assassino estão destituídos dela [da glória de Deus]; mas você também está. Pode ser que eles estejam no fundo de uma mina e você no cume da montanha; no entanto, tem tanta capacidade quanto eles de encostar nas estrelas."[6]

A segunda inovação contida nestes versículos é que agora, pela primeira vez, "uma justiça que provém de Deus" é identificada com a justificação: *sendo justificados gratuitamente por sua graça ...* (24a). A justiça de (ou que provém de) Deus é uma combinação entre três elementos: o caráter justo de Deus, a sua iniciativa salvadora e a sua dádiva, que consiste em conferir ao pecador a condição de justo perante ele. Trata-se de sua justificação justa do injusto, a maneira justa como ele "justifica o injusto".

Justificação é um termo legal ou jurídico, extraído da linguagem forense. O contrário de justificação é condenação. Os dois são pronunciamentos de um juiz. Dentro do contexto cristão eles são os vereditos escatológicos alternativos que Deus, como juiz, poderá anunciar no dia do juízo. Portanto, quando Deus justifica os pecadores hoje, está antecipando o seu próprio julgamento final, trazendo até o presente o que de fato faz parte dos "últimos dias".

Alguns estudiosos sustentam que "justificação" e "perdão" são sinônimos. Por exemplo, Sanday e Headlam escreveram que justificação é "simplesmente Perdão, Perdão Gratuito";[7] já o professor Jeremias, mais recentemente, insiste em dizer que "justificação é perdão, nada mais que perdão".[8] Mas isso com certeza não pode ser verdade. Perdão é algo negativo, é a absolvição de uma penalidade ou uma dívida; justificação tem conotação positiva — é declarar que alguém é justo, é dar ao pecador o direito de desfrutar novamente o favor e a comunhão de Deus. Marcus Loane escreveu: "A voz que anuncia perdão dirá: 'Pode ir. Você está livre da pena que o seu pecado merece.' Mas o veredito que significa aceitação [se. justificação] dirá: Tode vir. Você é bem-vindo para desfrutar todo o meu amor e a minha presença'."[9] C. H. Hodge esclarece com mais profundidade essa diferença ao elaborar a antítese entre condenação e justificação. "Condenar não é meramente punir, mas sim declarar o acusado culpado ou digno de castigo; e justificação não é meramente liberar desse castigo, mas declarar que o castigo não pode ser aplicado com justiça .... Perdão e justificação são, portanto, essencialmente distintos. O primeiro é a

absolvição do castigo, o outro é uma declaração de que não existe nenhuma base para a aplicação do castigo".[10]

Se justificar não é o mesmo que perdoar ou desculpar, tampouco é o mesmo que santificar. Justificar é considerar ou declarar justa uma pessoa, e não torná-la justa. Este foi um ponto essencial no debate que se deu no século XVI com respeito à justificação. A posição católico-romana, conforme expressa no Concilio de Trento (1545-64), era que a justificação se dá no batismo e que a pessoa batizada, além de ser purificada dos seus pecados, recebe também, simultaneamente, uma justiça nova e sobrenatural.[11] Dá bem para entender o motivo que levou a tal insistência. Foi o medo de que, com uma mera declaração de justiça, a tal pessoa permanecesse em estado de injustiça e não-renovação, podendo até sentir-se encorajada a persistir no pecado (antinomismo). Foi exatamente esta a crítica que levantaram contra Paulo (6.1, 15) e que o levou a enfatizar com todas as forças que os cristãos batizados tinham morrido para o pecado (de tal forma que não podiam, em hipótese alguma, continuar vivendo nele) e que haviam ressuscitado para uma nova vida em Cristo. Ou, em outras palavras: a justificação (um novo status) e a regeneração (um novo coração), embora não sejam idênticas, são simultâneas. Todo crente justificado foi também regenerado pelo Espírito Santo e, dessa forma, destinado à santificação constante. Ou, se quisermos citar Calvinq, "ninguém pode ostentar a justiça de Cristo sem a regeneração".[12] Ou então, "o apóstolo sustenta que quem pensa que Cristo confere justificação gratuita sem nos dar novidade de vida está, vergonhosamente, dividindo Cristo em pedaços".[13]

Uma reviravolta importante nesse debate entre católicos romanos e protestantes deve-se à publicação, em 1957, do diálogo do professor Hans Küng com Karl Barth. Nesse trabalho, intitulado *Justificação,* ele concorda que a justificação é uma declaração divina e que nós somos justificados somente pela fé. Mas insiste também que as palavras de Deus são sempre eficazes, de maneira que tudo que ele pronuncia passa imediatamente a existir. Portanto, quando Deus diz a alguém: "Você é justo", diz ele, "o pecador *é* justo, de fato e de verdade, exterior e interiormente, integral e plenamente ... Em resumo, a *declaração* de justiça de Deus é ... ao mesmo tempo e no mesmo ato ... *tornar justo.* "[u] Desta maneira, a justificação é "o ato único que, simultaneamente, declara justo e torna justo."[15] Há aqui, no entanto, uma perigosa ambigüidade. O que Hans Küng quer dizer por "justo"? Se ele quer dizer *legalmente* justo, de contas acertadas com Deus, então de fato passamos imediatamente a ser aquilo que Deus declarou que sejamos. Mas se ele quer dizer *moralmente* justo, renovado, santo, então a declaração de Deus não assegura isso imediatamente, mas apenas inicia o processo. Pois isso não é justificação, mas santificação, que é um processo contínuo e que dura a vida inteira.[16] Esse é o ponto que C. K. Barrett levanta quando alega que justificar não significa tornar justo, mas que "'justo' significa, não 'virtuoso', mas 'correto', 'limpo', 'inocentado' na corte de Deus".[17]

Voltando agora ao texto de Romanos, e em particular aos versículos 24-26, Paulo ensina três verdades básicas sobre a justificação: primeiro, a sua fonte, de onde ela se origina; depois, a sua base, em que ela se sustenta; e, em terceiro lugar, o meio pelo qual ela é recebida.

a. A fonte de nossa justificação: Deus e a sua graça

Nós somos justificados gratuitamente por sua graça (24). Uma verdade fundamental no evangelho da salvação consiste em que a iniciativa da salvação deve-se, do início ao fim, a Deus o Pai. Qualquer formulação do evangelho que tire a iniciativa de Deus e a atribua a nós, ou mesmo a Cristo, já não é mais bíblica. Nós, com toda certeza, não

tomamos a iniciativa, pois éramos pecadores, culpados e condenados, sem saída nem esperança. Tampouco foi Jesus Cristo quem tomou a iniciativa, no sentido de fazer algo que o Pai relutava ou não estava disposto a fazer. Não há dúvida de que Cristo veio por sua própria vontade e se entregou gratuitamente. Mesmo assim, ele o fez em submissão à iniciativa do Pai. "Aqui estou, no livro está escrito ao meu respeito; vim para fazer a tua vontade, ó Deus".[18] Quem deu o primeiro passo, portanto, foi Deus o Pai, e a nossa justificação nos veio gratuitamente *(dõrean,* "como um presente")[19] por sua graça, por seu favor absolutamente gratuito e completamente imerecido. Graça é isso aí: Deus amando, Deus se humilhando em favor de nós, Deus vindo nos resgatar, Deus se entregando generosamente em Jesus Cristo e por intermédio dele.

b. A base de nossa justificação: Cristo e sua cruz

Se Deus justifica *gratuitamente* os *pecadores por sua graça,* por que ele faz isso? Baseado em quê? Como é que esse Deus justo pode declarar justo o injusto, sem comprometer a sua própria justiça nem condescender com a injustiça deste? Esta é a nossa pergunta. A resposta de Deus é a cruz.

Não existe em Romanos expressão mais surpreendente do que a afirmação de que "Deus ... justifica o ímpio" (4.5). Embora ela só apareça no capítulo seguinte, no entanto será de grande ajuda aqui para ajudar-nos a acompanhar a argumentação de Paulo. Como é que Deus pode justificar o ímpio? No Antigo Testamento, repetidas vezes Deus diz aos juizes israelitas que eles devem justificar os íntegros e condenar os ímpios.[20] Mas é óbvio! Quem é inocente deve ser declarado inocente e quem é culpado deve ser considerado culpado! E um princípio elementar de pura justiça. Mas então Deus acrescenta: "O que justifica o perverso e o que condena o justo, abomináveis são para o Senhor tanto um como o outro".[21] Ele pronuncia também um solene "ai" contra os que "por suborno justificam o perverso, e ao justo negam justiça".[22] Pois, como declara acerca de si mesmo, "não justificarei o ímpio".[23] Mas é claro! — dizemos de novo — *Deus nem sonharia em fazer tal coisa!*

Então, como é que Paulo tem a coragem de afirmar que Deus faz aquilo que ele proíbe os outros de fazerem? E que ele faz o que disse que nunca faria — e que, ainda por cima, o faz habitualmente? E que ele ainda diz ser "o Deus que justifica o perverso" ou (se é que poderíamos dizer assim) "que torna íntegro quem não tem integridade"? É um absurdo! Como pode o justo Deus agir injustamente, desbaratando assim a ordem moral e invertendo-a completamente? É inacreditável! Ou melhor: *seria,* não fosse a cruz de Cristo. Sem a cruz, a justificação do injusto seria injusta, imoral e, dessa forma, impossível. A única razão pela qual Deus "justifica o ímpio" (4.5) é que "Cristo morreu pelos ímpios" (5.6). Só porque ele derramou o seu sangue (25) numa morte sacrificial por nós, pecadores, é que Deus pode justificar justamente o injusto.

Aquilo que Deus fez mediante a cruz, isto é, mediante a morte do seu Filho em nosso lugar, Paulo explica através de três expressões deveras significativas. Primeiro, diz que Deus nos justifica *por meio da redenção que há em Cristo Jesus* (24b). Segundo, *Deus o apresentou como sacrifício para propiciação mediante a fé, pelo seu sangue* (25a). Terceiro, *Ele fez isto para demonstrar sua justiça ...* (25b), *isso para demonstrar sua justiça no presente, a fim de ser justo e justificador daquele que tem fé em Jesus* (26). As palavras-chave são *redenção (apolytrõsis), propiciação (hilastèrion)* e *demonstração (endeixis).* Todas as três se referem, não ao que acontece agora, enquanto o evangelho está sendo pregado, mas ao que aconteceu de uma vez por todas em Cristo e através dele na cruz, sendo a expressão *seu sangue* uma clara referência à sua morte sacrificial. Associadas à cruz, portanto, vemos uma redenção dos pecadores, uma propiciação da ira de Deus e uma demonstração de sua justiça.

(i) Redenção

A primeira palavra é *apolytrõsis,* isto é, *redenção.* E um termo comercial emprestado dos mercados, da mesma forma que "justificação" é um termo legal emprestado dos tribunais. No Antigo Testamento ela era usada para escravos que eram comprados para serem libertados; dizia-se que eles haviam sido "remidos".[24] O termo também era usado metaforicamente com referência ao povo de Israel, que foi "remido" do cativeiro, primeiro no Egito,[25] depois na Babilônia,[26] e em seguida restaurado à sua própria terra. Nós, de igual maneira, éramos escravos ou cativos, presas do nosso pecado e da culpa e completamente incapazes de libertar-nos. Mas Jesus Cristo nos "redimiu", nos comprou e libertou-nos do cativeiro, derramando, como preço pelo resgate, o seu próprio sangue. Ele mesmo dissera que o propósito da sua vinda era para "dar a sua vida em resgate por muitos".[27] E agora, em conseqüência de sua aquisição ou "salvamento por resgate",[2"] nós pertencemos a ele.

(ii) Propiciacão

A segunda palavra é *hilasterion,* ou seja, *propiciacão.* Muitos cristãos sentem-se envergonhados ou até chocados com essa palavra, porque propiciacão significa o ato de aplacar a ira divina, ou de tornar Deus propício. E, em se tratando de Deus, parece-lhes indigno dar-lhe um conceito como esse (mais pagão do que cristão), o que pressupõe que ele fica com raiva e precisa ser apaziguado. Daí a proposta de duas outras maneiras possíveis de se entender *hilasterion.* A primeira é traduzir a palavra como "propiciatório", referindo-se à tampa de ouro da arca da aliança que ficava no Santo dos Santos, no templo. É geralmente este o significado da palavra na Septuaginta, e é também o que ela significa na sua única outra ocorrência no Novo Testamento.[29] Já que, no Dia da Expiação, o sangue do sacrifício era salpicado sobre a tampa da arca, o chamado "propiciatório", sugere-se então que o próprio Jesus seria o "propiciatório" onde Deus e os pecadores são reconciliados.[30] Aqueles que sustentam este ponto de vista tendem a entender o verbo *protithêmi (apresentou)* como "expôs" (BJ) ou "dispôs publicamente" (BAGD), para indicar que, embora o propiciatório estivesse escondido dos olhos humanos pelo véu, "Deus expôs publicamente o Senhor Jesus Cristo, aos olhos do universo inteligente ...",[31] como o caminho da salvação. Tanto Lutero quanto Calvino acreditavam que "propiciatório" seria a tradução correta, e outros seguiram seu exemplo.

Mas os argumentos contrários parecem ser conclusivos. Em primeiro lugar, se com *hilastèrion* Paulo quisesse referir-se à tampa da arca ou "propiciatório", teria inevitàvelmente usado com ela o artigo definido. E, depois, o conceito é incongruente em Romanos, pois esta carta, ao contrário de Hebreus, não se encontra na "esfera do simbolismo levítico".[32] Em terceiro lugar, a metáfora seria confusa e até mesmo contraditória, já que ela representaria Jesus como sendo concomitantemente a vítima cujo sangue foi derramado e aspergido, e o lugar onde se aplicaria esse sangue. Em quarto lugar, o sentimento de dívida de Paulo para com o Cristo crucificado era tão profundo que ele dificilmente o teria comparado a uma "peça inanimada da mobília do templo".[33]

Uma segunda possibilidade de tradução para *hilastèrion é* "uma expiação" (RSV). O argumento para tal é que, enquanto que no grego secular o verbo *hilaskomai* significa "aplacar" (um deus ou um ser humano), na Septuaginta o objeto desse verbo não é Deus, mas o pecado. Portanto, o seu significado não seria "propiciar" Deus (isto é, torná-lo propício, desviar sua ira), mas sim "expiar" o pecado, isto é, anular o pecado ou acabar com a profanação. C. H. Dodd, a quem geralmente se associa esta posição e que, como editor e tradutor da Bíblia, evidentemente influenciou outros tradutores nessa direção,

escreveu que os atos expiatórios "tinham como que o valor, digamos, de um desinfetante".[34] Assim, aversão da BLH diz que "Deus ofereceu Cristo como sacrifício para que, pela sua morte na cruz, Cristo se tornasse o meio de as pessoas receberem o perdão dos pecados".

A principal razão pela qual essas opções não são satisfatórias e pela qual é necessária uma referência à propiciação é o contexto. Nestes versículos Paulo descreve a solução de Deus para a condição humana; o problema não é só o pecado, mas também a ira de Deus sobre o pecado (1.18; 2.5; 3.5). E onde quer que exista a ira de Deus existe também a necessidade de impedir que ela se manifeste. Não deveríamos ter medo de usar a palavra "propiciação" em relação à cruz, tanto quanto deveríamos deixar de usar a palavra "ira" em relação a Deus. Em vez disso, deveríamos lutar para resgatar o uso dessa linguagem mostrando que a doutrina cristã da propiciação é completamente diferente dos conceitos supersticiosos pagãos ou animistas. Tanto a necessidade como o autor e a natureza da propiciação cristã são bem diferentes.

Vamos primeiro à necessidade. Por que uma propiciação seria necessária? A resposta paga é: porque os deuses são caprichosos, mal-humorados e sujeitos a acessos de ira. A resposta cristã é: porque a ira santa de Deus está voltada contra o mal. Quando se trata da ira de Deus, não tem essa história de falta de princípios, imprevisibilidade ou perda de controle; a única coisa que a provoca é o mal.

Agora vamos ao autor. Quem é o responsável pela propiciação? A resposta paga é que somos nós. Nós ofendemos os deuses; portanto devemos agradá-los. Já a resposta cristã é que nós não podemos aplacar ajusta indignação de Deus. Não há como fazê-lo por nossos próprios meios. Mas Deus, por amar-nos sem que o merecêssemos, fez por nós o que nunca poderíamos fazer sozinhos. João escreveu, semelhantemente: " ... Deus ... nos amou e enviou o seu Filho como propiciação *(hilasmos)* por nossos pecados".[35] O amor, a idéia, o propósito, a iniciativa, a ação e a dádiva foram todos de Deus.

E, finalmente, a natureza. Como se conseguiu a propiciação? Em que reside o sacrifício da propiciação? A resposta paga é que é preciso subornar os deuses com doces e oferendas, vegetais, animais e até mesmo sacrifícios humanos. O sistema sacrificai do Antigo Testamento era completamente diferente, já que todos sabiam que o próprio Deus havia "dado" os sacrifícios para o seu povo fazer a expiação.[36] E isso está inegavelmente claro na propiciação cristã, pois Deus deu o seu próprio Filho para morrer em nosso lugar, e, ao dar o seu Filho, deu-se ele mesmo por nós (5.8; 8.32).

Em suma, seria difícil exagerar no que diz respeito às diferenças entre a visão cristã e a paga de propiciação. Na perspectiva paga, os seres humanos tentam, através de suas ofertas desprezíveis, aplacar o mau humor de suas divindades enfurecidas. De acordo com a revelação cristã, o próprio amor incom-parável de Deus aplacou a sua própria ira santa ao dar o seu próprio Filho amado, que tomou o nosso lugar, assumiu os nossos pecados e morreu a nossa morte. Assim fazendo, Deus mesmo entregou a si mesmo para salvar-nos dele mesmo.

É este o justo fundamento em que se baseia a justa justiça de Deus para justificar os injustos sem comprometer a sua justiça. Charles Cranfield expressou isso com cautela e eloqüência:

Deus, porque em sua misericórdia desejava perdoar os homens pecadores, e por ser verdadeiramente misericordioso, desejoso de perdoá-los justamente — isto é, sem de maneira alguma desconsiderar o seu pecado — propôs-se voltar contra si mesmo, na pessoa do seu Filho, todo o peso daquela justa ira que eles mereciam.[37]

O professor Cranfield volta a este assunto no seu ensaio final sobre "A Morte e Ressurreição de Jesus Cristo". Conforme o seu argumento, o propósito de Deus ao fazer da morte de Jesus Cristo um sacrifício de propiciação foi para "que ele pudesse justificar os pecadores *justamente,* isto é, de uma maneira tal que fosse inteiramente digna do seu caráter de Deus verdadeiramente amoroso e eterno". Pois, caso ele se limitasse a meramente perdoar os pecados deles, estaria com isso "comprometido com a mentira de que a maldade moral não importa e, dessa forma, estaria violando a sua própria verdade e zombando dos homens, proporcionando-lhes uma certeza vazia e mentirosa que eles, na sua total humanidade, acabariam descobrindo ser uma miserável fraude."[38]

(iii) Demonstração

Até aqui nós vimos duas das palavras usadas por Paulo para descrever a cruz; são elas *apolytrõsis* ("redenção") *ehilastêrion* ("sacrifício de propiciação"). Vamos agora à terceira palavra, que é *endeixis* ("demonstração"). Afinal a cruz foi uma demonstração ou revelação pública, assim como uma conquista. Além de concretizar a propiciação de Deus e a redenção dos pecadores, ela também vindicou a justiça de Deus: *Ele fez isto para demonstrar sua justiça ...* (25b); *... isso para demonstrar sua justiça ...* (26a). Para podermos entender a forma que tomou essa demonstração da justiça de Deus, precisamos perceber o contraste deliberado que Paulo estabelece entre *os pecados anteriormente cometidos,* os quais *em sua tolerância, havia deixado impunes* (25b), e o *tempo presente,* no qual Deus agiu *a fim de ser justo e justificador* (26a). É um contraste entre o passado e o presente, entre a tolerância divina que adiou o julgamento e a justiça divina que o exigia, entre "deixar impunes os pecados anteriormente cometidos" (o que faria Deus parecer injusto) e a punição deles na cruz (pela qual Deus demonstrou a sua justiça).

Isto é, Deus deixou impunes os pecados de gerações passadas, permitindo que as nações seguissem os seus próprios caminhos e não levando em consideração a sua ignorância[19], não porque houvesse qualquer injustiça de sua parte, ou por uma atitude de conivência com o mal, mas sim em virtude de sua paciência (BLH), e só porque tinha a firme intenção de, na plenitude dos tempos, dar a esses pecados o devido castigo por meio da morte do seu próprio Filho. Essa era a única maneira pela qual ele podia, ao mesmo tempo, *ser justo, demonstrar a sua justiça* e *ser justificador daquele que tem fé em Jesus* (26b). Tanto a justiça (o atributo divino) como a justificação (a atividade divina) seriam impossíveis sem a cruz.

Aqui, portanto, estão os três termos técnicos que Paulo utiliza *(apolutrõsis, hilastêrion* e *endeixis)* para explicar o que Deus fez na cruz de Cristo e por meio dela: ele redimiu o seu povo, aplacou a sua ira e demonstrou a sua justificação. De fato, estas três conquistas fazem parte de um todo. Através da morte expiatória e substitutiva do seu Filho, Deus aplacou a sua própria ira, de forma a redimir-nos e justificar-nos e, ao mesmo tempo, demonstrar a sua justiça. Só nos resta maravilhar-nos diante da sabedoria, santidade, amor e misericórdia de Deus e prostrar-nos diante dele em humilde adoração. A cruz deveria ser o bastante para quebrantar o mais duro e derreter o mais insensível dos corações.

Agora, que vimos que a origem de nossa justificação é a graça de Deus e que ela se baseia na cruz de Cristo, vamos considerar o meio pelo qual somos justificados.

c. *O meio de justificação: a fé*

Por três vezes neste parágrafo Paulo ressalta a necessidade da fé: *mediante a fé em Jesus Cristo para os que crêem* (22); *mediante a fé pelo seu sangue* (25) (ou, mais provavelmente, "pelo seu sangue a ser recebido pela fé"); e Deus é *justificador daquele que tem fé em Jesus*

(26). De fato, a justificação é "pela fé somente", *sola fide,* um dos grandes slogans da Reforma. É verdade que no texto de Paulo a palavra "somente" não ocorre no versículo 28, onde Lutero a adicionou. Não é de todo surpreendente, portanto, o fato de a Igreja Católica Romana ter acusado Lutero de perverter os textos da Sagrada Escritura. Mas Lutero estava seguindo Orígenes, bem como outros Pais da Igreja, que haviam semelhantemente introduzido a palavra "somente". O que os levou a fazer isso foi um verdadeiro instinto. Longe de falsificar ou distorcer o que Paulo queria dizer, eles o estavam aclarando e enfatizando. O mesmo se passou com John Wesley, que escreveu que "confiava em Cristo, somente em Cristo, para a salvação". A justificação é somente pela fé, somente em Cristo, somente através da fé.

Além do mais, é de vital importância afirmar que nada existe de mérito na fé, e que quando dizemos que a salvação é "por fé, e não por obras", não estamos colocando um tipo de mérito ("fé") em lugar do outro ("obras"). Assim como a salvação não é nenhum empreendimento cooperativo entre Deus e nós, no qual ele entra com a cruz e nós contribuímos com a fé. Não, a graça não admite contribuições; e a fé é o contrário da auto-estima. O valor da fé não reside nela mesma, mas inteira e exclusivamente em seu objeto, a saber, Jesus Cristo, e este crucificado. Dizer que a "justificação é somente pela fé" é outra maneira de dizer que a "justificação é somente por Cristo". A fé é o olho que o contempla, a mão que recebe a sua dádiva gratuita, a boca que bebe da água viva. "A fé ... abrange nada mais do que a jóia preciosa que é Jesus Cristo."[40] Como escreveu Richard Hooker, teólogo anglicano de século XVI: "Deus justifica o que crê — não por causa do valor de sua crença, mas por causa do valor daquele *{se.* de Cristo) em quem ele creu."[41]

A justificação (cuja fonte é Deus e sua graça, cuja base é Cristo e a cruz e cujo meio é somente a fé, completamente à parte das obras) constitui o cerne do evangelho e é uma característica singular do cristianismo. Nenhum outro sistema, ideologia ou religião proclama um perdão gratuito e uma nova vida para aqueles que nada fizeram para merecê-los, mas que, ao invés disso, muito fizeram para merecer o julgamento. Pelo contrário, todos os sistemas ensinam alguma forma de auto-salvação através das boas obras da religião, da piedade ou da filantropia. Já o cristianismo, em sua essência, nem mesmo é uma religião; é um evangelho, o evangelho, a boa nova de que a graça de Deus desviou a sua ira, que o Filho de Deus morreu a nossa morte e carregou a nossa condenação, que Deus tem misericórdia de quem não merece e que a nós nada mais resta a fazer ou mesmo contribuir. A única função da fé é receber o que a graça oferece. A antítese entre graça e lei, misericórdia e mérito, fé e obras, salvação de Deus e salvação própria, é absoluta. Não dá para comprometê-la com arranjos ou "jeitinhos". Nós temos de escolher. Emil Brunner ilustrou vividamente essa antítese, em que, segundo ele, a diferença é entre "subir" e "descer": a "questão decisiva" mesmo, ele escreveu, é "a direção do movimento". Os sistemas não-cristãos imaginam "o homem movendo-se" em direção a Deus. Lutero disse que meditar é "elevar-se à majestade nas alturas". De semelhante forma, o misticismo acredita que o espírito humano pode "flutuar nas alturas em direção a Deus". O mesmo se passa com o moralismo. E também com a filosofia. O "otimismo auto-confiante de todas as religiões não-cristãs" é muito parecido. Nenhum deles vê ou sente o abismo que se estende entre o santo Deus e os seres humanos, pecadores e cheios de culpa. Só quando vislumbramos isso é que percebemos a necessidade daquilo que o evangelho proclama, que é o "mover-se de Deus", a sua livre iniciativa de graça, o seu movimento "descendente", o seu surpreendente "ato de condescendência". Parar na beira do abismo, atingir o ápice do desespero por jamais conseguir atravessar — esta é a indispensável "antecâmara da fé".[42]

2. A justiça de Deus é defendida das críticas (3.27-31)

Agora Paulo retoma a sua "diatribe", que ele continuou no decorrer do capítulo 2 e que foi claramente articulada nas quatro perguntas de 3.1-8. Estas tinham a ver com sua acusação de que todo ser humano está sujeito ao julgamento de Deus e que os judeus não eètão protegidos do juízo. Agora ele antecipa um novo confronto com os judeus e assim lança outra série de perguntas, desta vez relacionadas não ao julgamento mas à justificação, e em particular à justificação somente pela fé.

Primeira pergunta: Onde está, então, o motivo de vangloria? (27-28).

Na era pós-Sanders, em que muitos estudiosos aceitam a sua tese de que a religião judaica palestina do primeiro século não era uma religião de justificação pelas obras, pareceu-lhes necessário reinterpretar a rejeição de Paulo em relação à "vangloria". Se o judaísmo não era um sistema de méritos, então não pode ser esse tipo de vangloria que Paulo tem em mente. Pelo contrário, deve ser uma arrogância autoconfiante proveniente do sentimento de superioridade nacional, cultural e religiosa dos judeus. E estes alimentavam, de fato, um profundo orgulho de sua condição privilegiada de povo escolhido de Deus. Achavam que eram os favoritos protegidos do céu. Por isso Paulo refere-se a eles como um povo que "se apoia" no fato de possuir a lei e que "se orgulha" do seu relacionamento com Deus (2.17, 23; nos dois casos, o verbo é *kauchaomai,* vangloriar-se).

Mas esses privilégios externos não eram o único objeto da vangloria judaica. O povo judeu orgulhava-se também de sua justiça pessoal. Paulo mesmo, refletindo sobre a sua própria carreira no judaísmo, antes de converter-se, estabelece uma conexão entre a sua herança judaica ("hebreu de hebreus") e suas conquistas pessoais (o zelo com que perseguia a igreja e a qualidade de irrepreensível quanto à "justiça que há na lei"), declarando que juntos constituíam a "carne" na qual ele depositara a sua confiança até que, como cristão, passou a "se gloriar em Cristo Jesus" (de novo *kauchaomai).*[43]

Acontece que a vangloria não é uma prerrogativa dos judeus. Os gentios também eram "insolentes, arrogantes e presunçosos" (1.30). Na verdade, todos os seres humanos são presunçosos inveterados. A presunção é a linguagem do nosso egocentrismo caído. Mas para aqueles que foram justificados pela fé, a *vangloria* é completamente *excluída.* Isto se baseia, não no princípio *da obediência alei, o* que daria lugar à vangloria, mas sim *no princípio da fé* (27), que atribui a salvação inteiramente a Cristo e, dessa maneira, elimina qualquer possibilidade de vangloria. Pois, como cristãos, temos plena convicção de que o pecador *é justificado pela fé* — ou melhor, somente pela fé —, *independente da obediência à lei* (28). Quanto a essas "obras da lei" que Paulo tem em mente, sejam elas cerimoniais (observância do sábado ou das leis relativas à comida) ou morais (obediência aos mandamentos de Deus), elas não podem ganhar o favor nem o perdão de Deus. A salvação é "não por obras, para que ninguém se glorie",[44] mas somente pela fé em Cristo; é por essa razão que só podemos nos gloriar nele e não em nós mesmos. Quando um cristão gloria-se em si mesmo, há aí algo de fundamentalmente anômalo, assim como orgulhar-se em Cristo é algo essencialmente autêntico, apropriado e atrativo em um cristão. Toda vangloria, todo orgulho é excluído, a não ser o gloriar-se em Cristo. Louvar, não vangloriar-se — eis a atividade característica dos que crêem e foram justificados, e assim será durante toda a eternidade.[45] Portanto, "aquele que se gloria, glorie-se no Senhor" e "que eu jamais me glorie, a não ser na cruz do nosso Senhor Jesus Cristo".[46]

Segunda pergunta: Deus é Deus apenas dos judeus? Ele não é também o Deus dos gentios? (29-30).

O povo judeu era extremamente consciente da sua relação especial de aliança com Deus, na qual os gentios não tinham parte. Foi aos judeus que Deus confiou a sua revelação especial (3.2). Deles também, como Paulo mais tarde relatará, é "a adoção de filhos; deles é a glória divina, as alianças, a concessão da lei, a adoração no templo e as promessas", isso sem mencionar "os patriarcas" e "a linhagem humana de Cristo" (9.4s). O que os judeus haviam esquecido, entretanto, é que os seus privilégios não visavam a exclusão dos gentios, mas sim a inclusão definitiva destes, quando através da posteridade de Abraão "todos os povos da terra" fossem abençoados.[47]

Essa aliança com Abraão foi cumprida em Cristo. Ele é a semente de Abraão e através dele a bênção da salvação estende-se agora a todo o que crê, sem exceção ou distinção.. Se o evangelho da justificação somente pela fé exclui qualquer vangloria, ele exclui também qualquer elitismo e discriminação. Deus não é *Deus apenas dos judeus;* ele *é também o Deus dos gentios* (29), *visto que existe um só Deus* (é a verdade do monoteísmo que nos de que o próprio Antigo Testamento já ensinava a verdade da justificação pela fé *(cf* 3.21). Se essa interpretação está correta, o versículo 31 pode ser uma transição para Romanos 4, no qual o apóstolo argumenta que tanto Abraão como Davi foram, na verdade, justificados pela fé.

Se, por outro lado, Paulo está usando "a lei" no seu sentido mais restrito da lei mosaica, então a sua afirmativa de que a fé *confirma* e não *anula* a lei pode ser entendida de duas maneiras. Em primeiro lugar, a fé confirma a lei ao conferir-lhe o devido lugar no propósito de Deus. No seu plano de salvação, a função da lei é expor e condenar o pecado, mantendo assim o pecador trancafiado em sua culpa até que Cristo venha libertá-lo através da fé.[49] Dessa maneira, o evangelho e a lei se encaixariam perfeitamente, já que o evangelho justifica aqueles a quem a lei condena.

A explicação alternativa para a colocação de Paulo a vê como a resposta do apóstolo a uma outra série de críticas. Estas sustentavam que, ao declarar que a justificação é pela fé e não pela obediência, Paulo estava encorajando ativamente a desobediência. Essa acusação de antinomia Paulo irá refutar decisivamente em Romanos 6-8. Mas ele antecipa esses capítulos aqui pela simples afirmação de que a fé confirma a lei. O que ele quer dizer, e irá aprofundar mais tarde, é que os crentes justificados que vivem de acordo com o Espírito satisfazem as justas exigências da lei (8.4; *cf.* 13.8, 10). Parece-me que esta é a explicação mais provável.

Eis aqui, portanto, três implicações — positivas e negativas — do evangelho da justificação somente pela fé. Primeiro, ele humilha os pecadores e exclui a vangloria. Segundo, ele une crentes e exclui a discriminação. Terceiro, ele confirma a lei e exclui o antinomismo. Nada de vangloria, nada de discriminação, nada de antinomismo: é assim que Paulo defende o evangelho contra as críticas correntes.

3. A justiça de Deus é ilustrada em Abraão (4.1-25)

Paulo apresentou o seu evangelho da justiça de Deus, isto é, da justificação pela fé (3.21-26); em seguida, defendeu-o contra os que o criticavam (3.27-31), enfatizando, ao fazê-lo, que esse evangelho é atestado pelas Escrituras do Antigo Testamento (1.2; 3.21, 31). Assim, o próximo passo nessa argumentação é ir buscar no Antigo Testamento um exemplo que sirva de precedente. Para tanto ele escolhe Abraão, o mais ilustre dos patriarcas de Israel, acompanhado de Davi, o mais ilustre dos seus reis. Mateus, de semelhante modo, ao introduzir o seu evangelho com a genealogia de Jesus, chamou-o de "filho de Davi, filho de Abraão".[50]

Certos comentaristas modernos não fazem o mínimo esforço para ocultar sua impaciência. Eles consideram irrelevante tanto a substância quanto a forma do raciocínio

de Paulo. Segundo eles, a resposta do apóstolo às objeções judaicas foi, sem dúvida alguma, necessária naquela época, refletindo os debates que ocorriam nas escolas rabínicas. Mas essas coisas "são de pouco interesse e de nenhum peso para nós", escreveu C. H. Dodd, e a argumentação "acadêmica e rabínica" de Paulo "faz a exposição inteira parecer remota e pouco esclarecedora".[51] Mas nós discordamos deles, pois a verdade é que Romanos 4 ocupa um lugar muito importante na carta, pelo menos por duas razões.

A primeira é que nela Paulo esclarece ainda mais o significado da justificação pela fé. Ele usa o que a Escritura diz sobre Abraão e Davi para elaborar a significância das duas palavras: "justificação", em termos da concessão de justiça ao injusto; e "fé", em termos de confiar no Deus da criação e da ressurreição.

A segunda razão é que Paulo quer que os cristãos judeus entendam que o evangelho da justificação pela fé que ele anuncia não é nenhuma novidade, tendo sido proclamado anteriormente no Antigo Testamento;[52] além disso, quer que os cristãos gentios apreciem a rica herança espiritual à qual ganharam acesso mediante a fé em Jesus, em continuidade com o povo de Deus do Antigo Testamento. Abraão e Davi mostram que a justificação pela fé é o único meio pelo qual Deus garante a salvação, dado por ele primeiro no Antigo Testamento e depois também no Novo, e, em segundo lugar, tanto para os judeus como para os gentios. É, portanto, um erro assumir que no Antigo Testamento as pessoas eram salvas pelas obras e no Novo Testamento pela fé, ou que hoje a missão cristã deve limitar-se aos gentios, com base no pressuposto de que os judeus têm a sua forma distintiva de salvação. (Voltaremos a falar sobre a evangelização do povo judeu no capítulo 14.)

Há aparentemente duas razões pelas quais Paulo escolheu Abraão como o seu principal exemplo. A primeira delas é que ele foi o ancestral, o primeiro pai de Israel, "a rocha de que fostes [Israel] cortados",[53] o favorecido que recebeu a aliança e as promessas de Deus.[54] A segunda razão é, sem dúvida, porque aos olhos dos rabinos Abraão gozava da mais alta estima, sendo considerado a síntese da justiça e até mesmo o "amigo" especial de Deus.[55] Para eles era óbvio que ele fora justificado por suas obras de justiça. Por exemplo: "Abraão foi perfeito em todos os seus atos para com o Senhor e alcançou graça por causa de sua retidão durante toda a sua vida."[56] Eles citavam as Escrituras nas quais Deus prometera abençoar Abraão *porque* ele lhe tinha obedecido,[57] mas não viam que esses versículos referiam-se à vida de obediência de Abraão *depois* de sua justificação. Eles até citavam Gênesis 15.6 (o texto citado por Paulo no versículo 3 deste capítulo) de tal forma que representasse a fé de Abraão como sendo a sua fidelidade ou lealdade — sendo, portanto, um mérito. Por exemplo: "Abraão não permaneceu acaso fiel em sua prova e não lhe foi isto atribuído como justiça?"[58]

Além disso, um eco da crença judaica de que Abraão foi justificado pelas obras é encontrado na carta de Tiago.[59] E verdade que o que Tiago está defendendo não é que nós podemos ser justificados por obras, assim como Abraão não o foi, mas antes que a autenticidade da fé justificadora encontra-se nas boas obras, que são fruto dessa fé. "Eu lhe mostrarei a minha fé pelas obras", diz o verdadeiro crente,[60] porque a fé que não resulta em boas obras é morta.[61] Todavia, por trás do argumento de Tiago está a tradição judaica (que, aliás, ele rejeita) de que Abraão foi justificado pelas obras.

Romanos 4 pressupõe familiaridade com a história bíblica de Abraão e em particular com quatro de seus episódios principais. Primeiro, Deus chamou Abraão para deixar a sua casa e parentela em Ur e prometeu mostrar-lhe uma outra terra, dar-lhe uma grande descendência e, através dele, abençoar todas as nações.

[...] Em quarto lugar, fazer essa indagação é valer-se da Escritura em busca de uma orientação que tenha autoridade. Significa que, assim como com Jesus ao enfrentar os que

o criticaram, também ocorre com Paulo e os seus opositores: em toda controvérsia a Escritura tem de ser reconhecida como o tribunal supremo a quem se deve apelar.

Em resposta a sua indagação quanto ao que diz a Escritura, Paulo cita Gênesis 15.6: *Abraão creu em Deus, e isso lhe foi creditado como justiça* (3). Nos versículos 4-5, então, ele passa a trabalhar com o significado de "creditar" — ou, mais especificamente, "é creditado" *(logizomai)* — que aqui ele usa pela primeira vez e repetirá cinco vezes no decurso de seis versículos (3-8). O termo quer dizer "creditar" ou "computar" e, quando usado num contexto financeiro ou comercial, significa colocar alguma coisa na conta de alguém, tal como Paulo escreveu a Filemom com respeito a Onésimo: "Se ele o prejudicou em algo ou lhe deve alguma coisa, ponha na minha conta."[70] Existem, no entanto, duas diferentes maneiras de creditarem dinheiro em nossa conta: ou como salário (que nós ganhamos por havermos trabalhado) ou como presente (que é de graça, ou seja, ganhamos sem ter trabalhado); e as duas formas são essencialmente incompatíveis. *Ora, o salário do homem que trabalha não é considerado como favor, mas como dívida* (4), literalmente, "não de acordo com a graça *[charis],* mas de acordo com um débito *[opheilêma]*". Mas não é isso que ocorre, definitivamente, em se tratando da nossa justificação. Neste caso, falar de "trabalho", "salário", "obrigação" ou "dívida" seria inteiramente inapropriado. Pelo contrário, *ao homem que não trabalha, mas confia em Deus que justifica o ímpio, sua fé lhe é creditada como justiça* (5).

E bom que se esclareça bem o contraste entre estes dois tipos de "crédito". No contexto dos negócios, o salário de quem trabalha é creditado em sua conta como um direito, uma dívida, uma obrigação, pois trabalhou para isso. No contexto da justificação, entretanto, para quem não trabalhou, e portanto não tem o mínimo direito a pagamento, mas que em vez disso depositou a sua confiança em Deus que justifica o ímpio (aliás, uma impressionante declaração que nós já consideramos nas páginas 127s.),*sua fé lhe é creditada como justiça,* isto é, a justiça lhe é concedida livremente, como uma dádiva gratuita e imerecida, pela fé. Paulo não pode estar ensinando que fé e justiça são equivalentes, e que na falta de justiça a fé é aceitável como um substituto. Isso faria da fé uma obra meritória e um joguete nas mãos dos rabinos, que achavam que a "fé" de Abraão era, na realidade, a sua "fidelidade". Se há uma coisa que está clara na antítese entre o versículo 4 e o versículo 5, é que o "creditar a fé como justiça" é uma dádiva gratuita, sem merecimento, e não um salário pelo qual se trabalhou, e que ela é dada, não a quem trabalha, mas a quem confia — ou melhor, para aqueles que confiam em Deus que, longe de justificar as pessoas por serem piedosas, na verdade justifica-as apesar de ímpias. Esta ênfase na fé *(Abraão creu em Deus)* mostra claramente, pois, que esse ato mediante o qual Deus "credita a fé como justiça" "não é um ato de recompensa do mérito, mas uma decisão livre e imerecida da graça divina".[71] A fé não é uma alternativa para a justiça, mas sim o meio pelo qual nós somos declarados justos.

Agora Paulo muda de Abraão para Davi, e conseqüentemente de Gênesis 15.6 para Salmo 32.1-2. Ele descobre entre os dois textos uma concordância fundamental. *Davi diz a mesma coisa, quando fala da bem-aventurança do homem a quem Deus credita justiça independente de obras* (6). Percebe-se imediatamente como a linguagem do "crédito" mudou. Deus ainda é a pessoa que, em graça absoluta, efetua o crédito; agora, porém, o que ele deposita em nossa conta não é a "fé como justiça", mas a própria "justiça". É isso que ensina a bem-aventurança de Davi no Antigo Testamento. Três vezes, utilizando o paralelismo hebraico, ele faz uma referência às más obras: uma vez como *transgressões (anomiai,* "ilegalidades") e duas vezes como *pecados (harmartiai,* "falhas"), pois pecado é tanto uma como outra coisa: tanto passar por cima de um limite conhecido como deixar de corresponder a um padrão estabelecido. E três vezes ele nos diz o que Deus fez com elas: nossas *transgressões são*

perdoadas, nossos *pecados são cobertos* e nosso *pecado o Senhor jamais leva em conta* (7-8). Ao invés de levar em conta os nossos pecados e voltá-los contra nós, Deus os *perdoa* e *cobre.*

Agora nós já podemos juntar todas as peças deste rico vocabulário. O que Paulo tem em mente não se limita a uma única expressão ou a uma simples ilustração. Ele deixou claro que a justiça de Deus (ou que provém de Deus), que é revelada no evangelho (1.17; 3.21s.), reside no fato de ele justificar justamente o injusto. Assim, na segunda parte do capítulo 3 ele continua usando o verbo "justificar" (por exemplo, 3.24, 26, 28, 30). E continua utilizando-o também no capítulo 4 (4.2, 5, 25), assim como o fará no capítulo 5 (5.1, 9, 16, 18). Ele descarta a possibilidade de Abraão ter *sido justificado pelas obras* (2). Mas ao afirmar, agora positivamente, como Deus *justifica o ímpio* (5) ele passa a utilizar novas expressões. Primeiro, Deus nos credita fé como justiça (3, 5, 9, 22s.). Segundo, ele nos credita justiça independente de obras (6, 11, 13, 24). E, terceiro, ele recusa-se a creditar os nossos pecados contra nós, mas, em vez disso, ele os perdoa e cobre (7-8). Ninguém pode afirmar que estas três expressões sejam sinônimos exatos; quando, porém, se trata da justificação, as três coisas andam juntas. Justificação implica um cálculo, crédito ou cômputo duplo. Por um lado, negativamente falando, Deus nunca leva em conta os nossos pecados contra nós. Por outro lado, falando em termos positivos, Deus deposita em nossa conta um crédito de justiça, como uma dádiva de graça, pela fé, completamente independente de nossas obras.

Isto nos faz lembrar uma outra declaração de Paulo, até certo ponto similar, em que ele diz que Deus "estava reconciliando consigo o mundo, não lançando em conta os pecados dos homens", pelo contrário "tornou pecado por nós aquele que não tinha pecado, para que nele nos tornássemos justiça de Deus".[72] Cristo se fez pecado com os nossos pecados, a fim de que nós pudéssemos tornar-nos justos com a justiça de Deus.

Tanto na ARC como na ARA vemos que o verbo *logizomai* é às vezes traduzido, não como "creditar, calcular ou computar", mas como "imputar". Por exemplo: " Bem-aventurado o homem a quem o Senhor jamais imputará pecado" (ARA, 8), ou melhor, a pessoa "a quem Deus imputa a justiça sem as obras" (ARC, 6). A imagem do cálculo e do crédito é financeira; a da imputação, porém, é legal. Ambas significam "computar alguma coisa como pertencente a alguém", só que no primeiro caso trata-se de dinheiro, e no segundo, seria inocência ou culpa.[73] Essa linguagem ganhou importância no século XVI, quando surgiu o debate sobre se, no ato da justificação, Deus "infunde" justiça a nós (como ensinava a Igreja Católica Romana), ou se ele a "imputa" a nós (como insistiam os reformadores protestantes). Os reformadores por certo tinham razão ao dizerem que quando Deus justifica os pecadores ele não os *torna* justos (pois esse é o processo resultante da santificação); pelo contrário, ele os *declara* justos, isto é, imputa-lhes justiça, considerando-os e tratando-os como (legalmente) justos. C. H. Hodge esclarece isso para nós. 'Imputar pecado é lançar o pecado na conta de alguém e tratá-lo de conformidade com isso." De semelhante forma, "imputar justiça é lançar justiça na conta de alguém, e daí tratá-lo de conformidade com isso."[74] Assim, Paulo escreve em Romanos 4 a respeito das duas coisas: o fato de Deus não imputar pecado aos pecadores, embora eles tenham pecado, e o fato de ele nos imputar justiça, embora não sejamos justos.[75] O que Paulo está dizendo é que "foi pela mediação da fé que Abraão veio a ser I ratado como justo, e não que a fé foi considerada um substituto para a perfeita obediência."[76]

Uma outra questão é se a justiça que Deus imputa graciosamente a nós pode ser considerada a justiça de Cristo, se nós podemos falar com legitimidade em sermos "vestidos com o manto imaculado da justiça de Cristo" e se Zinzendorf estava certo ao escrever:

Senhor Jesus, teu sangue e tua justiça Minha beleza e veste gloriosa são; Hei de ostentá-los, de cabeça erguida Junto com a glória das estrelas brilharão!

Hoje em dia já não se usa mais esse tipo de linguagem, mesmo era hinos devocionais, e há até quem a considere teologicamente inadmissível. E na verdade temos de admitir que essa imagem, tal como aí está, não se encontra no Novo Testamento. Também é certo que, justamente nesta carta, somos exortados a "revestir-nos do Senhor Jesus Cristo";[77] porém sua justiça não é mencionada como sendo a vestimenta que deveríamos usar. Não obstante, em pelo menos três ocasiões Paulo chega tão perto desse quadro que eu, da minha parte, acredito que seja biblicamente permissível usar essa linguagem. O que nos é dito aqui é que ele foi feito pecado por nós, "para que nele nos tornássemos justiça de Deus";[78] que ele "se tornou ... para nós ... justiça";[79] e que se nós "ganharmos a Cristo" e "formos achados nele", então a justiça que temos não será de nós mesmos mas sim a justiça "que vem mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus e se baseia na fé".[80] Em cada um dos casos, ou Cristo é a nossa justiça, ou a justiça de Deus torna-se nossa justiça quando nós estamos em Cristo. Não há aqui qualquer menção a "revestir-se" com a justiça de Deus ou de Cristo; o que nos é dado é um privilégio ainda maior, de "ter" essa justiça e até de "tornar-nos" em justiça de Deus. Uma vez aceita a realidade da justiça imputada, haverá pouquíssima objeção quanto à metáfora do "revestir-se".

Abraão não foi justificado pela circuncisão (9-12)

A primeira pergunta de Paulo foi se Abraão foi justificado pelas obras ou pela fé (1-3). A segunda é se esta *bem-aventurança* da justificação *destina-se apenas aos circuncisos* (os judeus) *ou também aos incircuncisos* (9a). Essa pergunta gera uma outra, que tem relação com ela, ou seja, quanto às *circunstâncias* em que Abraão foi justificado. Ele foi justificado *antes ou depois de ter sido circuncidado* (10a)? Em outras palavras, será que ele se submeteu à circuncisão primeiro, para com isso alcançar a justiça, tal como ensinavam os rabinos? Ou já havia sido justificado quando se circuncidou? Qual foi a ordem dos eventos? Ou, especialmente: sua justificação se deu antes ou depois da sua circuncisão? A resposta de Paulo a sua própria indagação é curta e objetiva: *Não foi depois, mas antes!* (10b). Na verdade, sua justificação aconteceu muito antes, pois ela é registrada em Gênesis 15 e sua circuncisão em Gênesis 17, e pelo menos quatorze anos (ou mesmo vinte e nove, segundo os rabinos) separam os dois eventos.

Embora sejam eventos separados, não estavam, no entanto, desvinculados um do outro. A circuncisão de Abraão, embora não fosse a base para a sua justificação, foi o sinal e o selo dessa justificação. Pois, como lemos, Abraão *recebeu a circuncisão como sinal, selo da justiça que ele tinha pela fé, quando ainda não fora circuncidado* (lia). O próprio Deus havia chamado a circuncisão de "sinal da aliança" por ele estabelecida com Abraão.[81] De semelhante modo, Paulo agora refere-se a ela como um sinal da justificação divina. Na qualidade de "sinal", era uma marca distintiva, que separava Abraão e sua descendência como povo da aliança de Deus. Na verdade não era apenas um *sinal* para identificá-los; era também um *selo* que iria autenticá-los como povo justificado de Deus.

Assim Abraão recebeu duas dádivas distintas de Deus: a justificação e a circuncisão — nesta ordem. Primeiro ele recebeu a justificação pela fé, enquanto ainda era incircunciso. Depois recebeu a circuncisão como um sinal visível e como selo da justificação que já lhe pertencia. Com o batismo acontece a mesma coisa. Deixando de lado a discutível questão de se uma analogia entre o batismo e a circuncisão legitimaria o batismo de filhos infantes de pais crentes, a ordem dos eventos para adultos convertidos é muito

clara. Primeiro nós somos justificados pela fé, e então somos batizados como um sinal ou selo da nossa justificação. Mas precisamos manter a ordem certa, como também guardar bem clara a distinção entre o sinal (batismo) e aquilo que ele significa (justificação). Como escreveu Hodge, "o que funciona bem como um sinal é um miserável substituto para a coisa significada".[82]

Assim, Paulo continua, havia um propósito no fato de Abraão ter sido justificado pela fé, e só depois ter sido circuncidado. Havia, na verdade, um duplo propósito. Primeiro, para que Abraão pudesse ser (como de fato o é) o *pai de todos os que crêem,* e que assim foram justificados, *sem ser circuncidados (*11b). Em outras palavras, Abraão é o pai dos gentios que crêem. Para eles, a circuncisão é algo tão desnecessário para a sua justificação quanto o foi para a justificação dele mesmo. O segundo propósito dessa combinação entre fé, justificação e circuncisão era que Abraão pudesse *igualmente* ser (como de fato o é) o *pai dos circuncisos que,* além de sua circuncisão, *também andam nos passos da fé que teve nosso pai Abraão antes de passar pela circuncisão* (12). Assim ele é o pai de todos os crentes, independente de serem ou não circuncidados. Na verdade, não se deveria permitir que a circuncisão, que era de suprema importância para os judeus, viesse a corroer ou destruir a unidade dos crentes em Cristo. Embora de acordo com os judeus Abraão fosse "o grande ponto divisor na história da humanidade", segundo Paulo a sua fé tornou-se "o grande ponto de encontro para todos os que crêem, quer circuncisos ou incircuncisos".[88] Pois ali onde a circuncisão divide, a fé promove união.

Abraão não foi justificado pela lei (13-17a)

Paulo começa este novo parágrafo com uma antítese muito clara — *não ... mas* — cuja ênfase encontra-se na negativa. Agora já não há perguntas e respostas, como vinha ocorrendo sempre na diatribe. O que existe é apenas a asserção inflexível de que se a justificação não é pelas obras, nem pela circuncisão, tampouco ela se dá pela lei. Pois como é que a promessa de Deus chegou *a Abraão e a sua descendência?* Resposta: *Não foi mediante a lei ... mas mediante a justiça que vem da fé* (13). A promessa que ele tem em mente deve ser ainda a de Gênesis 15.5, de que a posteridade de Abraão seria tão numerosa quanto as estrelas. Era uma promessa desvinculada de quaisquer condições ou exigências. A palavra de Deus veio a Abraão como uma promessa gratuita, não como lei. Ele simplesmente creu em Deus e foi justificado.

O que nos impressiona já de início é que Paulo retrata a promessa de Deus em termos de que Abraão *seria o herdeiro do mundo* (13). Só que, no texto de Gênesis, o que foi prometido a Abraão foi Canaã, "norte, sul, oriente e ocidente" a partir de onde ele estava[84] e cujas fronteiras seriam delineadas posteriormente. Mas então, como é que "a terra" virou "o mundo"? Em parte é porque, como princípio geral, o cumprimento da profecia bíblica sempre transcende as categorias nas quais ela foi dada originalmente. E em parte porque Deus deu também outra promessa de que através da numerosa posteridade de Abraão "todas as nações da terra" seriam abençoadas.[85] Essa multiplicação prometida aos descendentes de Abraão levou os rabinos a concluírem que Deus "lhes daria por herança *(o continente)* de mar a mar, e desde o rio Eufrates até às extremidades da terra".[86] A terceira razão para Paulo declarar que Abraão herdaria "o mundo" é certamente messiânica. Tão logo a semente de Abraão foi identificada com o Messias,"[7] logo se reconheceu que ele iria exercer um domínio universal."" Além disso, seu povo constitui-se em seus outros herdeiros, razão por que os mansos herdarão a terra[89] e por que em Cristo e através dele "todas as coisas" são nossas, inclusive "o mundo". "Por que, depois de esclarecer de que se trata a promessa, Paulo assevera com tanta veemência que ela é recebida e herdada pela fé

e não pela lei? Ele apresenta três razões. A primeira é um argumento extraído da história. Eleja a enunciou claramente em Gaiatas 3.17, a saber, que "a lei, que veio quatrocentos e trinta anos depois, não anula a aliança previamente estabelecida por Deus". A mesma verdade está implícita em Romanos 4, embora não seja desenvolvida ali. Em segundo lugar, Paulo usa um argumento extraído da linguagem. Nestes versículos o apóstolo usa uma profusão de palavras: lei, promessa, fé, ira, transgressão e graça. Estes termos têm, todos eles, a .sua própria lógica, e é melhor não arriscarmos confundir as categorias. Assim, *se os que vivem pela lei são herdeiros* (isto é, se a herança depende de nossa obediência), então *a fé não tem valor (kekenõtai;* literalmente, "foi esvaziada", isto é, perdeu sua validade), *e a promessa é inútil (katêrgêtai;* Literalmente, "foi destruída" ou "considerada sem efeito"; 14). Nós até podemos receber algo através da lei ou da promessa, já que 1)eus é o autor de ambas; contudo, elas não podem funcionar simultaneamente. domo Paulo escreveu em Gaiatas, "se a herança depende; da lei, já não depende de uma promessa de Deus".[!"] Lei e promessa pertencem a categorias diferentes de pensamento, que são incompatíveis. A linguagem da lei ("você tem que...") requer obediência, mas a linguagem da promessa ("eu irei...") exige que tenhamos fé.[92] O que Deus disse a Abraão não foi "obedeça essa lei e eu o abençoarei", mas "eu o abençoarei; creia em minha promessa". O versículo 15 desenvolve este raciocínio, mostrando por que a lei e a promessa se excluem mutuamente. E *porque a lei produz ira,* e porque *onde não há lei, não há transgressão.* As palavras "lei", "transgressão" e "ira" pertencem à mesma categoria de pensamento e linguagem: a lei transforma pecado em transgressão (uma transgressão deliberada) e a transgressão provoca a ira de Deus. Por outro lado, "onde não há lei, também não há a desobediência da lei" (BLH), e portanto não há ira.

O versículo 16 é mais um exemplo da lógica da linguagem, na medida em que reúne *graça* e *fé.* No grego a frase é muito mais dramática, uma vez que no original não se usam verbos nem o substantivo "promessa". O sentido literal seria algo assim: "Portanto pela fé a fim de que conforme a graça". O ponto fixo é que Deus é gracioso e que a salvação origina-se única e absolutamente na graça divina. Mas para que isso aconteça, nossa resposta, como seres humanos, só pode ser pela fé, pois a graça dá e a fé recebe. A função exclusiva da fé é receber com humildade aquilo que a graça oferece. Se não fosse assim, "a graça já não seria graça" (11.6).

A antítese que Paulo apresenta nos versículos 13-16 é similar às antíteses referentes a trabalhar-confiar e salário-dádiva dos versículos 4-5, e poderia ser resumida da seguinte forma: a lei de Deus faz exigências que nós transgredimos, e assim nós incorremos em ira (15); a graça de Deus faz promessas nas quais nós confiamos, e assim nós recebemos bênção (14, 16). Portanto, lei, obediência, transgressão e ira pertencem a uma categoria de pensamento, enquanto graça, promessa, fé e bênção pertencem a outra. Este é o argumento extraído da linguagem e da lógica.

Além destes argumentos provenientes da história e da linguagem, agora Paulo desenvolve um argumento tirado da teologia, especialmente da doutrina da unidade gentílico-judaica na família de Abraão. A razão pela qual a justificação é pela graça por meio da fé, ou pela fé de acordo com a graça (16a), não é apenas para preservar a consistência lógica e lingüística, mas também para que *a promessa ... seja garantida a toda a descendência de Abraão; não apenas aos que estão sob o regime da lei* (ou seja, judeus cuja descendência física remonte a Abraão), *mas também aos que têm a fé que Abraão teve,* isto é, todos os crentes, sejam eles judeus ou gentios, que pertencem à linhagem espiritual da fé (16b; *cf.* llb-12). A lei (inclusive, é claro, seus preceitos culturais e cerimoniais) divide. Somente o evangelho da graça e da fé pode unir, abrindo a porta para os gentios e

igualando todo mundo aos'pés da cruz de Cristo (*cf.* 3.29). Daí a importância da fé. Todos os crentes pertencem à semente de Abraão e são, portanto, herdeiros da promessa de Abraão. A paternidade de Abraão é um tema que perpassa todo este capítulo. No primeiro versículo Paulo refere-se a ele como "nosso pai segundo a carne" (ARA), ou seja, o ancestral da nação de Israel. Depois disso, porém, ele faz três afirmações: "ele é o pai de todos aqueles que crêem", sejam circuncisos ou incircuncisos (11-12); *ele é o pai de todos nós* (16); e *ele é nosso pai aos olhos de Deus* (17). Dessa forma cumpriu-se a Escritura que diz: "*Eu o constituí pai de muitas nações*" (17a). Somente a justificação pela fé poderia assegurar isso.

Muito do que se viu até aqui em Romanos *4* foram coisas negativas. Paulo precisava demonstrar que Abraão não foi justificado pelas obras (já que está escrito que ele creu em Deus e foi justificado), nem pela circuncisão (já que primeiro ele foi justificado e depois circuncidado), nem pela lei (uma vez que a lei foi dada séculos mais tarde, e de qualquer maneira Abraão estava obedecendo a uma promessa, não a uma lei). Em cada um destes casos, Paulo afirma a prioridade da fé de Abraão. Sua fé veio primeiro; obras, circuncisão e lei vieram mais tarde. Foi um processo de eliminação sistemática. Mas agora, finalmente, o apóstolo chega a uma conclusão positiva.

Abraão foi justificado pela fé (17b-22)

Agora Paulo deixa de lado a questão da prioridade da fé de Abraão e passa a falar de sua razoabilidade. Dizer que a fé é algo "razoável" pode ser surpresa para muita gente; afinal, sempre se pressupôs que fé e razão fossem meios alternativos — portanto, mutuamente incompatíveis — de se compreender a realidade. Não seria a fé um sinônimo de credulidade e até mesmo de superstição? Não seria uma desculpa para a irracionalidade, para aquilo que Bertrand Russell chamou de "uma convicção que não pode ser abalada por evidência contrária"?[93]

Não. Apesar de que, na verdade, a fé ultrapassa a razão, ela tem sempre uma base firmemente racional. Fé é acreditar ou confiar em uma pessoa, e sua razoabilidade depende da confiabilidade da pessoa em quem se confia. É sempre razoável confiar em quem é digno de confiança. E quem melhor do que Deus para merecer nossa confiança? Abraão sabia muito bem disso; e nós ainda mais do que Abraão, pois tivemos o privilégio de comprová-lo, uma vez que vivemos depois da morte e ressurreição de Jesus, fato através do qual Deus se revelou plenamente e mostrou ser digno de inteira confiança. Nós, particularmente, antes de podermos acreditar nas promessas de Deus, precisamos ter certeza do seu poder (de que ele é capaz de manter suas promessas), assim como da sua fidelidade (confiar que ele as cumprirá). São estes dois atributos de Deus que se constituíram no fundamento para a fé de Abraão, e é sobre eles que Paulo reflete nesta passagem.

Vamos primeiro ao poder de Deus. No final do versículo 17 existem duas provas desse poder. Ali Deus, o objeto da fé de Abraão (como também da nossa), é chamado de *o Deus que dá vida aos mortos* (ou seja, a ressurreição) *e chama à existência coisas que não existem, como se existissem,* ou, dizendo melhor, "faz existir o que não existia" (BLH), que é a criação. Não há coisa que nos deixe mais desconcertados, como seres humanos, do que o nada e a morte. Na verdade, o "*angst*" dos existencialistas do século XX é, lá no fundo, o pavor do abismo da inexistência. E a morte é, de todos os eventos, aquele sobre o qual (no final) nós não temos o mínimo controle e do qual não podemos escapar. Woody Allen resume para muita gente moderna essa incapacidade de lidar com a perspectiva da morte. "Não é que eu tenha medo de morrer", diz ele em tom de deboche; "eu só não quero estar presente quando isso acontecer."[94] Mas o nada e a morte não são problemas para Deus. Pelo con-

trário, foi a partir do nada que ele criou o universo e foi da morte que ele ressuscitou Jesus. A criação e a ressurreição foram e continuam sendo as duas mais significativas manifestações do poder de Deus. Foi orando ao soberano Criador, que havia feito o mundo pelo seu "grande poder e com seu braço estendido", que Jeremias acrescentou: "Cousa alguma te é demasiadamente maravilhosa".[95] Foi também em oração que Paulo pediu que os efésios pudessem conhecer "a incomparável grandeza do poder" que Deus havia manifestado em Cristo "ressuscitando-o dos mortos".[96]

Esta firme convicção acerca do poder de Deus foi que capacitou Abraão a crer, ao mesmo tempo, *contra toda esperança* e *em esperança* (18a), quando Deus lhe prometeu que seus descendentes seriam tão numerosos quanto as estrelas, embora na época ele e Sara não tivessem sequer um filho,[117] *tomando-se assim pai de muitas nações, como foi dito a seu respeito: "Assim será a sua descendência"* (18b). Mas ele não se refugiou em um mundo de fantasias para escapar à realidade de sua situação. Pelo contrário, *sem enfraquecer na fé,* ele enfrentou o fato — ou melhor, os dois fatos dolorosos e inflexíveis de que ele não podia gerar nem Sara conceber filhos. Pois a realidade era *que o seu corpo já estava sem vitalidade, pois já contava cerca de cem anos de idade, e que também o ventre de Sara já estava sem vitalidade* (19).[9H] Ainda assim, a partir dessa dupla morte Deus trouxe uma nova vida. Foi ao mesmo tempo um ato de criação e de ressurreição. Esse era o tipo de Deus em quem Abraão creu. E, mais tarde, ao enfrentar a prova suprema de sua fé, que era sacrificar ou não o seu único filho Isaque, através de quem Deus havia dito que se cumpririam suas promessas, Abraão até mesmo "levou em conta que Deus podia ressuscitar os mortos; e, figuradamente, recebeu Isaque de volta dentre os mortos".[99] E assim Abraão *não duvidou com incredulidade, em relação à promessa de Deus, mas foi fortalecido em sua fé* (ou melhor, "por" sua fé) *e deu glória a Deus* (20). As respostas alternativas à promessa de Deus são aqui contrastadas: *incredulidade (apistia)* e *fé (ipistis).* Se Abraão tivesse cedido à incredulidade, ele teria "enfraquecido" ou entrado "em conflito consigo mesmo" *(diakrinõ,* BAGD). Mas, ao invés disso, ele se fortaleceu através de sua fé. E dessa forma *deu glória a Deus* (20). Ou, em outras palavras, ele glorificou a Deus, deixando que Deus fosse Deus e confiando que ele, como Deus da criação e da ressurreição, não iria faltar com a sua promessa.

É esse conceito de "deixar que Deus seja Deus" que estabelece uma transição natural entre o seu poder e a sua fidelidade. Existe uma correspondência fundamental entre a nossa fé e a fidelidade de Deus, tanto é que às vezes a ordem de Jesus "Tenham fé em Deus"[J0°] já foi forçosamente parafraseada, e com razão, como "Contem com a fidelidade de Deus". Afinal, se uma pessoa cumpre ou não suas promessas, isso não depende somente de ela ter condições de cumpri-las, mas também de sua disposição para fazê-lo. Ou, melhor dizendo, por detrás de toda promessa jaz o caráter da pessoa que a fez. Abraão sabia disso. Ao considerar a sua própria senilidade e a esterilidade de Sara, ele nem fez vista grossa a estes problemas, nem os subestimou. Mas lembrou-se do poder de Deus e da sua fidelidade. A fé olha sempre para os problemas à luz das promessas. "Pela fé, Abraão — como também a própria Sara, apesar de estéril e avançada em idade — recebeu poder para gerar um filho, porque considerou fiel aquele que lhe havia feito a promessa."[101] Ele sabia que Deus era capaz de manter sua promessa (em virtude de seu poder) e sabia que ele o faria (por causa de sua fidelidade). *Estava plenamente convencido de que ele era poderoso para cumprir o que havia prometido* (21). *Em conseqüência,* Paulo acrescenta, referindo-se ao fato de Abraão ter crido na promessa de Deus, "*isto também lhe foi creditado como justiça*" (22).

Conclusão: A fé de Abraão e a nossa fé (23-25)

Paulo conclui este capítulo aplicando a nós, seus leitores, lições relativas à fé de Abraão. Conforme o apóstolo, *as palavras* bíblicas "*lhe foi creditado*" *não foram escritas apenas para ele, mas também para nós* (23-24a) hoje. Aliás, toda a história de Abraão, tal como o restante das Escrituras, foi escrita para nossa instrução (15.4).[102] Assim o mesmo Deus que creditou fé a Abraão como justiça *creditará justiça* também *para nós, que cremos naquele que ressuscitou dos mortos a Jesus, nosso Senhor* (24). Abraão não foi o único a viver essa experiência de ser justificado pela fé, pois este é o meio proporcionado por Deus para a salvação de todos nós.

Mas o Deus em quem devemos confiar não é só o Deus de Abraão, Isaque e Jacó; ele é também o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o qual *foi entregue à morte por nossos pecados e ressuscitado para nossa justificação* (25). "Este versículo", escreve Hodge, "é uma declaração que abrange todo o evangelho."[103] E é mesmo. Seu paralelismo é tão bem estruturado que há quem pense que ele teria sido um aforismo ou um fragmento de um credo cristão primitivo. O verbo *foi entregue (paradidômi),* embora seja usado nos evangelhos quando se diz que Jesus "foi entregue" por Judas, pelos sacerdotes e por Pilatos, aqui evidentemente refere-se ao Pai, que "não poupou a seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós" (8.32). Assim, tanto a morte como a ressurreição de Jesus são atribuídas à iniciativa do Pai: ele "o entregou à morte" e ele "o ressuscitou para a vida".

Embora não seja muito difícil compreender estas referências à morte e ressurreição de Jesus, a segunda parte de cada uma das orações constitui-se num problema: *por nossos pecados* e *para nossa justificação.* A preposição *dia,* usada com o acusativo, normalmente significa "por causa de" ou "por conta de". Dá-nos uma razão para que algo tenha acontecido, tendo, portanto, uma visão retrospectiva. Neste caso o significado seria que Jesus foi entregue à morte "por causa de nossos pecados", morrendo a morte que nós merecíamos, e que ele foi ressuscitado "por causa de nossa justificação", que ele havia efetuado pela sua morte. Handley Moule expressa esta idéia com mais brevidade, ao dizer que "nós pecamos e, conseqüentemente, ele sofrem; nós fomos justificados, portanto ele ressuscitou".[104] O problema com esta versão reside na segunda parte, pois para Paulo a justificação acontece quando nós cremos e não como algo que se deu antes da ressurreição.

Assim, segundo outros comentaristas, *dia* significaria "a fim de" e seria, então, uma referência prospectiva. Baseado nisso, John Murray traduz: "Ele foi entregue a fim de expiar os nossos pecados e foi ressuscitado a fim de que fôssemos justificados."[105] A dificuldade aqui reside na primeira cláusula. "A íi m de expiar" é uma paráfrase elaborada da preposição simples "por".

A terceira possibilidade é abandonar a consistência que insiste em dizer que a preposição *dia* deve ter o mesmo significado em ambas as cláusulas. Ela poderia ser causai ou retrospectiva na primeira (ele foi entregue "por causa de nossos pecados") e final ou prospectiva na segunda (ele foi ressuscitado "visando a nossa justificação").[106]

Neste capítulo o apóstolo nos orienta com respeito à natureza da fé. Ele indica que há diferentes níveis de fé: ela pode ser fraca (19) ou forte (20). Mas então, como é que ela cresce? Sobretudo através do uso da nossa mente. Fé não é enterrar a cabeça na areia, nem "torrar os miolos" para acreditar naquilo que sabemos não ser verdade, ou então assobiar no escuro para esquecer o medo. Pelo contrário, fé é uma confiança racional. Não se pode crer sem pensar.

Por um lado nós temos de pensar nos problemas que nos confrontam. Fé não é fechar os olhos a eles. Abraão "pensou a respeito do seu corpo, que já estava quase morto" e "lembrou que Sara não podia ter filhos" (19, BLH). Ou melhor, ele *reconheceu* (NVI), enfrentou os fatos: tanto ele como Sara eram estéreis. Mas, por outro lado, Abraão refletiu

nas promessas de Deus e no caráter do Deus que as havia feito, especialmente no fato de que ele é *o Deus que dá vida aos mortos e chama à existência coisas que não existem, como se existissem* (17). E assim, à medida que sua mente foi acolhendo as promessas, os problemas foram encolhendo na mesma proporção, pois ele estava *plenamente convencido de que ele era poderoso para cumprir o que havia prometido* (21).

Nós, hoje em dia, somos muito mais afortunados do que Abraão e temos pouca ou nenhuma razão para deixar de crer. Afinal nós vivemos do outro lado da ressurreição. Além disso temos uma Bíblia completa, na qual estão registradas tanto a criação do universo como a ressurreição de Jesus. Portanto, para nós é muito mais razoável crer do que o foi para Abraão. Precisamos, é óbvio, certificar-nos de que as promessas que estamos buscando herdar não sejam arrancadas à força do seu contexto bíblico, nem sejam produto de nossa própria imaginação, mas que se apliquem de fato a nossa vida. Aí, sim, poderemos apoderar-nos delas, até mesmo *contra toda esperança* humana, mas ainda assim *em esperança* (18), isto é, confiando na fidelidade e no poder de Deus. Somente assim poderemos provar que somos verdadeiros filhos de nosso grande antepassado espiritual.

Em esperança,
contra toda esperança humana
ou desespero próprio, eu creio...
A fé, potente fé, vê a promessa,
apenas a promessa! E pode rir
até do impossível, na certeza:
"O que Ele prometeu, há de cumprir!"[107]

9. O povo de Deus unido em Cristo (5:1—6:23)

A diferença que se nota imediatamente ao terminar Romanos 4 e começar a ler Romanos 5 é a mudança de pronome: Paulo passa para a primeira pessoa do plural, "nós". O pronome característico da primeira parte de Romanos 1 é "eu" ("Não me envergonho do evangelho"), e na segunda parte, "eles", quando Paulo retrata o mundo pagão desmoralizado. No capítulo 2 o pronome muda para "você", quando ele se dirige, primeiro aos moralistas ("Você ... é indesculpável") e depois aos judeus ("Você que leva o nome de judeu"). Em Romanos 3 Paulo passa para "eles", primeiro descrevendo "todo o mundo ... sob o juízo de Deus" e depois "todos os que crêem", os quais, na primeira parte do capítulo 4, são chamados de descendência de Abraão. Mas de repente, na última frase de Romanos 4.16, ele introduz a primeira pessoa do plural, ao referir-se a Abraão como "o pai de todos nós" e, no versículo 17, "nosso pai".

Paulo continua usando a primeira pessoa do plural ate o final do capítulo 4. E então começa o capítulo 5 com uma sequência de afirmações em que o sujeito é "nós": "temos paz com Deus", "obtivemos acesso ... a esta graça", "nos gloriamos na esperança da glória de Deus", "também nos gloriamos nas tributações", "seremos salvos", e "também nos gloriamos em Deus". Com estas magníficas declarações de fé o apóstolo identifica-se com todos os que foram justificados pela fé, quer judeus ou gentios, e expressa a solidariedade do povo de Deus, a nova comunidade do Messias Jesus. É esta a razão para o título que dei a este capítulo. A ênfase na unidade do povo de Deus continua na segunda parte do capítulo 5, em que Paulo traça um contraste entre Adão e Cristo, com suas respectivas comunidades, e ainda no capítulo 6, onde esse "nós" traz a marca de alguém que morreu e ressuscitou com Cristo e, depois, é caracterizado como escravo de Deus através de Cristo.

1. As conseqüências da justificação (5.1-11)

Depois de falar sobre a necessidade da justificação (1.18—3.20) e do meio pelo qual fomos justificados (3.21—4.25), agora o apóstolo descreve os frutos da justificação, ou as suas "bem-aventuradas conseqüências".[1] É como se ele quisesse explicar ainda mais aquilo que ele chamou de "a bem-aventurança do homem a quem Deus credita justiça" (4.6).

O parágrafo inteiro (versículos 1 a 11) depende das palavras de abertura: *Tendo sido, pois, justificados pela fé...* Paulo faz seis afirmações bastante ousadas com referência àqueles a quem Deus justificou.

a. Temos paz com Deus (v. 1)

A busca pela paz — seja no âmbito internacional, industrial, familiar ou pessoal — é uma obsessão universal do ser humano. Muito mais fundamental do que todas estas, porém, é *a paz com Deus,* o relacionamento de reconciliação com ele, o qual se constitui na primeira bem-aventurança da justificação. Assim, "justificação" e "reconciliação" andam juntas, pois "Deus não nos declara justos sem ao mesmo tempo dedicar-se a nós em amizade e sem estabelecer a paz entre nós e ele".[2] E esta paz nos é concedida *por nosso Senhor Jesus Cristo* (1), o qual foi entregue à morte e foi ressuscitado da morte (4.25) a fim de torná-la possível. Esta é a essência da paz que, segundo anunciaram os profetas, seria a a bênção suprema da era messiânica, o *shalom* do reino de Deus, inaugurado por Jesus Cristo, o príncipe da paz.

Além disso, segundo Paulo diz, nós *temos paz com Deus — agora,* como uma posse presente. Mas será esta uma leitura correta? Na grande maioria dos manuscritos o verbo encontra-se no subjuntivo *(echõmen,* "tenhamos"), e não no indicativo *(echõmen,* "temos", como na NVI, ARA, BLH). No original grego a diferença reside apenas em uma única letra, e a pronúncia das duas palavras é quase idêntica. Se o correto é *echõmen,* então "tenhamos paz" teria que ser entendido como uma exortação a "desfrutá-la em toda a plenitude".[3] No entanto, apesar do forte suporte dos manuscritos, a maioria dos comentaristas rejeita essa leitura. Este parece ser um daqueles casos raros em que se deve permitir que o contexto tenha precedência sobre o texto, a evidência interna sobre a externa, a teologia sobre a gramática. Afinal, o parágrafo consiste de uma série de afirmações, e não contém uma única exortação sequei-. "Somente o indicativo é coerente com o argumento do apóstolo."[1]

Literalmente, esta frase seria: "através dele *[se.* Cristo] nós obtivemos a nossa introdução a essa graça na qual agora estamos firmes".

Normalmente "graça" é um favor que recebemos gratuita e imerecidamente de Deus, seu amor incondicional e espontâneo, do qual não somos dignos. Aqui, porém, trata-se não tanto da qualidade de um Deus que é bondoso, mas da "esfera da graça de Deus" — como na BLH: "nos trouxe ... para a graça de Deus"—, a posição privilegiada que ele nos concedeu ao aceitar-nos.

Dois verbos são usados aqui em relação a *esta graça,* denotando, respectivamente, o fato de termos entrado e a nossa permanência nela. O primeiro é *obtivemos acesso* a essa graça. No Novo Testamento, *prosagõgê* ocorre, além desta passagem de Romanos, apenas em Efésios 2.18 e 3.12. Uma tradução melhor do que "acesso" (que poderia sugerir que *nós* tomamos a iniciativa de entrar) seria "introdução" (pois reconhece a nossa incapacidade de entrar e, portanto, a necessidade de que alguém nos introduza). O termo grego tem em si "um certo toque de formalidade",[5] embora não se saiba ao certo se a imagem proposta é a de uma pessoa sendo introduzida no santuário de Deus a fim de adorar,[6] ou se é a de alguém que é introduzido na câmara de audiência de um rei para ser apresentado a ele.

A segunda expressão verbal é *agora estamos firmes* na graça, isto é, nessa graça à qual obtivemos acesso, ou "fomos introduzidos".[7] O crente justificado desfruta de uma bênção muito mais grandiosa do que uma simples aproximação periódica de Deus, ou uma audiência ocasional com o rei. Nós temos o privilégio de viver no templo e no palácio. Nossa relação com Deus, que nos e refletir. Os frutos da justificação têm relação com o passado, o presente e o futuro. Nós "temos paz com Deus" (como resultado de nosso perdão passado); "estamos firmes na graça" (nosso privilégio presente). E "nos gloriamos na esperança da glória de Deus" (nossa herança futura). Paz, graça, alegria, esperança e glória. Parece idílico — e é, se não levarmos em conta a quarta afirmação de Paulo.

b. Também nos gloriamos nas tribulações (3-8)

AS tribulações — ou "sofrimentos", BLH — mencionadas aqui não são aquelas experiências que nós às vezes chamamos de 'provações e tribulações" de nossa existência terrena, referindo-nos às nossas dores e penas, temores e frustrações, privações e desapontamentos. A palavra usada é *thlipseis* (literalmente, "pressões") e refere-se especificamente a oposição e perseguição por parte de um mundo hostil. *Thlipsis* era quase um termo técnico relativo ao sofrimento que o povo de Deus deveria esperar nos últimos dias, antes do fim.[15] Assim Jesus preveniu seus discípulos de que "neste mundo" eles haveriam de ter "aflições"[16] (outra vez, *thlipsis),* e Paulo, de semelhante forma, advertiu seus convertidos dizendo-lhes que "é necessário que passemos por muitas tribulações para entrarmos no Reino de Deus".[17]

Qual é a atitude que se espera dos cristãos em face dessas "tribulações"? Longe de meramente suportá-las com resistência estóica, nós devemos *regozijar-nos* nelas. Mas isso não é masoquismo, a atitude doentia que se revela em deliciar-se na dor. É, antes, reconhecer que, por detrás do sofrimento, existe uma racionalidade divina. Primeiro, o sofrimento é o único caminho para a glória. Com Cristo foi assim; e assim será com os cristãos. Como Paulo irá expressar logo adiante, nós somos "co-herdeiros com Cristo, se de fato participamos dos seus sofrimentos para que também participemos da sua glória" (8.17). E por isso que devemos regozijar-nos tanto nos sofrimentos como na glória.

Em segundo lugar, se no final o sofrimento conduz à glória, entrementes ele leva à maturidade. O sofrimento pode ser produtivo, se a ele reagirmos com atitude positiva e não como na vida do cristão; e ela nos ensina algumas lições muito importantes.

A primeira é que o Espírito Santo é uma dádiva de Deus para Iodos os crentes (note-se que Paulo está enumerando as conseqüências da justificação), de forma que é impossível ser justificado pela fé sem que, ao mesmo tempo, se seja regenerado e habitado pelo Espírito. A seguir, ela nos ensina que o Espírito Santo nos foi concedido em um tempo específico *(dothentos,* um participo aoristo), a saber, no momento que costumamos chamar de nossa "conversão", ou seja, quando fomos justificados. Em terceiro lugar, uma vez concedido a nós, um dos ministérios distintivos do Espírito Santo é derramar o amor de Deus em nossos corações. E ele o faz de tal maneira que, ao derramá-lo pela primeira vez, gera-se um fluxo permanente em nossos corações *(ekkechytai,* tempo perfeito). É compreensível que muitos vejam aqui uma referência à efusão do Espírito no 1'entecostes, uma vez que ali se usa o mesmo verbo *(ekcheõ,* "derramar").[19] No entanto, o apóstolo é muito preciso aqui, ao escrever especificamente, não sobre o derramamento do Espírito, mas sobre o derramamento do amor de Deus por intermédio do ministério do Espírito em nossos corações. O genitivo da expressão "amor de Deus" deve ser seguramente subjetivo, e não objetivo, o que significa que o que se tem em mente é o amor de Deus por nós, e não o nosso amor por ele. "Sob a vivida metáfora de uma chuvarada que cai sobre uma terra

seca",[20] o que o Espírito Santo faz é proporcionar-nos a consciência profunda e refrescante de que Deus nos ama. E muito similar à declaração posterior de Paulo de que "o próprio Espírito testemunha ao nosso espírito que somos filhos de Deus" (8.16). Existe pouquíssima diferença (se é que existe) entre Deus assegurar-nos da sua paternidade e assegurar-nos do seu amor.

A esta altura, quem sabe seja conveniente fazermos referência ao que ensinavam alguns teólogos puritanos e que, neste século, tornou-se conhecido através do Dr. Martyn Lloyd-Jones. Segundo eles, esse derramamento do amor de Deus no coração, que eles identificavam também com o "selo" do Espírito, seria uma experiência subseqüente à regeneração, concedida somente a alguns. "Não se pode ser um cristão sem ter o Espírito Santo; pode-se, contudo, ser um cristão sem que o amor de Deus tenha sido derramado no coração ... Nem todos os cristãos passaram por essa experiência, mas ela é aberta para todos; e todos os cristãos deveriam tê-la."[21] Dr. Lloyd-Jones prossegue citando exemplos dos séculos XVIII e XIX, nomes de líderes evangélicos famosos que descreveram como o amor de Deus "parecia ter vindo em ondas, uma após a outra, até eles se quebrantarem sob o efeito da sua glória".[22]

Agora, não tenho a mínima intenção de negar a autenticidade de tais experiências pós-conversão — experiências mais profundas, mais ricas, mais plenas do amor de Deus, pois elas se encontram bem documentadas em biografias cristãs; na verdade, acho que eu mesmo conheço de experiência própria o que é, em dados momentos, ser tomado de "uma alegria indizível e gloriosa".[23] O que eu questiono aqui é se o propósito primordial de Romanos 5.5 seria descrever experiências incomuns e sobrenaturais que são concedidas somente a alguns, embora sejam experiências "abertas a todos". Eu acho que não. Afinal, Paulo aplica ambas as suas afirmações (que "o Espírito Santo foi concedido a nós" e que "o amor de Deus foi derramado em nossos corações") ao mesmo "nós" que ele tinha em mente no decorrer de todo o parágrafo, a saber, todos os crentes que foram justificados. Não deveríamos, portanto, com base na Escritura como também na experiência, dizer que o Espírito Santo concede a todos os cristãos uma certa medida de certeza do amor de Deus (5.5) e da sua paternidade (8.16)? Ao mesmo tempo, nós admitimos que existem diferentes níveis nos quais essa certeza é assegurada, e que às vezes alguns dentre os filhos de Deus são simplesmente tomados de tanto amor e alegria, que chegam ao ponto de clamar a ele que sustenha sua mão, do contrário eles acabariam sucumbindo diante de tanta pressão. Na verdade, muitas das experiências "carismáticas" dos nossos dias podem muito bem ser exatamente isso — uma vivida, sublime, intensa e até irresistível certeza da presença e do amor de Deus.

Mas Deus tem uma segunda maneira — e esta bastante objetiva — de nos assegurar do seu amor, e é a seguinte: que ele provou o seu amor pela morte de Cristo na cruz. Já antes Paulo havia escrito que Deus demonstrou a sua justiça na cruz (3.25s.). Agora ele vê na cruz uma demonstração do amor de Deus. Na verdade, "demonstrar" é uma palavra demasiado fraca; "provar" seria melhor: pois "Deus prova o seu próprio amor para conosco, pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" (v. 8, ARA).

Se quisermos compreender isso, precisamos lembrar que a essência do amor consiste em dar. Pois "Deus tanto amou o inundo que deu o seu Filho Unigênito...".[24] "O filho de Deus ... me amou e se entregou por mim."[25] Além disso, a intensidade do amor é medida, em parte, pelo preço que custou a dádiva ao seu doador, e, em parte, pelo quanto o beneficiário é digno ou não dessa doação. Quanto mais custa o presente ao doador, e quanto menos o receptor o merece, tanto maior demonstra ser o amor. Medido por esses padrões, o amor de Deus em Cristo é absolutamente singular, pois, ao enviar seu Filho

para morrer pelos pecadores, ele estava dando tudo, até a si mesmo, àqueles que nada mereciam dele, exceto juízo.

O preço da dádiva está claro. Os versículos 6 e 8 dizem apenas que "*Cristo* morreu". Mas o versículo 10 esclarece quem é esse "Cristo", ao dizer que Deus nos reconciliou consigo mesmo "mediante a morte de seu Filho". Antes disso Deus havia enviado profetas, e às vezes até anjos. Agora, porém, enviou o seu único Filho, e ao dar o seu Filho ele estava dando a si mesmo. E tem mais: ele deu o seu Filho para morrer por nós. Alguns comentaristas parecem ansiosos por acrescentar que aqui não se trata de qualquer doutrina da expiação e seguramente nenhuma doutrina relativa à substituição, uma vez que a preposição usada na expressão "por nós" é *hyper* ("em nome de") e não *anti* ("em vez de"). Mas esse é um julgamento superficial. Afinal, o que está escrito é que *Cristo morreu por nós "quando nós ainda éramos pecadores"* (8); e, sempre que pecado e morte aparecem juntos na Escritura, a morte é a penalidade ou o "salário" do pecado (6.23; *cf.* 5.12). Sendo assim, a declaração de que "Cristo morreu pelos pecadores", de que a morte foi dele, embora os pecados fossem nossos, só pode significar que ele morreu como uma oferta de pecado, carregando em nosso lugar a penalidade que nossos pecados mereciam. Isso nos ajuda a entender a dimensão do que lhe custou essa dádiva.

E o que dizer dos receptores? Seriam ou não dignos desse gesto? Nós, por quem Deus fez sacrifício tão grande, somos retratados através de quatro epítetos. Primeiro, somos *pecadores* (8), isto é, nos desviamos do caminho da justiça, deixamos de corresponder aos padrões de Deus e acabamos nos perdendo. Segundo, *no devido tempo ... Cristo morreu pelos ímpios* (6b). Ao invés de amar a Deus com todo o nosso ser, nós nos revoltamos contra ele. Terceiro, nós *éramos inimigos de Deus* (10). Isso com toda certeza significa que nós alimentamos contra Deus uma profunda hostilidade ("a inclinação da carne é inimiga de Deus", 8.7) e ressentimento contra a sua autoridade. Mas nós não podemos nos contentar com a idéia de que só havia hostilidade do nosso lado e absolutamente nenhuma do lado de Deus. Afinal, em 11.28 o contrário de "inimigos" é "amados"; portanto, a palavra "inimigos" também deve ser passiva. O contexto contém referências à ira de Deus (por exemplo, no v. 9), que é a santa indignação de Deus contra o pecado; e já que se diz que a reconciliação entre Deus e nós foi "recebida" (11), isso não pode significar que nós nos arrependemos da nossa hostilidade, mas sim ao fato de Deus ter-se reconciliado conosco. Sanday e Headlam têm certamente toda razão ao concluírem que: "Infere-se que a explicação natural para as passagens que falam de inimizade e reconciliação entre Deus e o homem é que elas não existem apenas de um lado, mas são mútuas."[26] "Além de uma oposição perversa do pecador para com Deus, existe também uma santa oposição de Deus para com o pecador."[27]

O quarto epíteto com que Paulo nos descreve é que nós *ainda éramos fracos* (6a); ou seja, éramos incapazes de resgatar a nós [k] mesmos. "Pecadores", "ímpios", "inimigos" e "fracos": que retrato mais horroroso o apóstolo pinta de nós! Mesmo assim, foi por nós que o Filho de Deus morreu. E ele acrescenta: *Dificilmente haverá alguém que morra por um justo* (provavelmente referindo-se a alguém cuja integridade é uma atitude um tanto fria, clínica e sem atrativos); *pelo homem bom* (cuja bondade é calorosa, generosa e contagiante) *talvez alguém tenha coragem de morrer* (7). Mas *Deus* (o contraste é vivido e destacado) *demonstra* (NVI) — até mesmo *prova* (ARA) — *seu amor por nós* (um amor bem distinto de qualquer outro amor, um amor que é peculiar ao próprio Deus) *pelo fato de Cristo ter morrido em nosso favor quando ainda éramos pecadores* (nem bons, nem justos, mas ímpios, inimigos e fracos) (8).

O ser humano pode ser muito generoso e fazer doações a quem ele considera digno de sua afeição e respeito. A majestade incomparável do amor de Deus reside na combinação de três fatores, a saber, que quando Cristo morreu por nós, Deus estava: (a) entregando a si mesmo; (b) submetendo-se aos horrores de uma morte por meio da qual carregaria os pecados na cruz; e (c) fazendo isso por seus inimigos indignos.

Mas, então, como é que podemos duvidar do amor de Deus? O fato é que nós geralmente ficamos profundamente perplexos diante das tragédias e calamidades da vida. Na verdade, Paulo vem apresentando o seu ensino com respeito ao amor de Deus dentro do contexto da "tribulação", o que pode ser muito doloroso. Mas então nós nos lembramos de que Deus, além de provar o seu amor por nós com a morte de seu Filho (8), ainda derramou seu amor em nós ao dar-nos seu Espírito (5). Tanto objetivamente (através da história) como subjetivamente (pela experiência) Deus nos tem proporcionado ótimas evidências para acreditarmos em seu amor. A integração do ministério histórico do Filho de Deus (na cruz) com o ministério presente de seu Espírito (em nossos corações) é uma das marcas mais salutares do evangelho e que mais nos satisfaz.

c. Nós seremos salvos por meio de Cristo (9-10)

Até aqui o apóstolo vinha se concentrando naquilo que Deus já fez por nós através de Cristo. Nós fomos justificados. Temos paz com Deus. Estamos firmes na graça. Nós nos gloriamos em nossa esperança e em nossos sofrimentos. Mas ainda tem mais — muito mais — por vir, coisa que ainda não é nossa. De fato, os versículos 9 e 10 são exemplos notáveis da familiar tensão que se encontra no Novo Testamento entre o "já" e o "ainda não", entre o que Cristo já conquistou em sua primeira vinda e o que resta por fazer em sua segunda vinda, entre a nossa salvação passada e a futura. Pois a salvação tem um tempo futuro, assim como tem um passado e um presente, e as palavras comuns a estes dois versículos consistem na declaração de que nós seremos salvos. Portanto, se algum evangelista ousado nos perguntasse se estamos salvos, seria tão bíblico dizer "não" como dizer "sim", se bem que a resposta correta deveria ser "sim e não". Afinal de contas, *sim,* nós fomos salvos, através de Cristo, da culpa de nossos pecados e do juízo de Deus com relação a eles; mas *não,* nós ainda não fomos libertos do pecado que habita em nós, nem recebemos ainda os novos corpos que nos serão dados no novo mundo. Mas, então, qual é a salvação futura que Paulo tem em mente aqui? Ele usa duas expressões, a primeira negativa e a segunda afirmativa. Primeiro, em termos negativos, ele diz que *seremos salvos da ira de Deus* por meio de Cristo (9). Naturalmente, nós já fomos resgatados da ira de Deus, no sentido de que através da cruz o próprio Deus a afastou de nós; assim, agora temos paz com ele e estamos firmes em sua graça. Mas no final da história haverá um dia de prestação de contas, que Paulo chamou de "o dia da ira de Deus, quando se revelará o seu justo julgamento" (2.5) e quando sua ira será derramada sobre aqueles que rejeitaram a Cristo (2.8).[28] Dessa terrível ira vindoura nós seremos salvos,[29] pois, conforme Jesus disse, o crente "não será condenado, mas já passou da morte para a vida".[30]A segunda declaração, e esta afirmativa, é a de que nós *seremos salvos por sua vida* (10). Pois o Jesus que morreu por nossos pecados ressuscitou da morte e vive, e espera que seu povo experimente por si mesmo o poder de sua ressurreição. Agora nós podemos compartilhar de sua vida e, no dia final, compartilharemos também de sua ressurreição. Paulo irá elaborar estas verdades em Romanos 8; o que ele faz aqui não passa de uma breve menção da promessa de que nós seremos salvos por meio da vida de Cristo.

O melhor, portanto, ainda está por vir! Em nossa situação presente de "meio salvos" nós aguardamos ansiosamente a nossa salvação plena e definitiva. Mas como podemos ter

certeza disso? É principalmente para responder esta pergunta que Paulo redige os versículos 9 e 10. Ambos são argumentos antecipatórios e trazem a idéia de "quanto mais". A estrutura básica de ambos é idêntica, ou seja, que "se uma coisa aconteceu, *muito mais* ainda está por vir". Mas, então, o que se passou conosco? A resposta é que nós fomos *justificados* (9) e *reconciliados* (10), sendo um e outro fato atribuído à cruz. Por um lado, *agora fomos justificados por seu sangue* (9a) e, por outro lado, *fomos reconciliados com ele* (Deus) *mediante a morte do seu Filho* (10a). Portanto, o Juiz declarou-nos justos e o Pai nos acolheu em seu lar.

Outro dado que é essencial para o argumento de Paulo é o fato de ele enfatizar o preço dessas coisas. Foi *por seu sangue* (9a), derramado em uma morte sacrificai na cruz, que nós fomos justificados, e foi *quando éramos inimigos de Deus* (10a) que nós fomos reconciliados com ele. E aqui reside a lógica. Se Deus já fez aquilo que era de fato difícil, será que não podemos confiar que ele irá fazer o que é incomparavelmente mais simples, em se tratando de completar a tarefa? Se Deus efetuou a nossa justificação à custa do sangue de Cristo, *quanto mais* irá ele salvar o seu povo justificado da sua ira final (9)! E, se ele nos reconciliou consigo mesmo quando ainda éramos seus inimigos, *quanto mais* ele haverá de fazer em concretizar definitivamente a nossa salvação, agora que somos seus amigos reconciliados (10)! É fundamentados nisso que ousamos afirmar que *seremos salvos.*

d. Nós nos gloriamos em Deus (11)

O que chama atenção nesta sexta e última afirmação é que, em termos verbais, ela é idêntica à atitude dos judeus que Paulo condena em 2.17: "Você ... orgulha-se em Deus" ("Tu ... te glorias em Deus", ARA). Em 5.11, a expressão é "[nós] nos gloriamos em Deus". O verbo, o substantivo e a preposição são os mesmos. Mas, por um verdadeiro instinto, certos tradutores apelam para diferentes traduções do verbo. Por exemplo: "Vocês ... se orgulham de serem amigos particulares de Deus", 2.17 e "Agora nós nos alegramos nessa nossa maravilhosa relação nova para com Deus", 5.11 (NTV); "Você ... se orgulha do Deus que você adora", 2.17 e "Nós nos alegramos por causa daquilo que Deus fez ... nos tornou amigos de Deus", 5.11 (BLH). De acordo com Paulo, o fato de um cristão exultar em Deus é completamente diferente da forma como os judeus se gloriam em Deus. Esta última seria uma atitude que se "gloria" ou "orgulha" de Deus como se ele fosse propriedade exclusiva deles e como se tivessem o direito de monopólio sobre ele; já o primeiro caso é o contrário. A exultação cristã em Deus começa com o tímido reconhecimento de que nós não temos o mínimo direito sobre ele; continua com um maravilhar-se com o fato de Cristo ter morrido por nós quando ainda éramos pecadores e inimigos; e termina com a humilde confiança de que ele há de completar a obra que iniciou. Assim, exultar em Deus é gloriar-se não apenas em nossos privilégios mas em suas misericórdias, não no fato de que ele nos pertence, mas porque nós lhe pertencemos.

Mesmo sabendo que para o cristão todo motivo de vangloria é excluído (3.27), nós ainda assim nos gloriamos ou regozijamos, sim: na esperança de um dia participarmos da glória de Deus (2), em nossas tribulações (3) e, acima de tudo, no próprio Deus (11). Essa exultação se *dá por meio de nosso Senhor Jesus Cristo,* porque é através dele que *recebemos agora a reconciliação* (11).

Com base no que acabamos de ver, portanto, parece evidente que a grande marca que identifica o crente justificado é a alegria, especialmente o alegrar-se no próprio Deus. O crente deveria ser a pessoa mais positiva do mundo, pois a nova comunidade de Jesus Cristo é caracterizada, não por um triunfalismo concentrado em si mesma, mas em uma adoração cujo foco é Deus.

2. As duas humanidades: em Adão e em Cristo (5.12-21)

Até aqui Paulo apresentou um panorama da extensão universal do pecado e da culpa humanos, bem como da gloriosa suficiência da graça justificadora de Deus em e através de Cristo. Assim ele nos levou em duas direções: desceu às profundezas da depravação humana e subiu às alturas da misericórdia divina. Apontou também para o envolvimento dos seus leitores (sejam eles judeus ou gentios), tanto na culpa como na graça. Por um lado ele demonstrou que "tanto judeus como gentios estão debaixo do pecado" (3.9) e, por outro lado, declarou que Abraão é "o pai de todos nós" através da fé (4.16). Surgem, assim, duas comunidades, uma caracterizada pelo pecado e a culpa, e a outra pela graça e a fé. Antecipando um pouquinho os versículos 12 a 21, poderíamos dizer que a primeira comunidade está em Adão e a segunda, em Cristo.

Percebe-se também que Paulo se identifica com a nova comunidade, a comunidade dos que crêem, pelo uso consistente que faz da primeira pessoa do plural. Tendo sido justificados (1) como também reconciliados (11), todos nós desfrutamos paz com Deus, estamos firmes na graça, nos gloriamos nos sofrimentos presentes e na glória futura, temos certeza da salvação final e nos gloriamos em Deus através de Cristo, por intermédio de quem essas bênçãos passaram a ser nossas (1-11).

Portanto, é como ele prossegue. Esta palavrinha não pode ser subestimada. Ela mostra que os versículos a seguir (12-21) não!

Hão uma intrusão alheia ao argumento, nem uma seção isolada e desvinculada daquilo que a precede ou que vem a seguir, ou mesmo um parêntese, mas sim um desenvolvimento lógico — ou melhor, uma conclusão daquilo que foi a sua tese até aqui — e uma transição necessária para o que virá depois. Convém mencionar dois elos específicos que unem as duas metades de Romanos 5 (1-11 e 12-21).

O primeiro é que Paulo atribui a nossa reconciliação e nossa salvação à morte do Filho de Deus (9-10). Isso levanta logo uma questão: como é que o sacrifício de uma só pessoa poderia ter trazido essas bênçãos a tanta gente? Não é que tantos devam tanto a tão poucos (como disse Winston Churchill), mas, sim, que tantos devam tanto a uma única pessoa. Como pode ser isso? A resposta de Paulo encontra-se na analogia que ele traça entre Adão e Cristo, pois os dois casos demonstram o princípio de que muitos podem ser afetados, seja para o bem, seja para o mal, pelo ato de uma só pessoa.

Uma segunda indicação possível para a ligação entre a primeira e a segunda parte de Romanos 5 é que ambas concluem com a expressão "por meio de nosso Senhor Jesus Cristo" (versos 11 e 21). Decidido como ele está a honrar Jesus Cristo como o único mediador de todas as nossas bênçãos, Paulo apresenta Adão e Cristo, os respectivos cabeças da antiga e da nova humanidade, de maneira a demonstrar a esmagadora superioridade da obra de Cristo.

Até aqui, todos os que estudaram os versículos 12-21 chegaram à conclusão de que esta passagem é extremamente condensada. Alguns confundem condensação com confusão. Mas, em ambos os casos, quase todos ficam encantados com a "precisão quase matemática"[31] do escrito de Paulo e admiram a sua habilidade. Ela poderia ser comparada a uma perfeita obra de entalhe ou a uma composição musical cuidadosamente elaborada.

O texto divide-se naturalmente em dois parágrafos bem curtos, e em cada um deles Adão e Cristo são colocados em relação um com o outro, embora com significativas diferenças. Primeiro (12-14), Adão e Cristo *são apresentados* —Adão como o responsável pelo pecado e a morte e como "tipo daquele que haveria de vir" (14), isto é, Cristo. Depois (15-17), Adão e Cristo são *contrastados.* Em cada um desses três versículos se diz que a obra de Cristo "não é como" a obra de Adão, nem é "mais bem-sucedida" do que a deste. Em

terceiro lugar (18-21), Adão e Cristo são *comparados.* Agora a estrutura (em 18, 19 e 21) é "assim como ... assim também". Pois através de um só feito de um único homem (a desobediência de Adão ou a obediência de Cristo) muitos foram, ou amaldiçoados, ou abençoados.

a. Adão e Cristo são apresentados (12-14)

Paulo começa com uma frase que ele não chega a completar, mas as traduções em português alteram levemente o texto inserindo a palavra 'também', e assim a frase incompleta desaparece. A tradução mais literal do versículo 12 seria: *Portanto, da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, e desta forma (kai houtos) a morte sobreveio a todos os homens, porque todos pecaram* —... Mas as palavras correspondentes que eram de se esperar ("assim também...", como na estrutura frasal dos versículos 18, 19 e 21) nunca chegam. O que ele tencionava escrever a gente só pode imaginar. Em todo caso, a simetria iria requerer algo assim como: "Da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, e assim a morte sobreveio a todos os homens porque todos participaram do pecado dele, assim também através de um homem a justiça entrou no mundo e, pela justiça, a vida, e assim a vida sobreveio a todos porque todos participaram da sua justiça." Na verdade, é mais ou menos isso que Paulo irá escrever mais adiante. Os versículos 18-19 podem ser considerados uma oração complementar à passagem anterior, iniciada no versículo 12. No entanto, ao invés disso, ele interrompe seu argumento a fim de explicar e justificar (nos versículos 13 e 14) o que acabou de escrever (no verso 12).

O assunto do versículo 12 é o pecado e a morte, e nele Paulo descreve três passos descendentes, três estágios de deterioração na história humana, a começar por um homem pecando até a morte de todos os homens.

Primeiro, *o pecado entrou no mundo por um homem.* Apesar de ele não mencionar o nome de Adão, é óbvio que é a ele que Paulo está se referindo. A preocupação de Paulo não é com a origem do mal em termos gerais, mas apenas com a forma como este invadiu o mundo dos seres humanos. Ele entrou através de um homem, isto é, por meio de sua desobediência. Eva também estava envolvida na história;[112] só que Paulo, aqui, deixa-a fora do quadro, porque para ele o responsável foi Adão. Segundo, *a morte* entrou no mundo *pelo pecado.* Assim como Adão foi a porta através da qual o pecado entrou, assim o pecado foi a porta pela qual entrou a morte. Esta é uma alusão a Gênesis 2.17 e 3.19, onde se diz que a morte (tanto física como espiritual) foi a penalidade dada para a desobediência *(cf.* 1.32; 6.23). Mais tarde voltarei às indagações modernas concernentes à historicidade de Adão e à origem da morte.Terceiro, *assim também a morte sobreveio a todos os homens, porque todos pecaram* (12). O apóstolo ainda está tratando da relação entre pecado e morte; agora, porém, ele passa da presença destes em *um homem* para a sua manifestação em *todos os homens* (a raça humana). Além disso, ele vê uma similaridade entre estas duas situações *(houtõs - dessa forma).* Isto pode ser uma referência à conexão essencial entre pecado e morte: assim como a morte chegou a um homem porque ele pecou, assim a morte veio a todos os homens porque eles pecaram. Ou poderia ser também uma referência ao meio pelo qual ambos aconteceram: tal como através de um homem o pecado e a morte "entraram" no mundo *(eisê Ithen),* assim através de um homem eles se "espalharam" por todo o mundo *(diêlthen).*Eis aqui, pois, os três estágios: do pecado de Adão à morte de Adão, e daí à morte universal em virtude do pecado universal. Mas qual seria o significado da terceira afirmativa, de que *a morte sobreveio a todos os homens, porque todos pecaram?* Em que sentido todos pecaram, de forma que todos morrem? Gramatical-

mente, existem duas respostas possíveis para esta questão. Ou *todos pecaram* ao assumirem e assim repetirem o pecado de Adão, ou *todos pecaram* quando Adão pecou, tendo sido incluídos em seu pecado. A primeira opção seria um caso de imitação (todos pecaram *como* Adão), e a segunda seria um caso de participação (todos pecaram *em* e *com* Adão). A primeira explicação é geralmente associada ao nome de Pelágio, um monge britânico que viveu no século V; ele negava o pecado original, ensinando uma forma de auto-salvação, e foi enfrentado por Agostinho. Segundo Pelágio, Adão foi simplesmente o primeiro pecador, e desde então todo mundo acabou seguindo seu nestes cinco versículos, uma vez em cada um deles, Paulo diz que a transgressão ou desobediência de um homem trouxe morte, julgamento ou condenação para todos os homens. A linguagem varia levemente de um versículo para outro, mas o significado é o mesmo. O versículo 15 decide a questão: *muitos morreram por causa da transgressão de um só.* Ou seja, a morte universal é atribuída a um só e único pecado.

O terceiro argumento tem relação com *a analogia entre Adão e Cristo,* e entre aqueles que estão em Adão e os que estão em Cristo. Se a morte sobrevém a todos por eles pecarem como Adão, então, por analogia, nós teríamos de dizer que a vida sobrevém a todos porque eles são justos como Cristo. Mas isto afetaria o caminho da salvação. Hodge estava certo ao dizer que: "Desde o início da epístola Paulo vem tentando inculcar uma idéia básica, ou seja: o motivo pelo qual Deus aceita o pecador não é o próprio pecador, mas o mérito de Cristo". E a correspondência entre Cristo a Adão deve preservar, não destruir, essa verdade. Portanto, a leitura deveria ser: "Assim como nós somos condenados em virtude do que Adão fez, assim somos justificados por causa do que Cristo fez."[43]

Estes três argumentos (a partir do texto, do contexto e da analogia) parecem suportar decisivamente a visão de que "todos pecaram em e por meio de Adão". Dr. Martyn Lloyd-Jones resumiu a racionalidade disso nas seguintes palavras: "Deus já procedeu com a humanidade por intermédio de um cabeça e representante. A história inteira da raça humana pode ser resumida em termos daquilo que aconteceu por causa de Adão, e pelo que aconteceu e ainda há de acontecer por causa de Cristo."[44] Mas, e nós, será que conseguimos aceitar este ensinamento? Exegeticamente ele pode estar correto; mas será teológica e pessoalmente significativo? É evidente que Paulo acreditava nisso; e nós, será que conseguimos acreditar?

O conceito de termos pecado em Adão é, com certeza, estranho para a mentalidade do individualismo ocidental. Mas será que vamos sujeitar a Escritura à nossa própria perspectiva cultural? Os africanos e os asiáticos, para quem é natural a solidariedade coletiva da grande família, tribo, nação e raça, não sentem a mesma dificuldade que os povos ocidentais experimentam com isso.

Mais importante ainda do que os moldes africanos e asiáticos, no entanto, é o fato de que a própria Escritura contém uma l torção de variações significativas sobre o tema da solidariedade humana. A primeira remonta aos dias de Abraão e ao uso que o autor de Hebreus faz daquele misterioso sumo sacerdote chamado Melquisedeque. Além de abençoar Abraão, o antecessor de Levi, ainda aceitou dele um dízimo dos espólios de batalha. " K por assim dizer, também Levi, que recebe dízimos, pagou-os na pessoa de Abraão. Porque aquele [Levi, muito tempo antes de nascer] ainda não tinha sido gerado por seu pai *[se.* Abraão], quando Melquisedeque saiu ao encontro deste."[45]

Segundo, quando Acã furtou parte do tesouro de Jerico, que por decreto de Deus era destinado à destruição, nós lemos que "os filhos de Israel prevaricaram" e que "a ira do Senhor se acendeu contra os filhos de Israel". Isto é, o pecado de Acã teve implicações sobre toda a nação: "Israel pecou", disse Deus; "violaram a minha aliança".[46]

O terceiro exemplo que quero dar nos leva até a cruz. Nós gostamos de identificar-nos com Pilatos, que lavou as mãos e declarou sua inocência. Nós não tivemos culpa, dizemos; o que aconteceu não tem nada a ver conosco. O apóstolo não concorda com isso. Não foram apenas Herodes e Pilatos, os gentios e os judeus que "conspiraram" contra Jesus [47]; os pecados que levaram à sua morte são também os *nossos* pecados! Além disso, quando nos afastamos de Deus estamos "crucificando de novo o Filho de Deus".[48] Há um conhecido cântico *negro spiritual* que diz: "Estavas tu quando meu Senhor morreu?" A única resposta possível é que sim: *nós estávamos lá* — e não como meros espectadores, mas como participantes culpados! Horatius Bonar, um escocês que escreveu hinos no século XIX, assim se expressou:

Fui eu que derramei o sangue sagrado; fui eu que o preguei no madeiro; eu crucifiquei o Cristo de Deus e escarneci do Cordeiro.

O quarto e último exemplo que quero dar também tem a ver com a cruz; só que ele a vê, agora, não como algo que nós fizemos, mas como um sacrifício oferecido em favor de nós. Como pode a morte de Cristo beneficiar-nos, se ela aconteceu há tanto tempo? Uma resposta, especialmente desenvolvida por Paulo, é que a identificação dos crentes com Cristo se deu na sua morte e ressurreição; assim, eles morreram e ressuscitaram com ele: "Estamos convencidos de que um morreu por todos; logo, todos morreram *[se.* pela união com ele]" e não devem viver "para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou".[49] Ao chegarmos a Romanos 6 vamos nos deparar com essa mesma verdade.

Assim, Levi paga dízimos em seu ancestral Abraão e através dele; Israel pecou em e através de Acã; nós pregamos Cristo na cruz em seus inimigos e por meio deles; e em particular, se é verdade que nós pecamos em e através de Adão, a verdade ainda mais gloriosa é que nós morremos e ressuscitamos em Cristo e com Cristo. Foi assim que o pecado de Adão e a justiça de Cristo nos foram imputados ou considerados nossos.

Paulo encerra este parágrafo (vv. 12-14), no qual ele se concentrou no pecado de Adão e em sua morte, com a mais breve alusão possível à figura correspondente de Cristo. *Adão,* escreve ele, *era tipo daquele que haveria de vir* (14b), o Esperado, o Messias. Ele irá elaborar essa analogia nos próximos parágrafos. Por enquanto, basta chamar Adão de o *tipo* de Cristo, a quem ele "prefigurava" (ARA). Tal como Adão, Cristo é a cabeça de uma humanidade inteira.

b. Adão e Cristo são contrastados (15-17)

Paulo chamou Adão de "tipo" ou "protótipo" de Cristo (14). Mas nem bem acabou de fazer essa declaração e ele já se sente envergonhado pela anomalia, a impropriedade daquilo que acabou de dizer. A verdade é que existe, sim, uma similaridade entre eles, no fato de que é através de um feito de um homem que um sem-número de pessoas foi afetado. Mas aí acaba, indubitavelmente, a semelhança. Como é possível comparar o Senhor da glória com o homem da humilhação, o Salvador com o pecador, o doador da vida com o agente da morte? A correspondência não é um paralelo, mas uma antítese. Assim, antes de retornar à única similaridade que existe entre eles (18-21), Paulo descreve as diferenças. "Lá estão Adão e Cristo", escreve Anders Nygren, "como os respectivos cabeças das duas eternidades. Adão é o cabeça da velha eternidade, a era da *morte;* Cristo é o cabeça da nova eternidade, a era *da vida."*[M] Assim a estrutura de cada um dos versículos de 15 a 17 incorpora uma afirmação de que a dádiva de Cristo, ou não *é como* a transgressão de Adão (15-16), mi é *muito mais* efetiva do que ela (15-17). As diferenças têm

a ver com a natureza dos dois feitos (15), com seus resultados imediatos (16) e com seus efeitos supremos (17).

Primeiro, a natureza do que eles fizeram foi diferente. *Entretanto, não há comparação entre a dádiva e a transgressão* (15a). A *transgressão* de Adão foi uma queda (*iparaptõma),* ou melhor, "a queda", como costumamos chamá-la, um desvio da estrada que Deus lhe havia mostrado claramente; ele insistiu em seguir o seu próprio caminho. Com esse gesto Paulo contrasta a *dádiva (charisma)* de Cristo, um ato de sacrifício próprio que não tem a mínima semelhança com o gesto de arrogância de Adão. E essa enorme disparidade que Paulo elabora no resto do versículo: *se muitos morreram por causa da transgressão de um só, muito mais a graça de Deus e,* conseqüentemente, *a dádiva* (presumivelmente, a dádiva da vida eterna, 6.23) ... *transbordou para muitos!* (15b).

Segundo, o efeito imediato do que os dois fizeram também foi 11 i íerente. *Não se pode comparar a dádiva de Deus com a conseqüência do pecado de um só homem* (16a). As palavras são quase idênticas àquelas que introduziram o versículo anterior. Agora, porém, a ênfase está na conseqüência de cada ato. No caso de Adão, *o julgamento* de Deus *trouxe condenação;* no caso de Cristo, *a dádiva trouxe justificação* (16b). O contraste é absoluto. Contudo, ainda existe muito mais na antítese do que as palavras "condenação" e "justificação": o julgamento de Deus *veio por um pecado,* enquanto que a dádiva de Deus *decorreu de muitas transgressões.* Pelo nosso modo de pensar secularizado, (ira de se esperar que muitos pecados atraíssem mais julgamento do que um único pecado. A graça, no entanto, opera uma aritmética diferente. "Que a um único malfeito se reagisse com julgamento", escreve Charles Cranfield, "isso é perfeitamente compreensível. Agora, que os pecados acumulados e a culpa de Iodos os tempos recebam em troca a dádiva graciosa de Deus, este é o milagre dos milagres, que ultrapassa completamente a compreensão humana."[51]

Terceiro, o resultado final dos dois atos também é diferente (17). Mais uma vez são contrapostos *um só homem,* Adão, e *um único homem, Jesus Cristo,* assim como os resultados finais de seus atos, agora referidos aqui como sendo *morte e vida.* Mas desta vez o contraste é sutilmente elaborado a fim de ressaltar a superioridade da obra de Cristo. Por um lado, recebemos a dura informação de que *a morte reinou* — agora, não mais temporariamente, de Adão até Moisés (14), mas em caráter permanente. "O mundo é um lugar de cemitérios."[52] Por outro lado, é-nos dito que através de Cristo "a vida reinou". As palavras *muito mais,* junto com a referência à *imensa provisão da graça e a dádiva da justiça [de Deus],* alertam-nos a esperarmos por uma bênção ainda maior. Mesmo assim não estaremos preparados para o que se segue, a saber, que os próprios receptores da abundante graça de Deus *reinarão em vida.* Antes a morte era o nosso rei e nós éramos escravos, totalmente sujeitos a sua tirania. O que Cristo fez por nós não foi só trocar o reino da morte por um reino muito mais suave, o reino da vida, deixando-nos ainda na condição de súditos. Pelo contrário, ele nos liberta tão radicalmente do domínio da morte que nos capacita a trocar de lugar com ela e passar a dominá-la, ou seja, *reinar em vida.* Nós nos tornamos reis, participantes do reinado de Cristo, tendo agora debaixo de nossos pés até a própria morte, que um dia será destruída.

c. Adão e Cristo são comparados (18-21)

Completado o contraste entre Adão e Cristo, agora Paulo passa a compará-los. A estrutura da frase não é mais "não há comparação" ou "muito mais" (como nos versos 15-17), mas é "assim como ... assim também" (como nos versos 18, 19 e 21). Não que contraste e comparação sejam mutuamente excludentes. Mesmo enquanto traçava os contrastes nos versículos 15-17 (entre transgressão e dádiva, condenação e justificação, morte e vida),

Paulo não esqueceu a comparação (em que um afetava muitos). Assim também agora, nos versículos 18-21, embora enfatize o paralelo, ele não irá subestimar os contrastes. Mas a estrutura "assim como ... assim também" de cada versículo tem a intenção de destacar a similaridade entre Adão e Cristo: o ato isolado de um único homem determinou o destino de muitos.

O versículo 18 aborda os resultados imediatos da obra de Adão e de Cristo, tal como no versículo 16, ou seja, a condenação e a justificação. A ênfase, porém, encontra-se no paralelo: *da mesma forma que o resultado de uma transgressão foi a condenação para todos os homens, assim também o resultado de um ato de justiça foi a justificação que traz vida para todos os homens.*

O versículo 19 fala da natureza do que eles fizeram, à semelhança do versículo 15, embora usando uma linguagem diferente. Lá tratava-se de transgressão e dádiva; aqui é desobediência e obediência. Uma vez mais, porém, a ênfase reside no paralelo de que *assim como por meio da desobediência de um só homem muitos foram feitos pecadores, assim também, por meio da obediência de um único homem* (obediência "até à morte — e morte de cruz!")[53] *muitos serão feitos justos.* O sentido da expressão "feitos pecadores" e "feitos justos" não pode ser que essas pessoas de fato se tornaram moralmente boas ou más, mas sim que elas foram legalmente "declaradas" justas ou injustas aos olhos de Deus. Vejamos o que escreve Hodge: "A desobediência de Adão ... foi a razão para serem colocados na categoria de pecadores", assim como "a obediência de Cristo foi a razão para serem colocados na categoria dos justos."[54] Dr. Lloyd-Jones nos ajuda ainda mais a entender a situação: "Olhe para Adão e enxergue a si mesmo: você, embora nada tivesse feito, foi declarado pecador. Olhe para você mesmo em Cristo — e veja que, embora você nada tenha feito, é declarado justo. E este o paralelo."[55] O professor Dunn acrescenta que, já que "justo" *(dikaios)* (ira "uma auto-descrição tão apreciada pelos judeus devotos", Paulo deve estar enfatizando que dentre esses "muitos" que no final serão absolvidos haverá gentios e não somente judeus. Ele está "negando o nacionalismo limitante da esperança judaica comum".[56]

O versículo 20 é uma digressão, só que necessária. Paulo vem desenvolvendo sua analogia entre Adão e Cristo. Seus leitores judeus podem estar se perguntando se haveria, em seu esquema, algum lugar para Moisés. "Não se deveria estabelecer três eras distintas, encabeçadas por Adão, Moisés e Cristo?" Mas, não, isso seria "um completo mal-entendido quanto ao papel da lei. Adão e Cristo são ... tão totalmente opostos entre si que não deixam lugar para um terceiro".[57]

Mas então, para que foi dada a lei? Ela *foi introduzida para que a transgressão fosse ressaltada* (20a). Parte daquilo que Paulo intenta dizer com isso ele já explicou anteriormente, em outros lugares. A lei revela o pecado (3.20; *cf.* 7.7. 13), definindo-o e manifestando-o. A lei torna o pecado em transgressão, uma vez que "onde não há lei, não há transgressão" (4.15; *cf.* 5.13; Gl 3.19). Em Romanos 7.8 Paulo irá acrescentar que a lei chega ao ponto de provocar o pecado. Tais declarações devem ter chocado o povo judeu, que achava que a lei mosaica teria sido dada para incrementar a justiça e não para aumentar o pecado. Paulo, no entanto, diz que a lei aumentou o pecado ao invés de diminuí-lo, e que ela provocou o pecado ao invés de evitá-lo.

Deus, entretanto, havia tomado amplas providências para lidar com esse aumento do pecado, aumentando ainda mais a sua graça, pois *onde aumentou o pecado, transbordou a graça* (20b). Se, como certos exegetas acreditam, a "transgressão" (20a) é uma alusão ao pecado específico de Adão, e se o "aumento" dessa transgressão refere-se ao fato de ela ter-se espalhado e intensificado através da história, atingindo um "clímax horrendo" quando Cristo foi rejeitado na cruz, então a graça abundante de Deus deve referir-se à "auto-

doação divina na cruz".[58] Esta alusão à graça nos leva à terceira comparação que Paulo faz entre Adão e Cristo, na qual ele levanta a questão da vida e morte como alternativas supremas. E verdade que o versículo 21 não contém qualquer menção explícita de Adão; de qualquer maneira, isso está implícito na referência ao pecado e à morte. Mais uma vez os contrastes não são esquecidos, pois graça e vida são colocadas em antítese a pecado e morte. A ênfase, porém, encontra-se novamente no paralelo que compara os dois tipos de "reino". O propósito de Deus é que *assim como o pecado reinou na morte, também a graça reine pela justiça para conceder vida eterna* (21).

Nada poderia resumir tão bem as bênçãos de se estar em Cristo quanto a expressão "o reino da graça". Pois a graça perdoa os pecados por intermédio da cruz, concedendo aos pecadores tanto justiça como vida eterna. A graça satisfaz a alma sedenta e sacia o faminto de coisas boas. A graça santifica os pecadores, moldando-os segundo a imagem de Cristo. A graça persevera até mesmo diante do recalcitrante, determinando-se a completar aquilo que ela começou. E um dia a graça irá destruir a morte e consumar o reino. Assim, quando nós estivermos convencidos de que "a graça reina", haveremos de lembrar que o trono de Deus é um "trono de graça" e assim poderemos achegar-nos a ele com toda ousadia, a fim de receber misericórdia e encontrar graça para cada uma de nossas necessidades.[59] E tudo isso *mediante Jesus Cristo nosso Senhor,* ou seja, através de sua morte e ressurreição. A mesma referência à mediação de Jesus Cristo concluiu o parágrafo anterior (11) e irá encerrar os próximos três capítulos (6, 7 e 8), assim como conclui este presente capítulo.

d. O alcance da obra de Cristo

O paralelo entre Adão e Cristo, no qual vimos refletindo, tem levado muitos estudiosos a concluírem que Paulo está ensinando "universalismo", isto é, que a vida conquistada por Cristo será tão universal quanto a morte causada por Adão. Será mesmo? Conforme o versículo 18, uma transgressão trouxe condenação para *todos os homens,* ao passo que um só ato de justiça trouxe justificação para *todos os homens.* De igual maneira, segundo o versículo 19, através da desobediência de um só homem *muitos* foram feitos pecadores, enquanto pela obediência de um único homem *muitos* serão feitos justos. Com estes versículos é natural que se associe a afirmação de Paulo em 1 Coríntios: "Pois da mesma forma como em Adão todos morrem, em Cristo todos serão vivificados."[60] Por exemplo, o professor Cranfield comenta (se bem que a propósito de um outro versículo): "Cristo realizou uma coisa cujo caráter é tão universal em sua efetividade quanto o foi o pecado do primeiro homem. Paulo já não fala mais só da igreja: sua visão agora inclui a humanidade inteira."[61]

Um dos argumentos que os universalistas usam é que (tal como nos versos 18-19, citados acima) as expressões "muitos" e "todos os homens" parecem ser sinônimos e, portanto, intercambiáveis. Em um artigo seu bastante citado, com respeito *apolloi* ("muitos"),[62] Joachim Jeremias mostra que na literatura grega *polloi* é um termo "exclusivo", referindo-se a muitos ou à maioria em oposição a todos, enquanto que na literatura hebraica e greco-judaica *polloi* é "inclusivo" e significa "Tantos que não podem ser contados", "a grande multidão", ou, melhor ainda, "todos". Ele chama especial atenção para Isaías 52.13—53.12, onde "muitos" ou "os muitos" ocorre cinco vezes, aparentemente significando "todos". Destaca também que a expressão *muitos morreram* no versículo 15 significa o mesmo *que a morte sobreveio a todos os homens* no versículo 12. Contudo, o argumento do professor Jeremias não é conclusivo. Como ele mesmo admite, *hoi polloi* poderia significar "um número muito grande" em contraste com "um", ao invés de "todos" em contraposição a somente "alguns".

Certamente não nos cabe o direito de insistir que a palavra "todos" é invariavelmente absoluta, de forma a nunca poder admitir qualquer qualificação, pois a própria Escritura a usa freqüentemente com relação a todos que se encontram dentro de uma determinada categoria ou contexto, ou a partir de uma perspectiva específica. Por exemplo, no dia de Pentecostes a afirmação de que Deus derramou o seu Espírito "sobre todos os povos"[63] não significa todos os indivíduos do mundo inteiro, mas sim povos de todas as categorias, de todas as nações, idades e estratos sociais, e de ambos os sexos. Mais tarde, quando Lucas declara que "todos ... que viviam na Província da Ásia ouviram a palavra do Senhor" através de Paulo em Efeso,[64] é evidente que ele fala em representantes de cada uma das partes daquela província.

Assim, quando em Romanos 5 se diz que "todos os homens" foram afetados pelo que Cristo fez, isto não pode ser uma referência a todo mundo, de maneira absoluta, e isso por uma série de razões. Primeiro, as duas comunidades de pessoas relacionadas a Adão e Cristo são relacionadas a eles de diferentes maneiras. Nós estamos "em Adão" por nascimento, mas estamos "em Cristo" somente pelo novo nascimento e pela fé. Portanto, embora a frase encontrada em uma das passagens relacionadas, "Assim como em Adão todos morrem", signifique literalmente todo mundo, sem exceção, os "todos" que foram vivificados em Cristo são identificados como "aqueles que pertencem a ele".[65] Segundo, isto fica muito claro em Romanos 5.17, onde aqueles que *reinarão em vida* por meio de Cristo não são todos, todo mundo, mas "aqueles que recebem de Deus a imensa provisão da graça". Terceiro, Paulo enfatiza no decorrer de todo o livro de Romanos que a justificação é "pela fé" (por exemplo, em 1.16s.; 3.21ss.; 4.1ss.); portanto, nem todas as pessoas estão justificadas, independentemente de crerem ou não. Quarto, em Romanos encontram-se também solenes advertências de que no dia final a ira de Deus será derramada (2.5, 8), e de que aqueles que persistirem em buscar os seus próprios interesses pecaminosos irão perecer (2.12). Estas provas cumulativas tornam difícil, senão impossível, interpretar o "todos" de Paulo como sendo "todo mundo, sem exceção", e portanto acreditar na salvação universal.

Não obstante, Romanos 5.12-21 nos prove uma base sólida para acreditarmos que um grande número de pessoas será salvo e que a obra redentora de Cristo, embora não seja de alcance universal, atingirá um número muito grande de pessoas. Na linguagem usada por Paulo neste texto encontramos três indicações disso.

Primeiro, ele emprega *linguagem do Reino.* O verbo *basileuõ* aparece cinco vezes, significando reinar *comobasileus* (rei), exercer domínio real, exercer autoridade. Três vezes ele é usado com referência ao reino do pecado e da morte (14, 17, 21) e duas vezes refere-se ao povo de Deus reinando em vida por intermédio de Cristo e à graça reinando para produzir vida. Não se pode tomar isso como base para ensinar que ambos os reinos irão envolver uma jurisdição universal, uma vez que todos os reis da história reinam sobre reinos específicos com territórios limitados. No entanto, o uso que Paulo faz da mesma linguagem metafórica em relação a ambos os reinos seguramente implica que o reino da vida será substancialmente comparável ao reino da morte, e o reino da graça ao reino do pecado.

Mas a obra de Cristo não é meramente equivalente ao que Adão fez. É mais apropriado contrastar as duas obras do que compará-las. Daí a segunda indicação: a *linguagem superlativa* com que Paulo exorta ao serviço, especialmente os verbos *perisseuo,* "abundar", "existir em abundância", "superar" ou "transbordar", e *hyperperisseuõ*, "existir em abundância ainda maior". A propósito deste último, Lighfoot comentou: "São Paulo não se contenta em usar *perisseuein;* ele ainda redobra o super-lativo."[66] Estas são as

palavras que Paulo usa com relação à graça de Deus e à dádiva de Deus (15, 17), acrescentando que onde o pecado aumentou, a graça transbordou (20). Quer ele esteja retratando a ampla provisão da colheita, ou a abundância de chuva, ou o transbordar de um rio, nós devemos creditar a suas palavras o sentido pleno com que foram usadas. O que está claro é que ele as utiliza apenas com referência à obra de Cristo; seria completamente inadequado aplicá-las ao feito de Adão. Embora a desobediência de Adão tenha levado ao pecado universal e à conseqüente morte, existe na manifestação da graça de Cristo uma extravagância sem limites, tanto em qualidade como em quantidade, que inexistia totalmente em Adão e em tudo que ele fez. "Não existe o mínimo de avareza na graça", escreve Lloyd-Jones.[67] "A graça é generosidade em grau super-lativo".[6"]

Em terceiro lugar, Paulo emprega duas vezes uma *linguagem a fortiori* ("muito mais"), em ambos os casos para afirmar que *não há comparação entre a dádiva e a transgressão* (15a). Pois se pela única transgressão de um só homem muitos morreram (a substância disto se repete nos versículos 15 e 17), *muito mais* através da graça de um só homem, Jesus Cristo, a graça de Deus e a sua dádiva transbordou para muitos (15b), e *muito mais* aqueles que recebem a graça abundante de Deus reinarão em vida (17)! Assim, Adão é apenas "um homem" (sem nome), ao passo que Jesus Cristo foi o agente especial da graça de Deus. Esse "um homem" cometeu uma transgressão, enquanto que a graça de Deus transbordou em uma dádiva. A transgressão levou à morte, que (pelo que está implícito em 6.23) foi o seu ganho, ao passo que a dádiva foi dada inteiramente de graça. Vemos aqui, portanto, três contrastes relacionando o autor, o que ele fez e as conseqüências do seu ato; e todos os três exemplificam a suprema excelência de Jesus Cristo: porque Deus é superior ao homem, a graça é superior ao pecado, e a vida (que é o dom gratuito de Deus) é superior à morte (que é o salário do pecado).

O uso deliberado destes três modelos de discurso (reino, superlativo e linguagem *a fortiori)* certamente justifica a conclusão de que no final se verá que a obra de Cristo foi muito mais efetiva do que o feito de Adão; que Cristo ressuscitará para a vida muitos mais do que Adão arrastará para a morte; e que a graça de Deus fluirá em bênçãos muito mais abundantes do que as conseqüências do pecado de Adão. Quando se pergunta em que sentido *não há comparação entre a dádiva e a transgressão* (15), mas a dádiva transcende imensamente a transgressão, estudiosos cautelosos tendem a dizer que esse *a fortiori* é puramente lógico, não numérico, e significa apenas "certamente muito mais".[69] Mas isto certamente fica muito longe daquilo que garante a afirmação de Paulo. Para ele, a obra de Cristo é superior à de Adão não só no que se refere à natureza de sua ação e daquilo que conseguiu com isso, mas também no nível de seu sucesso. Admitindo-se que "muitos" não signifique "todos", ou mesmo "a grande massa da humanidade",[70] mas certamente significa "uma multidão muito grande" — em outras palavras, uma maioria. Como disse Calvino, a graça de Cristo "abrange um número maior do que a condenação contraída pelo primeiro homem". Pois "se a queda de Adão teve o efeito de produzir a ruína de muitos, a graça de Deus é muito mais eficaz em beneficiar muitos, considerando-se que Cristo tem muito mais poder para salvar do que Adão para destruir."[71]

C. H. Hodge, que pertence à mesma tradição Reformada que Calvino, vai ainda mais longe do que este. Ao comentar o versículo 20, ele diz que "o evangelho da graça de Deus provou ser muito mais eficaz para produzir o bem, do que o pecado para produzir o mal".[72] Então, a respeito do verso 21, ele diz: "Há aqui uma asserção muito clara de que os benefícios da redenção haverão de superar em muito os males da queda." Isto se dá, em parte, explica ele, porque Cristo "exalta o seu povo a um estado de ser muito mais elevado do que a nossa raça jamais seria capaz de atingir, caso não tivesse caído", e em parte

porque as bênçãos da redenção "não são para serem confinadas à raça humana", já que através da igreja a sabedoria de Deus é para ser revelada no decorrer de todas as eras para os principados e potestades,[73] mas primeiro e antes de tudo porque o número dos salvos irá exceder enormemente, sem sombra de dúvidas, o número dos perdidos". E ele conclui: "Nós temos motivos para crer que a proporção entre os perdidos e os salvos não será maior do que a dos internos de uma prisão em relação à massa da comunidade".[74]

No entanto, esta nossa segurança não se baseia apenas em Romanos 5. Estamos igualmente persuadidos de que Deus há de cumprir a sua promessa de tornar a semente de Abraão tão numerosa quanto as estrelas no céu, como o pó da terra e a areia do mar. Isto se refere, naturalmente, à sua família espiritual, e inclui todos aqueles que crêem. Agora nosso pai é Abraão e não mais Adão, e os filhos de Abraão irão superar em grande número os filhos de Adão. Pois quando os redimidos estiverem todos reunidos diante do trono de Deus, eles serão "uma grande multidão que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas".[75]

Essa expectativa deveria constituir-se em um grande estímulo para a evangelização mundial, pois a promessa de Deus nos garante que a missão da igreja será ricamente abençoada e que uma poderosa colheita ainda está por vir. Como exatamente Deus pretende chegar a esse resultado, isso nós não sabemos. Tudo que sabemos é que o evangelho tem de ser pregado a todas as nações e que a graça de Deus há de triunfar no final.

Nossa confiança reside, em última instância, na graça de Deus. A palavra-chave das três "linguagens" mencionadas acima é "graça". A graça há de "reinar" (21), a graça "transborda" (15), e muito mais aqueles que recebem a graça de Deus hão de reinar em vida (17). Esta repetição é um desafio à nossa perspectiva. Quem é que reina hoje? Quem está no trono? Antes de Cristo vir, o trono era ocupado pelo pecado e a morte (14, 17) e o mundo estava coberto de cadáveres. Mas desde que Cristo veio, o trono foi ocupado pela graça e por aqueles que receberam essa graça, e o reino deles é caracterizado pela vida (17, 21). O versículo 21 resume o propósito de Deus: *que (hina), assim como o pecado reinou na morte, também a graça reine pela justiça para conceder vida eterna, mediante Jesus Cristo nosso Senhor.* Será esta a nossa visão? Em nossa visão da realidade suprema, quem é que está assentado no trono hoje? Ainda estamos vivendo no Antigo Testamento, onde todo o cenário é dominado por Adão, como se este nunca tivesse sido desafiado e como se Cristo nunca tivesse vindo? Ou somos autênticos cristãos do Novo Testamento, cuja visão é cheia do Cristo crucificado, ressurreto e reinando? A culpa continua reinando, assim como a morte? Ou quem reina é a graça e a vida? Na verdade, o pecado e Satanás ainda parecem estar reinando, uma vez que muitos continuam a prostrar-se diante deles. Seu reino, porém, é uma ilusão, uma farsa, pois na cruz eles foram definitivamente derrotados, destronados e desarmados.[76] Agora quem reina é Cristo, exaltado à direita do Pai, tendo aos seus pés todas as coisas, recebendo as nações e aguardando que os inimigos restantes se tornem estrado de seus pés.[77]

e. *A historicidade e a morte de Adão*

Hoje em dia é moda considerar a história bíblica de Adão e Eva como um "mito" (que contém uma verdade teológica, mas não histórica) e não um "evento significativo" (cuja verdade está em ambos os aspectos). Para muita gente, a evolução descartou a história do Gênesis e provou que ela não tem o mínimo fundamento histórico. Como "Adão" é a palavra hebraica para "homem", eles acham que o autor de Gênesis estava traçando deliberadamente um relato mitológico das origens humanas, do mal e da morte.

É certo que devemos ter a suficiente abertura para aceitar a probabilidade de que existam elementos simbólicos nos primeiros três capítulos da Bíblia. A própria narrativa não dá lugar a dogmatismos acerca dos seis dias da criação, uma vez que tanto a forma como o estilo sugerem ter sido escrita como arte literária e não como uma descrição científica. Quanto à identidade da serpente e das árvores do jardim, já que "aquela velha serpente" e "a árvore da vida" reaparecem no livro do Apocalipse, onde ambas são evidentemente simbólicas,[78] parece bastante provável que a intenção é que sejam entendidas simbolicamente também no livro de Gênesis.

Mas com Adão e Eva o caso é diferente. O propósito da Escritura é claro, de que aceitemos a sua historicidade como sendo o casal humano original. Afinal, as genealogias bíblicas traçam a raça humana a partir de Adão;[79] o próprio Jesus ensinou que "no princípio, o Criador os *fez homem e mulher*" e então instituiu o matrimônio;[80] Paulo disse aos filósofos atenienses que Deus fizera todos os povos "de um só";[81] e, de maneira particular, a analogia cuidadosamente elaborada por Paulo, entre Adão e Cristo, só terá validade com base na historicidade de ambos. Ele afirma que *a desobediência de Adão levou à condenação de todos, tal como a obediência de Cristo levou à justificação de todos* (5.18).[82]

Além do mais, não há nada na ciência moderna que contradiga isso. Pelo contrário. Todos os seres humanos compartilham a mesma anatomia, fisiologia e química, assim como os mesmos genes. Embora pertençamos a diferentes raças (caucasóide, negróide, mongolóide e australóide), cada uma delas ajustada ao seu próprio contexto físico, nós no entanto constituímos uma única espécie, e povos de diferentes raças podem casar entre si e gerar filhos. Essa homogeneidade da espécie humana explica-se melhor ainda se entendemos que todos somos descendentes de um ancestral comum. Segundo diz o Dr. Christopher Stringer, do Museu de História Natural de Londres, "as provas genéticas indicam que há uma relação muito estreita entre todos os povos vivos e que eles compartilham um ancestral comum recente". Ele prossegue expressando a opinião de que esse ancestral comum "provavelmente viveu na África" (se bem que isso não esteja provado) e que desse grupo ancestral "originaram-se todas as pessoas que vivem no mundo".[83]

Mas, quão "recente" foi esse nosso "ancestral comum"? Há evidências nos capítulos 2 a 4 de Gênesis de que Adão foi um fazendeiro da Era Neolítica. A Era Neolítica vai de cerca de 10.000 a 6.000 a.C, e seu início foi marcado pela introdução da agricultura, a original "revolução verde", que parece ter começado na região da Turquia Oriental, perto das cabeceiras dos rios Eufrates e Tigre *(cf* Gn 2.10, 14); este período é considerado o mais importante desenvolvimento cultural na história da humanidade. Assim Adão cultivou o Jardim do Éden,[84] e ele e Eva fizeram roupas para si.[85] Então a geração seguinte, conforme lemos, domesticou e criou rebanhos, como também trabalhou na terra e desenvolveu a agricultura;*[6] eles construíram um assentamento protegido, que Gênesis agracia com o nome de "cidade";[87] fizeram e tocaram instrumentos musicais;[88] e forjaram "todo instrumento cortante, de bronze e de ferro".[89]

Com toda certeza, porém, os registros de fósseis e esqueletos humanos indicam que a espécie *homo* existiu milhares de anos antes da Era Neolítica. Sim. Geralmente se calcula que o *homo sapiens* (moderno) viveu cerca de 100.000 anos atrás e o *homo sapiens* (arcaico) há um milhão de anos; já o *homo erectus* teria vivido há cerca de 1.8 milhão de anos e o *homo habilis* muito antes ainda, cerca de dois milhões de anos atrás. Além disso, sabe-se que o *homo habilis* já fazia instrumentos de pedra no Leste e no Sul da África; o *homo erectus* também fazia artefatos de madeira e vivia em cavernas e acampamentos, enquanto que o *homo sapiens* (especialmente a subespécie *homem de Neanderthal,* da Era Neolítica Européia),

embora ainda sobrevivesse da caça já começava a pintar, entalhar e esculpir e até cuidava dos seus doentes e enterrava seus mortos. No entanto, seriam estas espécies de *homo* "humanas" no sentido *bíblico,* seres criados à imagem de Deus, dotados de faculdades racionais, morais e espirituais que os capacitassem a conhecer e amar o seu Criador? Essa é uma questão que esqueletos antigos não podem responder; as provas que eles nos trazem são anatômicas e não comportamentais. Nem mesmo sinais de desenvolvimento cultural podem provar que os seus envolvidos eram autenticamente humanos, ou seja, semelhantes a Deus. A semelhança resume-se no fato de que todos eles foram hominídeos pré-adâmicos, ainda *homo sapiens* e ainda não *homo divinus,* se é que poderíamos chamar Adão assim.

Adão, portanto, foi uma criação peculiar de Deus, quer se acredite que este o formou "do pó da terra" e "lhe soprou nas narinas o fôlego de vida",[90] quer seja esta uma forma bíblica de dizer que ele foi criado a partir de um hominídeo já existente. A verdade vital que não podemos simplesmente ignorar é que, embora haja uma relação entre nossos corpos e os dos primatas, nós, em nossa identidade fundamental, temos uma relação com Deus.

Mas então, e aqueles hominídeos pré-adâmicos que sobreviveram à calamidade e ao desastre natural (enquanto que um grande número deles não sobreviveu), dispersaram-se rumo a outros continentes e então foram contemporâneos de Adão? Qual é a relação entre eles e a criação especial de Adão e sua queda subseqüente? Derek Kidner sugere que, uma vez esclarecido que não haveria "nenhuma ponte natural do animal ao homem, Deus talvez tenha então conferido Sua imagem aos colaterais de Adão para introduzi-los nos mesmos domínios do ser. Neste caso, a chefia "federal" de Adão sobre a humanidade estendeu-se à sua volta aos seus contemporâneos, e para diante à sua posteridade — e a desobediência dele deserdou a uns e a outros igualmente."[91]

Agora, que consideramos a criação e a queda de Adão, podemos indagar acerca de sua morte. A Bíblia diz que "Adão ... morreu".[92] Por que ele morreu? Qual foi a origem de sua morte? Será que ela existia desde o início? A morte vegetal seguramente já existia. Deus criou "ervas que dêem semente, e árvores frutíferas que dêem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele".[93] Ou seja, o ciclo que envolve flor-fruto-semente-morte-nova vida foi estabelecido na ordem da criação. E a morte dos animais também já existia, pois muitos fósseis de predadores já foram encontrados com presas de outros animais no estômago. Mas, e os seres humanos? Paulo diz que a morte entrou no mundo por intermédio do pecado (5.12). Seria isso uma indicação de que se Adão não tivesse pecado ele não morreria? Muitos acham ridícula essa idéia. "Obviamente", escreve C. H. Dodd, com extrema autoconfiança, "nós não podemos aceitar tal especulação como um relato da origem da morte, que é um processo natural inseparável da existência orgânica no mundo que conhecemos..."[94]

Nós já concordamos que a morte é "um processo natural", tanto no reino vegetal como no animal. Mas não podemos achar que os seres humanos são meramente animais superiores e que por isso morrem como animais. Pelo contrário, é justamente por não sermos animais que a Escritura considera a morte humana como algo não natural, uma intrusão estranha, a penalidade para o pecado, e não a intenção original de Deus para a sua criação humana. Conforme a advertência de Deus a Adão, este "certamente morreria" caso desobedecesse.[96] No entanto, como ele não morreu imediatamente, alguns concluem que a tal "morte" seria a morte espiritual, ou a separação de Deus. Só que, mais tarde, ao pronunciar o seu julgamento sobre Adão, Deus lhe disse: "Tu és pó e ao pó tornarás".[96] Portanto, a morte física estava incluída na maldição, e Adão tornou-se mortal ao

desobedecer. Os rabinos certamente entenderam o Gênesis desta forma. Por exemplo: "Porque Deus criou o homem imortal, e o fez à sua imagem e semelhança. Mas, por inveja do demônio, entrou no mundo a morte..."[97] É por isso que os autores da Bíblia lamentam a morte e ficam indignados diante dela. Para eles, ela é uma coisa degradante, algo que nos rebaixa, nivelando-nos com a criação animal, de forma que nós (embora criação especial de Deus) acabamos nos tornando "como os animais, que perecem".[98] O autor do livro de Eclesiastes também se refere à indignidade da morte: "O que sucede aos filhos dos homens, sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: como morre um, assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais."[99] Portanto, ao que tudo indica, Deus tinha em seus planos originais para a sua criação singular, aquela que ostentava em si a imagem divina, a idéia de alguma coisa menos degradante e esquálida do que a morte, a podridão e a decomposição, algo que testemunhasse que os seres humanos não eram animais. Quem sabe ele haveria de "trasladá-los", como fez com Enoque e Elias,[100] sem que precisassem morrer. Ou talvez fosse "transformá-los ... Num momento, num abrir e fechar de olhos", como os crentes que estarão vivos quando Jesus voltar.[101] Ou quem sabe devêssemos pensar na transfiguração de Jesus à luz disso. Seu rosto brilhou, suas roupas se tornaram de um branco resplandecente e seu corpo ganhou a aparência que teria posteriormente ao ressuscitar.[102] Já que ele não tinha pecado, não necessitava morrer. Naquele momento, ele poderia ter entrado direto no céu, sem ter de morrer. Mas ele voltou deliberadamente, para, de livre e espontânea vontade, morrer por nós.

Todas estas provas confirmam a ousada declaração do apóstolo Paulo: ... *o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte* ... (5.12).

3. Unidos a Cristo e escravos de Deus (6.1-23)

O apóstolo vem pintando um quadro idílico do povo de Deus. Tendo sido justificados pela fé, eles estão firmes na graça e regozijam-se na glória. Tendo pertencido antes a Adão, o autor do pecado e da morte, agora eles pertencem a Cristo, o autor da salvação e da vida. Embora a certa altura da história de Israel a lei tenha sido introduzida para ressaltar a transgressão (5.20a), mesmo assim, "onde aumentou o pecado, transbordou a graça" (5.20b), a fim de que "a graça reine" (5.21). É uma esplêndida visão do triunfo da graça! Em contraste com o repugnante pano de fundo da culpabilidade humana, Paulo retrata a graça aumentando e a graça reinando.

Este seu quadro, no entanto, não estaria desequilibrado? Ao concentrar-se na condição segura e garantida do povo de Deus, ele quase nada disse a respeito da vida, do crescimento ou do discipulado cristão. Parece ter pulado direto da justificação para a glorificação, sem qualquer estágio intermediário no que tange à santificação. Por essa omissão (pelo menos até aqui) ele acaba se expondo diante de seus críticos. Estes já o citaram "caluniosamente" ao afirmarem que ele teria dito: "Façamos o mal, para que nos sobrevenha o bem"(3.8). Aquela altura ele simplesmente deu de ombros à acusação deles e não lhes respondeu. Agora, contudo, ao vê-los partirem novamente para o ataque, ele refuta a calúnia. É este o tema de Romanos 6.

Qual era a crítica deles? Não era só que o evangelho da justificação de graça por meio da fé, sem obras, anunciado por Paulo, parecia tornar inútil a prática das boas obras. Pior do que isso, parecia incentivar as pessoas a pecarem mais do que nunca. Afinal de contas, se, na compreensão que ele tinha da história de Israel, a lei só fazia aumentar o pecado, e este, por sua vez, levava ao aumento da graça (5.20s.), então, pela lógica, também em nossa história, nós deveríamos pecar cada vez mais a fim de dar a Deus a chance de

perdoar mais e mais. Essa crítica eles colocam em forma de uma pergunta: *Continuaremos pecando para que a graça aumente?* (v. 1). E assim insinuavam, por implicação, que o evangelho de Paulo, ao anunciar a gratuidade da graça, na verdade incentivava a desobediência à lei — aliás, colocando até um prêmio para o pecado, já que prometia aos pecadores o melhor de ambos os mundos: eles podiam pecar livremente neste mundo, sem o menor perigo de perder o direito ao mundo vindouro.

O termo técnico usado para descrever os que defendem esse argumento é "antinomianos", pois eles se colocam contra a lei moral *(nomos)* e pensam que podem dispensá-la. O antino-mianismo tem uma longa história no seio da igreja. Nós já o encontramos no Novo Testamento, nos falsos mestres que Judas descreve como "ímpios, que transformam a graça de nosso Deus em libertinagem e negam Jesus Cristo, nosso único Soberano e Senhor".[1011] Mas, se nós reconhecemos o antinomismo em outros, também não deveríamos abrigá-lo dissimuladamente em nós mesmos. Ou será que nunca nos flagramos justificando nossas falhas sob o argumento de que Deus irá desculpá-las e perdoá-las?

Incidentalmente, há dois fatos altamente significativos: que os críticos de Paulo o acusam de antinomismo e que ele se dá ao trabalho de responder, tirando tempo e espaço para isso sem, contudo, retirar ou mesmo modificar o conteúdo de sua mensagem. Isto nos leva a concluir que ele de fato pregava o evangelho da graça sem obras. Caso contrário, se não fosse isso que ele ensinava, a objeção nunca teria sido levantada. O mesmo se passa hoje em dia. Se nós estivermos proclamando o evangelho de Paulo, com essa ênfase na gratuidade da graça e na impossibilidade de salvar-se a si mesmo, com certeza acabaremos sendo acusados de antinomismo. Se a nossa pregação não levantar essa crítica, é muito provável que não estejamos anunciando o evangelho de Paulo.

A resposta do apóstolo aos seus críticos é que o Deus da graça não somente perdoa pecados, mas também nos liberta de pecar. A graça, além de justificar, também santifica. Ela nos une a Cristo (1-14) e nos inicia em um novo processo de escravidão: escravos da justiça (15-23). Estas duas partes de Romanos 6 guardam um estreito paralelo entre si, pelo menos em cinco aspectos.

Primeiro, ambas são movidas pela mesma exaltação da graça de Deus — os versículos 1-14 pela afirmação de que "a graça transbordou ... de modo que ... a graça reine" (5.20s.), e os versículos 15-23 pela declaração de que "não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça" (15).

Segundo, ambas fazem a mesma sondagem acerca da relação entre pecado e graça. Versículo 1: "Que diremos então? Continuaremos pecando para que a graça aumente?" E o versículo 15: "E então? Vamos pecar porque não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça?" Em outras palavras, será que a graça mina os alicerces da responsabilidade ética, levando-nos a pecar desenfreadamente?

Terceiro, ambas reagem à questão com a mesma indignação: "De maneira nenhuma!" (2, NVI). "De modo nenhum" (2, 15, ARA). "Naturalmente que não!" (NTV). "É claro que não!" (BLH).

Quarto, ambas dão o mesmo diagnóstico para essa acusação de antinomismo. Trata-se de ignorância, especialmente no que se refere aos princípios cristãos. Versículo 3: "Ou vocês não sabem que todos nós, que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados em sua morte?" Versículo 16: "Não sabem que, quando vocês se oferecem a alguém para lhe obedecer como escravos, tornam-se escravos daquele a quem obedecem...?" Se eles tivessem entendido o significado de seu batismo e sua conversão, nunca teriam feito essa pergunta.

Quinto, ambas ensinam a mesma descontinuidade radical entre a nossa velha vida, anterior à conversão e do batismo, e a nossa nova vida, depois da conversão e do batismo, e portanto a total incongruidade do pecado nos crentes convertidos e batizados. Ambas expressam isso através de uma contra-pergunta. Versículo 2: "Nós, os que morremos para o pecado, como podemos continuar vivendo nele?" Versículo 16 (parafraseado): "Nós nos oferecemos como escravos para a obediência; como podemos repudiar o nosso compromisso?"

Depois de observar estas cinco similaridades entre a primeira e a segunda parte de Romanos 6 (1-14 e 15-23), agora podemos examinar mais detalhadamente cada um dos dois textos.

a. Unidos a Cristo, ou a lógica do nosso batismo (1-14)

Paulo começa rejeitando veementemente a noção de que a graça de Deus nos confere uma licença para pecar. *Que diremos então? Continuaremos pecando para que a graça aumente?* (1)

De maneira nenhuma! (2a). Mas em que se fundamenta ele para ser tão categórico? A primeira vista, a lógica parece estar do lado dos antinomianos, já que quanto mais pecamos, mais oportunidade Deus tem de manifestar sua graça. Qual é a contraproposta que o apóstolo apresenta diante dessa lógica? Como a primeira parte de Romanos 6 é um argumento bem condensado, talvez seja melhor apresentá-la em forma de esboço, dividido em oito passos ou estágios.

Nós morremos para o pecado. É este o fato fundamental da tese de Paulo. Como podemos viver naquilo para o qual já morremos (2)?

Como foi que morremos para o pecado? Foi através do nosso batismo, que nos uniu a Cristo em sua morte (3).

Já que nós participamos na morte de Cristo, Deus quer que compartilhemos também da sua vida de ressurreição (4-5).

Nosso velho eu foi crucificado com Cristo a fim de que pudéssemos ser libertados da escravidão do pecado (6-7).

A morte e a ressurreição de Jesus foram, tanto uma como a outra, eventos decisivos: ele morreu de uma vez por todas para o pecado, mas vive continuamente para Deus (8-10).

Nós precisamos nos dar conta de que agora somos aquilo que Cristo é, ou seja, estamos "mortos para o pecado, mas vivos para Deus" (11).

Já que fomos vivificados da morte, devemos oferecer os nossos corpos a Deus como instrumentos de justiça (12-13).

O pecado não pode nos dominar, pois a nossa situação mudou radicalmente: já não estamos "debaixo da lei", mas "debaixo da graça". A graça não encoraja a prática do pecado, pelo contrário, ela o baniu (14).

Agora vamos considerar mais detalhadamente cada um destes oito passos.

(i) Nós morremos para o pecado

Paulo lança esta verdade fundamental como sendo em si mesma uma resposta suficiente para os antinomianos. *Eles* dizem que o crente pode persistir no pecado; *ele* diz que os crentes morreram para o pecado — portanto, *como podemos continuar vivendo nele* (2)? No grego, o verbo está no futuro simples *(zêsomen);* portanto, a frase poderia ser assim traduzida: "Nós morremos (tempo passado) para o pecado; então como viveremos (tempo futuro) nele?"

O que Paulo está declarando aqui não é a impossibilidade literal da prática do pecado por parte dos crentes, mas a incongruidade moral disso. J. B. Phillips capta bem a idéia de Paulo quando diz: "Nós, que morremos para o pecado — como *poderíamos* ainda viver no pecado?"

Paulo chama atenção para a extrema anomalia de se viver no pecado depois que se morreu para ele. Então, o que ele quer dizer com *nós morremos para o pecado* (2)? Primeiro vamos considerar *um equívoco popular*.

Pouco depois de minha conversão ensinaram-me o seguinte: quando nós morrermos, nossos cinco sentidos vão parar de funcionar. Não poderemos mais tocar, degustar, ver, cheirar nem ouvir. Perderemos toda capacidade de sentir ou de reagir a qualquer estímulo externo. Da mesma forma, disseram-me, morrer para o pecado significa tornar-se insensível a ele. Por exemplo, quando a gente vê um cachorro ou um gato deitado na sarjeta, não dá para dizer de longe se ele está vivo ou morto. Mas é só dar-lhe um cutucão com o bico do sapato e já saberemos a resposta. Se estiver vivo, a resposta será imediata: ele vai dar um pulo e sair correndo. Mas, se estiver morto, não haverá nenhuma reação. De igual maneira, conforme a visão popular que mencionei, se nós morremos para o pecado, seremos tão insensíveis à tentação quanto um cadáver a qualquer estímulo físico. E a razão para isso, conforme nos assegura o versículo 6, é que a nossa velha natureza foi de alguma forma crucificada com Cristo. Ele carregou não apenas a nossa culpa como também a nossa "carne", nossa natureza caída. Ela foi pregada na cruz e morta, e nossa tarefa (por mais fortes que sejam as evidências contrárias) é tratá-la como morta (11).

Muitos comentaristas parecem sustentar esse ponto de vista. C. J. Vaughan, por exemplo, escreveu: "Um morto não pode pecar. E você está morto... Seja, em relação a todo pecado, tão impassível, tão insensível, tão imóvel quanto quem já morreu."[104] De semelhante forma, H. P Liddon escreveu: "Este *apothanein* (ter morrido) presume-se que tenha tornado o cristão tão insensível ao pecado quanto uma pessoa morta para os objetos do mundo dos sentidos."[105] Até Sanday e Headlam parafraseiam, em sua habitual elegância de estilo: "Vocês, cristãos, de igual maneira, considerem-se como mortos, inertes e imóveis como um cadáver, em tudo que tem a ver com o pecado".[106] E J. B. Phillips escreve que "de um homem morto pode-se dizer com certeza que ele está imune ao poder do pecado" (7) e que nós devemos considerar-nos como "mortos para a atração e o poder do pecado" (11).

Existem, contudo, pelo menos três objeções fatais a esta visão popular. Primeiro, ela é incompatível com o significado da morte de Cristo. As expressões "morrer para o pecado" ou "morto para o pecado" ocorrem, nesta seção, duas vezes relacionadas aos cristãos (2, 11) e uma com referência a Cristo (10). Sendo correto o princípio de interpretação que diz que quando uma mesma frase se repete no mesmo contexto ela tem o mesmo sentido, precisamos encontrar para essa "morte" uma explicação que se refira tanto a Cristo como aos cristãos. Portanto, o que Paulo quis dizer ao afirmar que Cristo "morreu para o pecado ... uma vez por todas" (10)? Não pode ser que, num determinado momento, ele tenha se tornado insensível diante do pecado, pois isso implicaria que antes ele teria reagido diante do pecado. De fato, suas tentações foram reais. Mas será que antes disso, o pecado tinha uma influência tão constante sobre a vida de nosso Senhor Jesus Cristo que ele precisou ir para a cruz e, ali, morrer decisivamente para ele, uma vez por todas? Dizer isso seria um insulto insuportável para o seu caráter.

Segundo, esta visão é incompatível com as conclusões de Paulo. Se nossa natureza caída tivesse morrido de fato, ou se nós tivéssemos morrido para ela, de tal forma que a tentação já não nos afetasse, o apóstolo não precisaria exortar-nos a não deixarmos que o

pecado "domine" os nossos corpos, "fazendo que vocês obedeçam aos seus desejos" (12), como também "Não ofereçam os membros dos seus corpos ao pecado"(13). Tampouco ele teria nos exortado posteriormente em sua carta a que "deixemos de lado as obras das trevas" e "não fiquem premeditando como satisfazer os desejos da carne" (13.12, 14). Para que escrever essas coisas se a nossa natureza caída estivesse morta e não tivesse mais desejos, ou se nós tivéssemos uma "disposição santificada" da qual a inclinação para o pecado tivesse sido removida?

Em terceiro lugar, essa visão é incompatível com a experiência cristã. É importante notar que nestes versículos Paulo não está se referindo a uma minoria de cristãos excepcionalmente santos. Ele descreve todos os cristãos que creram em Cristo e nele foram batizados (2-3). Portanto, qualquer que seja o significado de "morte para o pecado", a tal morte é comum a todos os cristãos. Mas estarão todos os pertencentes ao povo de Deus "mortos para o pecado", no sentido de não serem afetados por ele? Nós sabemos que não. As biografias que encontramos na Escritura, como também no decorrer da história, aliadas a nossa própria experiência, mostram que isso não é verdade. Longe de estar morta, no sentido de inerte, nossa natureza caída está tão viva e ativa que somos seriamente exortados a não obedecer aos seus desejos, e o Espírito Santo nos é concedido para que possamos subjugá-los e controlá-los.

Um sério perigo com relação a essa visão tão popular é que ela pode levar facilmente à desilusão e ao auto-engano. Se nós lutarmos para agir "como se" estivéssemos "mortos para o pecado" (ou seja, imunes a ele), quando sabemos muito bem que não estamos, ficaremos divididos entre a Escritura e a experiência, e então seremos tentados, ou a duvidar da Palavra de Deus, ou então, a fim de manter a nossa "performance", até a refugiar-nos na desonestidade acerca de nossa experiência. Resumindo as objeções a esse conceito popular: Cristo não "morreu para o pecado" no sentido de tornar-se insensível a seus apelos, pois ele nunca esteve "vivo para o pecado", para que necessitasse morrer para ele. E nós tampouco morremos para o pecado neste sentido, uma vez que ainda *estamos* vivos para ele, como o demonstram as exortações de Paulo, bem como a nossa própria experiência. Na verdade, o que se nos diz é que devemos "fazer morrer os atos do corpo" (8.13), fazer morrer a nossa natureza caída, bem como suas atividades. Mas como se pode "fazer morrer" aquilo que já está morto? Deve haver, para essa tal de "morte para o pecado", uma interpretação melhor e mais libertadora no que se tange a Cristo e aos cristãos — *todos* os cristãos. E assim passamos ao *verdadeiro significado da afirmação de Paulo.*

Esse conhecido equívoco ilustra muito bem o perigo de se construir argumentos com base em analogias. Em toda analogia é preciso considerar onde se encontra o paralelo ou a similaridade; não se pode forçar uma semelhança em cada ponto. Por exemplo, quando Jesus disse que deveríamos tornar-nos como crianças, isso não significava que deveríamos copiar todas as características de uma criança (inclusive sua imaturidade, seus caprichos e egotismo), mas apenas uma, que é a humildade e dependência. Da mesma maneira, dizer que nós "morremos" para o pecado não significa que devemos ostentar todas as características de um morto, inclusive sua insensibilidade aos estímulos. Temos que nos perguntar: até que ponto vai a analogia da morte, aqui?

Se respondermos essas questões partindo das Escrituras e não a partir da analogia, com base no que a Bíblia ensina sobre a morte e não baseados nas qualidades inerentes a um morto, isso nos será de grande ajuda. Na Escritura a morte é representada mais em termos legais do que físicos, não tanto como um estado de inércia mas como a penalidade —justa, apesar de repugnante — para o pecado. Sempre que pecado e morte aparecem lado a lado na Bíblia, desde o segundo capítulo de Gênesis ("não comerás; porque no dia

em que dela comeres [isto é, no dia em que pecares], certamente morrerás")[107] até os últimos dois capítulos do Apocalipse (onde o destino dos impenitentes é chamado de "a segunda morte"),[108] a ligação central entre eles é que a morte é o castigo para o pecado. Isso é muito claro também em Romanos, onde se lê que quem peca "merece a morte" (1.32), que a morte entrou no mundo pelo pecado (5.12) e que "o salário do pecado é a morte" (6.23).

Vamos primeiro a Cristo: "porque morrendo, para o pecado morreu uma vez por todas" (10). O significado óbvio e natural disso é que Cristo carregou a condenação do pecado, ou seja, a morte. Foi de encontro a suas reivindicações, pagou a sua penalidade, aceitou a sua recompensa, e o fez "de uma vez por todas" *{ephapax)*, um advérbio que, no Novo Testamento, é muitas vezes aplicado à sua morte expiatória.[109] Conseqüentemente, o pecado já não tem mais direitos sobre ele. E assim Deus o ressuscitou dentre os mortos a fim de demonstrar a legitimidade do seu ato salvador, carregando sobre si os nossos pecados. E agora ele vive eternamente para Deus.

O que vale para Cristo vale igualmente para os cristãos que estão unidos com Cristo. Nós também "morremos para o pecado", no sentido de que, ao sermos unidos com Cristo, pode-se dizer que nós carregamos a penalidade do pecado. Alguém poderá reagir, dizendo que não podemos dizer que sofremos a pena dos nossos pecados, ainda que seja em Cristo, já que ninguém pode morrer pelos próprios pecados; o único que fez isso foi Cristo. Não seria a mera sugestão de que nós poderíamos fazê-lo uma forma velada de justificação pelas obras? Não, não se trata disso. É claro que o sacrifício de Cristo, ao levar os nossos pecados, foi um gesto completamente único, e nós não podemos participar desse ato. Mas podemos participar de seus benefícios ao nos unirmos com Cristo. Assim o Novo Testamento nos diz não apenas que Cristo morreu em nosso lugar, mas também que ele morreu por nós, como nosso representante; dessa forma, pode-se dizer que nós morremos nele e através dele. Por exemplo, como Paulo escreve em outro lugar: "estamos convencidos de que um morreu por todos; logo, todos morreram".[110] Isto é, ao nos unirmos com ele, sua morte tornou-se a nossa morte.[111]

Entre os comentaristas, somente Robert Haldane parece compreender Paulo desta forma. "Explicar a expressão 'mortos para o pecado' como significando mortos para a influência e o amor ao pecado", escreve ele, "é inteiramente errôneo." Paulo está se referindo, não a uma morte para *o poder* do pecado, mas a uma morte à sua *culpa,* uma morte que é para nossa justificação.[112]

O próximo passo de Paulo será explicar como é que nós *morremos para o pecado.* Segundo ele, foi através do nosso batismo, pelo qual fomos unidos com Cristo em sua morte.

O argumento de outros comentaristas é que Cristo, ao encarnar-se, identificou-se tão completamente com a nossa velha natureza que o pecado passou a ter autoridade sobre ele, só que ele nunca sucumbiu ao seu domínio; e que Cristo, pela sua morte, libertou-se do domínio do pecado *{por exemplo,* Moo, pp. 396s.). De semelhante forma, Martyn Lloyd-Jones salienta que Cristo "morreu para a área de influência, para o domínio e para o reino do pecado" (vol. 5, pp. 103, 121); e que nós estamos "mortos para o pecado" no sentido de que "não nos encontramos mais sob o seu domínio", estando "fora do território e da jurisdição do pecado" (p. 290). Esta, no entanto, não parece ser a forma mais natural de explicar a ligação entre pecado e morte na expressão "morrer para o pecado". E parece que nós, cristãos, tampouco estamos de fato totalmente livres do reino do pecado, uma vez que ainda necessitamos ser exortados a não permitirmos que ele reine sobre nós (12). [112]Haldane, pp. 329ss.

(ii) Nós fomos batizados na morte de Cristo (3) Ou vocês não sabem que todos nós, que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados em sua morte? (3). Aqueles que perguntam se os cristãos são livres para pecar estão traindo sua completa ignorância quanto ao significado do batismo. Para que se compreenda o argumento de Paulo é preciso esclarecer três pontos referentes ao batismo.

Primeiro, batismo significa batismo nas águas, a menos que no contexto se especifique o contrário. É verdade que o Novo Testamento fala de outros tipos de batismo, como por exemplo, o batismo "com fogo"[113] e o batismo "com o Espírito".[114] Certos comentaristas sugerem que Paulo aqui esteja se referindo ao batismo com o Espírito, que nos uniria com Cristo; e citam 1 Coríntios 12.13 como sendo uma passagem paralela. Mas pode-se dizer com segurança que sempre que os termos "batismo" e "ser batizado" ocorrem sem a menção do elemento no qual se dá o batismo, a referência é ao batismo nas águas.[115] E sempre que o significado é outro que o do batismo nas águas, o elemento batismal alternativo é mencionado — por exemplo, "com o Espírito". A razão pela qual alguns resistem a aceitar Romanos 6 como sendo uma referência ao batismo nas águas é geralmente muito clara. Eles temem que aí Paulo estaria ensinando a "regeneração pelo batismo", ou seja, que a mera administração da água em nome da Trindade concede automaticamente a salvação. Porém o apóstolo nem acreditava nem ensinava isso.

Segundo, batismo significa a nossa união com Cristo, especialmente com Cristo crucificado e ressurreto. Ele tem outros sentidos, inclusive purificação de pecados e o dom do Espírito Santo; mas o seu significado essencial é que ele nos une com Cristo. Daí o uso da preposição *eis* (que significa algum movimento "para dentro de"). É verdade que, na instituição do batismo, foi dito que este seria feito em nome do Pai *e* do Filho *e* do Espírito Santo, isoladamente.[116] Mas em outros lugares ele é feito "em nome do Senhor Jesus"[117] ou simplesmente "em Cristo".[118] E ser batizado em Cristo significa entrar em relacionamento com ele, tanto quanto os israelitas, " em Moisés", foram "batizados na nuvem e no mar",[119] isto é, em lealdade a ele como seu líder.

Terceiro, o batismo não garante por si mesmo aquilo que ele significa. Na verdade, o Novo Testamento fala no batismo em termos de lavar os nossos pecados,[120] revestir-nos de Cristo[121] e até mesmo em sermos salvos pelo batismo;[122] mas estes são exemplos de uma linguagem dinâmica que atribui ao sinal visível a bênção da realidade significada. É inconcebível que o apóstolo Paulo, depois de passar três capítulos argumentando que a justificação só vem pela fé, fosse mudar agora o seu argumento, contradizendo-se ao declarar que, no final das contas, a salvação é pelo batismo. Pelo contrário devemos dar ao apóstolo o crédito da consistência de pensamento. "É claro que se pressupõe a fé do batizado ... Ela não é esquecida, nem negada."[123] Assim a união com Cristo pela fé, que invisivelmente é afetada pelo Espírito Santo, é visivelmente significada e selada pelo batismo. O argumento essencial de Paulo é que o ser cristão implica uma identificação vital com Jesus Cristo e que essa união com ele é representada pelo nosso batismo, como se fosse um drama simbólico. Este é o segundo passo.

(iii) O propósito de Deus é que participemos também na ressurreição de Cristo (4-5)

Os versículos 3-5 contêm referências à morte, sepultamento e ressurreição de Cristo, como também à nossa participação com ele nestes três eventos. Afinal, a afirmação básica da primeira parte de Romanos 6 é que a morte e a ressurreição de Jesus Cristo não são apenas fatos históricos e doutrinas significativas, mas são também experiências pessoais, já que através da fé-batismo nós mesmos viemos a participar deles. Assim nós lemos que nós *fomos batizados em sua morte* (3b) e que *fomos sepultados com ele na morte por meio do batismo*

(4a), *a fim de que, assim como Cristo foi ressuscitado dos mortos mediante a glória do Pai,* isto é, através de uma demonstração gloriosa da grandeza do seu poder,[124] *também nós vivamos uma vida nova* (4b), ou melhor, "a nova vida de ressurreição" de Cristo,[125] que começa agora e se completará no dia da ressurreição.

O verso 5 parece endossar esta ênfase em nossa participação na morte e ressurreição de Cristo, pois *se ... fomos unidos com ele na semelhança de sua morte, certamente o seremos também na semelhança de sua ressurreição.* O que exatamente significa essa "semelhança" *(homoiõma)* da morte e ressurreição de Cristo, isso é algo que tem deixado muito comentarista confuso. Parece ser uma referência, ou ao batismo como uma representação da morte e ressurreição, ou ao fato de que a nossa morte e ressurreição com Cristo são muito similares à sua morte e ressurreição, se bem que não idênticas a elas. Ou talvez fosse melhor traduzir o versículo em termos mais gerais: "Pois se (no batismo) nós nos amoldamos à sua morte, certamente também seremos amoldados (em nossa vida moral) à sua ressurreição."[126]

Estes versículos parecem ser uma alusão ao simbolismo pictorial do batismo, embora sua significância permaneça firme (nosso compartilhar na morte, sepultamento e ressurreição de Cristo), mesmo que o simbolismo não precise ser tomado no sentido literal. Sanday e Headlam fazem uma descrição gráfica desse simbolismo: "O mergulho nas águas correntes foi como uma morte; o momento em que as águas passaram sobre a cabeça foi como um sepultamento; e o erguer-se outra vez para respirar à luz do sol foi uma espécie de ressurreição." [127] Estamos longe de saber ao certo se os primeiros batismos eram feitos por imersão total; alguns quadros primitivos do batismo de Jesus, por exemplo, o retratam de pé dentro do rio, com a água pela cintura, enquanto João Batista derrama água sobre sua cabeça. Porém a verdade simbólica de morrer para a velha vida e ressurgir para a nova vida permanece, qualquer que tenha sido a forma de batismo usada. "Em outras palavras", escreveu C. J Vaughan, "o nosso batismo foi uma espécie de funeral."[128] Um enterro, sim, como também um ressurgir da sepultura, pois interiormente pela fé e abertamente através do batismo nós nos unimos a Cristo em sua morte e ressurreição, vindo assim a compartilhar das bênçãos de ambas. E que bênçãos são essas? É o que Paulo passa a esclarecer, elaborando a significância de sua morte nos versículos 6-7 e da sua ressurreição nos versículos 8-9, e finalmente juntando as duas coisas no versículo 10.

(iv) Nós sabemos que o nosso velho homem foi crucificado com Cristo (6-7)

O versículo 6 contém três frases intimamente relacionadas. Ali nos é dito que uma coisa aconteceu para que outra coisa pudesse acontecer, a fim de que uma terceira coisa viesse a acontecer: *Pois sabemos que o nosso velho homem foi crucificado com ele* (Cristo), *para que o corpo do pecado seja destruído, e não mais sejamos escravos do pecado* (6). Talvez a melhor maneira de se compreender a lógica de Paulo seja inverter a ordem destes três estágios. O propósito final de Deus, ele nos diz, é que sejamos libertados da tirania do pecado: *para que ... não mais sejamos escravos do pecado.* Isto é bem claro.

Mas antes que o nosso resgate seja possível, *o corpo do pecado* deve ser *destruído.* Essa conquista deve preceder a nossa libertação. E qual é ela? A expressão "o corpo do pecado" certamente não deveria ser traduzida como "o corpo pecaminoso", como querem alguns, implicando que o próprio corpo humano seja contaminado ou corrompido. Esta era uma noção proveniente do gnosticismo. As doutrinas bíblicas da criação, encarnação e ressurreição refletem, todas elas, uma elevada visão do nosso corpo, considerando-o o veículo através do qual, segundo o propósito de Deus, devemos nos expressar. Neste caso,

talvez *o corpo do pecado* signifique "nosso corpo dominado pelo pecado"[129] ou então "o corpo enquanto condicionado e controlado pelo pecado",[130] já que o pecado usa o nosso corpo para seus próprios propósitos malignos, pervertendo nossos instintos naturais e transformando a sonolência em preguiça, a fome em glutonaria e o desejo sexual em luxúria. Outros sugerem que "o corpo do pecado" seria "o eu pecaminoso", nossa natureza caída e egocêntrica; neste caso, *soma* (corpo) seria usado aqui como um sinônimo de *sarx* (carne). Esta parece ser uma interpretação mais coerente com o contexto.

Agora, o propósito de Deus é que esse eu pecaminoso seja "destruído" (ARA, BLH, NVI). O verbo *katargeõ* tem uma gama muito ampla de significados, desde "anular" até "abolir". Já que é usado aqui neste versículo com referência a nossa natureza pecaminosa, e em Hebreus 2.14 como uma alusão ao diabo, e uma vez que ambos estão vivos e ativos, aqui o significado não pode ser "eliminar" ou "erradicar". Pelo contrário, deve significar que a nossa natureza egoísta foi derrotada, incapacitada, destituída de poder.

Para entendermos como isso aconteceu, vamos à primeira parte do versículo 6, que diz que *o nosso velho homem foi crucificado com ele (se.* Cristo.). Isto não pode ser uma referência ao nosso eu pecaminoso ou à nossa velha natureza pecaminosa, (BLH, "nossa velha natureza pecadora") se é isso que significa *o corpo do pecado.* Se as duas expressões forem consideradas como tendo o mesmo significado, então a frase não faz sentido. *Nosso velho homem,* não significa nosso eu inferior, mas sim nosso eu anterior, aquilo que éramos antes, a pessoa que nós éramos em Adão. Portanto, o que foi crucificado com Cristo não foi uma parte isolada de nosso ser chamada de "velha natureza", mas sim o nosso todo, tal como éramos antes de nos convertermos. Isto deveria estar claro, uma vez que a frase *o nosso velho homem foi crucificado* (6) é equivalente a *nós morremos para o pecado (2).*

Uma das causas da confusão que se estabelece quando se tenta entender o versículo 6 é o uso que Paulo faz da forma verbal *crucificado,* pois muita gente a associa com Gaiatas 5.24, onde se diz que "os que pertencem a Cristo Jesus crucificaram a carne, com as paixões e desejos". Uma ligação mental entre estes dois versículos haveria de sugerir naturalmente que aqui também no versículo 6 Paulo esteja aludindo à crucificação de nossa velha natureza. Porém os dois versículos são completamente diferentes, uma vez que Romanos 6.6 descreve algo que aconteceu conosco *(nosso velho homem foi crucificado com ele),* enquanto que Gaiatas 5.24 refere-se a uma coisa que nós mesmos fizemos (nós "crucificamos a carne"). Com efeito, existem duas maneiras totalmente distintas nas quais o Novo Testamento fala de crucificação em relação a santidade. A primeira é a nossa morte para o pecado através da identificação com Cristo; a segunda é a nossa morte para o eu através da imitação de Cristo.

Por um lado, nós fomos crucificados com Cristo. Mas, por outro lado, crucificamos (repudiamos decisivamente) a nossa natureza pecaminosa com todos os seus desejos, de forma que todo dia nós renovamos essa atitude tomando a nossa cruz e seguindo a Cristo para a crucificação.[131] A primeira é uma morte legal, um morrer à penalidade do pecado; a segunda é uma morte moral, um morrer ao poder do pecado. A primeira faz parte do passado e é única e irrepetível; a segunda pertence ao presente e se repete continuamente. Eu morri para o pecado (em Cristo) uma vez, definitivamente; eu morro para o eu (como Cristo) diariamente. A preocupação principal de Romanos 6 é com a primeira dessas duas mortes, embora a primeira tenha em vista a segunda, e a segunda não possa ocorrer sem que a primeira aconteça.

Contudo, como é que o fato de o nosso velho eu ter sido crucificado com Cristo resultou na incapacitação do nosso eu pecaminoso e, assim, em nosso resgate da escravidão do pecado? A resposta está no versículo 7 onde algumas traduções em inglês

têm a frase "pois quem morre está liberto do pecado" (BLH: "Pois quem morre fica livre do poder do pecado"; NTV: "Quando vocês morrem para o pecado, libertam-se de todos os seus atrativos e do seu poder sobre vocês".) Só que, neste caso, parece faltar uma base adequada, uma vez que "liberto" é uma tradução de *dedikaiõtai,* que significa "foi justificado". É verdade que há uma leve evidência, com base na literatura judaica primitiva, de que *dikaioõ* poderia significar "tornar livre ou puro" (BAGD). Mas existe no grego uma palavra que traduz perfeitamente "libertar", que é *eleutheroõ* (que, aliás, é usada por Paulo nos versículos 18 e 22), ao passo que *dikaioõ* aparece quinze vezes em Romanos e vinte e cinco vezes no Novo Testamento, sendo que em todas estas ocorrências o significado natural é "justificar". Assim, seguramente a tradução do versículo deveria ser "quem morreu, foi justificado do pecado" (NVI cf ARA). Mas de que maneira a nossa morte e conseqüente justificação (7) podem constituir-se em fundamento para a nossa libertação do pecado (6)?

O único jeito de se ser justificado do pecado é se alguém pagar o preço do pecado, quer seja o pecador, quer seja um substituto apontado por Deus para pagar a dívida. Não existe meio de escapar, a não ser que alguém assuma a culpa. Como pode ser justificada uma pessoa que foi condenada por um crime e sentenciada à prisão? Somente indo para a cadeia e pagando a penalidade de seu crime. Uma vez cumprida a sentença, então poderá deixar a prisão, justificada. Não precisa mais temer a polícia ou os magistrados, pois as demandas da lei já foram satisfeitas. O criminoso está justificado de seu pecado.

O mesmo princípio prevalece se a penalidade for a morte. Não há meio de ser justificado, a não ser cumprindo a pena. Você pode dizer que, neste caso, pagar a pena não é um meio de escape. E você teria toda a razão, caso estivéssemos falando de pena capital na terra. Uma vez executado o assassino (em países onde sobrevive a pena de morte), sua vida na terra se acabou. Ele não pode voltar a viver justificado na terra, tal como uma pessoa que cumpriu uma sentença de prisão. Está morto. O maravilhoso no que se refere a nossa justificação cristã, no entanto, é que a nossa morte é seguida por uma ressurreição, na qual nós podemos viver a vida de uma pessoa justificada, tendo pago a pena de morte (em e através de Cristo) pelo nosso pecado.

Conosco, portanto, é assim que acontece. Nós merecíamos morrer pelos nossos pecados. E de fato morremos, se bem que não pessoalmente, mas na pessoa de Jesus Cristo, nosso substituto, que morreu em nosso lugar e com quem nós fomos unidos pela fé e pelo batismo. E pela união com esse mesmo Cristo nós ressurgimos uma vez mais. Assim a antiga vida de pecado se acabou, pois nós morremos para ela, e começou uma nova vida, de pecadores justificados. Em virtude de nossa morte e nossa ressurreição com Cristo, é inconcebível retornarmos à velha vida. É neste sentido que a nossa natureza pecaminosa perdeu o seu poder e nós fomos libertados.

(v) Nós cremos que também viveremos com Cristo (8-10) Nos versículos 6-7 Paulo elaborou a implicação da morte de Cristo em relação a nós, a saber, que o nosso velho eu foi crucificado com ele. Agora, nos versículos 8-9, vemos a implicação de sua ressurreição, outra vez em relação a nós, a saber, que nós também haveremos de viver com ele. *Ora, se morremos com Cristo, cremos que também com ele viveremos* (8). As opiniões dos comentaristas divergem quanto a se o verbo *viveremos* é lógico (futuro em relação à morte que o precedeu) ou se é cronológico (futuro em relação ao momento presente). No primeiro caso, estaria aludindo ao fato de compartilharmos a vida de Cristo agora; no segundo, à nossa participação em sua ressurreição do dia final. Mas eu tenho dúvidas de que Paulo iria conceber uma idéia dissociada da outra. Ele escreve, mais adiante, que, se o Espírito Santo

habita em nós, "o espírito [nosso] está vivo" e "ele [o Espírito] ... também dará vida a seus corpos mortais" (8.10s.). Vida é ressurreição antecipada; ressurreição é vida consumada.

A garantia de que a natureza da nossa nova vida irá continuar, começando agora e durando para sempre, reside na ressurreição de Cristo. *Pois sabemos que, tendo sido ressuscitado dos mortos, Cristo não pode morrer outra vez* (9a). Isto porque ele não "foi ressuscitado" (no sentido clínico da palavra), trazido de volta à vida; neste caso, tal como aconteceu com Lázaro, ele precisaria morrer de novo. Mas Cristo ressurgiu para um novo plano de existência, totalmente novo, das quais nem se questiona haver possibilidade de retornar. *A morte não tem mais domínio sobre ele* (9b). Liberto da tirania da morte, ele ultra-passou para sempre os limites da sua jurisdição. Como declara o próprio Senhor glorificado: "Sou aquele que vive; estive morto mas agora estou vivo para todo o sempre!"[1'2]

A seguir Paulo resume em um belo epigrama a morte e a ressurreição de Jesus, acerca das quais vinha escrevendo. E, ao fazer isso, apesar da implicação de que as duas constituem um todo e nunca devem ser separadas, ele indica também que existem diferenças radicais entre elas. *Porque morrendo, para o pecado morreu uma vez por todas; mas vivendo, vive para Deus* (10). Há uma diferença de tempo (o evento passado da morte *versus* a experiência presente da vida), de natureza (ele morreu para o pecado, assumindo o seu castigo, *mas* vive para Deus, buscando a sua glória) e de qualidade (a morte "uma vez por todas" *versus* a vida de ressurreição contínua). Tais diferenças são de grande importância para a nossa compreensão, não apenas da obra de Cristo mas também de nosso discipulado cristão, o qual, por causa da nossa união com Cristo, começa com uma morte definitiva ("uma vez por todas") para o pecado e continua com uma vida infindável de serviço a Deus.

Vamos apelar para uma ilustração caseira. Imagine um crente idoso, chamado João da Silva, dando uma revisada em sua longa vida. A conversão divide-a em duas partes, o velho eu (João da Silva antes de se converter) e o novo eu (João da Silva depois da conversão). Estas não são suas duas naturezas, mas suas duas vidas consecutivas. Pela fé e pelo batismo João da Silva uniu-se a Cristo. Seu velho eu morreu para o pecado, quando Cristo levou sua culpa e acabou com sua pena. Ao mesmo tempo João da Silva ressurgiu outra vez com Cristo, tornando-se um novo homem, para viver uma nova vida para Deus. João da Silva representa todo crente. Nós somos João da Silva se somos um com Cristo. Nós morremos com Cristo (6-7); ressuscitamos com Cristo (8-9). Nossa velha vida terminou com a morte que, por juízo, ela merecia; nossa nova vida começou com uma ressurreição.

(vi) Devemos considerar-nos mortos para o pecado, mas vivos para Deus (11)

Vamos colocá-lo da seguinte maneira. Se a morte de Cristo foi uma morte para o pecado (o que de fato foi), e se sua ressurreição foi uma ressurreição para Deus (e ela o foi), e se pela fé e o batismo nós nos unimos a Cristo em sua morte e ressurreição (o que de fato aconteceu), então nós mesmos morremos para o pecado e ressuscitamos para Deus. Devemos, portanto, *consideramos mortos para o pecado, mas vivos para Deus em* (ou seja, em virtude de nossa união com) *Jesus Cristo* (11).

Este "considerar-se" não é um faz-de-conta. Não se trata de forçar a nossa fé até o limite, a fim de acreditarmos naquilo que na verdade não acreditamos. Não é uma questão de fingir que a nossa velha natureza morreu, quando nós sabemos perfeitamente que ela não morreu. Em vez disso, trata-se de nos apercebermos e de lembrarmos que o nosso velho eu de fato morreu com Cristo, o que colocou um fim em sua carreira. Temos de

considerar o que de fato nós somos, a saber, que estamos *mortos para o pecado e vivos para Deus* (11), assim como Cristo (10). Uma vez compreendido isso — que a nossa velha vida terminou, que o resultado final foi lançado, a dívida paga e a lei satisfeita — não vamos mais querer coisa alguma com ela.

Voltemos ao velho João da Silva. Vimos que sua vida dividia-se em duas partes, sua biografia em dois volumes. O volume 1 encerrou-se com a morte legal do seu antigo eu; o volume 2 abriu-se com a sua ressurreição. Ele não pode esquecer estes fatos acerca de si mesmo. Paulo convoca-o, não a fingir ou ignorar, mas sim a refletir e a rememorar. Ele tem de lembrar-se constantemente: "O volume 1 foi fechado há muito tempo. Agora eu estou vivendo o volume 2. É inconcebível que eu reabra o volume 1, como se minha morte e ressurreição com Cristo nunca tivessem ocorrido."

Pode uma mulher casada viver como se ainda fosse solteira? Bem, poder ela pode, eu acho; não é algo impossível. Mas é bom ela lembrar quem ela é. É só olhar para a aliança de casamento, o símbolo de sua nova vida de união com seu marido, e ela há de querer viver de acordo com sua posição de mulher casada. Pode um cristão nascido de novo viver como se ainda continuasse em seus pecados? Bem, poder, eu acho que ele pode, pelo menos por um tempo. Não é algo impossível. Mas deixe ele lembrar quem ele é. É só recordar o seu batismo, símbolo de sua nova vida de união com Cristo, e ele há de querer viver de conformidade com o compromisso.

Assim, o maior segredo de uma vida santificada está na mente. Consiste em *saber* (6a) que o nosso velho eu foi crucificado com Cristo, em *saber* (3) que o batismo em Cristo é batismo na morte e ressurreição de Cristo, e é em *considerar* (11) que através de Cristo nós estamos mortos para o pecado e vivos para Deus. Precisamos relembrar, ponderar, compreender, registrar estas verdades até que elas se tornem parte tão integrante de nossa mente que um retorno à antiga vida seja algo inconcebível. Para um cristão regenerado, o simples contemplar a possibilidade de uma volta à vida de antes deveria ser tão inconcebível quanto um adulto querer voltar à infância, uma pessoa casada querer voltar a ser solteira ou um prisioneiro libertado considerar voltar à sua cela na prisão. Pois a nossa união com Jesus Cristo rompeu com a nossa velha vida e nos comprometeu com uma vida totalmente nova. E entre essas duas vidas coloca-se o nosso batismo, como uma porta entre dois cômodos, fechando-se para um e abrindo-se para o outro. Nós já morremos, e ressuscitamos. Como poderíamos viver de novo naquilo para o qual já morremos?

(vii) Portanto, devemos oferecer-nos a Deus (12-14) A palavra *portanto* introduz a conclusão da argumentação de Paulo. Já que Cristo morreu para o pecado e vive para Deus, e já que através da união com Cristo nós mesmos estamos "mortos para o pecado e vivos para Deus", e assim devemos considerar-nos, portanto toda a nossa atitude para com o pecado e para com Deus deve mudar. Não se ofereçam *ao pecado* (13a), pois vocês já morreram para ele; mas ofereçam-se *para Deus* (13b), pois vocês ressuscitaram a fim de viver para a sua glória. Esta é a ênfase destes versículos.

A exortação de Paulo tem aspectos negativos e positivos, os quais complementam um ao outro. O negativo vem primeiro. *Portanto, não permitam que o pecado continue dominando os seus corpos mortais, fazendo que vocês obedeçam aos seus desejos* (12). A forma como Paulo usa o adjetivo "mortal" demonstra que ele está aludindo ao nosso corpo físico. Nem todos os seus desejos são maus, como vimos ao considerarmos o significado de "o corpo de pecado" (6); no entanto, o pecado pode usar o nosso corpo como uma ponte através da qual ele consegue nos governar. Assim Paulo nos convoca a nos rebelarmos contra o pecado. "É exatamente porque nós estamos 'livres do pecado' que temos de lutar contra o pecado."[133] Os cristãos romanos "devem rebelar-se em nome de quem é o seu

dominador por direito, Deus, contra o domínio usurpador do pecado."[134] A seguir vem uma segunda exortação negativa: *Não ofereçam os membros dos seus corpos ao pecado, como instrumentos de injustiça* (13a). Já que o *corpo* parece, mais uma vez, ser a nossa estrutura material, suas *partes (mele)* são provavelmente os nossos vários membros ou órgãos (olhos, ouvidos, mãos e pés), se bem que é provável que isso incluiria as nossas faculdades ou capacidades humanas, que podem ser usadas pelo pecado como *instrumentos de injustiça. Hopla* é uma palavra que se refere a qualquer ferramenta, implemento ou instrumentos de qualquer tipo, embora alguns achem que o pecado, aqui, é personificado como um comandante militar a quem seria possível oferecer os nossos órgãos e faculdades como "armas".[135]

Em vez de nos entregarmos ao pecado, permitindo que ele domine os nossos corpos e submetendo-os ao seu serviço, Paulo aconselha-nos uma alternativa positiva: *antes ofereçam-se a Deus* (13b). Apesar de a ordem para que não nos ofereçamos ao pecado estar no tempo presente, indicando que não devemos continuar a fazê-lo, a exortação a que nos ofereçamos a Deus encontra-se *no* tempo aoristo, o que é claramente significativo. Embora isso possa não ser um apelo a uma rendição total, uma vez por todas, pelo menos sugere um "compromisso decisivo e deliberado".[136] Tal como com as proibições negativas, também com as ordens positivas, Paulo olha para além de um auto-oferecimento generalizado e faz um apelo específico: que apresentemos *os membros* dos nossos corpos a Deus, desta vez *como instrumentos* (ou armas) *de justiça* (13c).

E estas exortações têm um fundamento: é que nós *voltamos da morte para a vida* (13b). A lógica está clara. Uma vez que nós morremos para o pecado, é inconcebível que permitamos que ele reine sobre nós ou que nos ofereçamos a ele. Já que estamos vivos para Deus, o mínimo que se espera é que ofereçamos a ele nossas faculdades e nosso próprio ser. Este tema da vida e da morte, ou melhor, da morte e da vida, perpassa toda esta seção. Cristo morreu e ressuscitou. Nós morremos e ressuscitamos com ele. Devemos, portanto, considerar-nos mortos para o pecado e vivos para Deus. E, tal como aqueles que foram tirados da morte, nós devemos colocar-nos a seu serviço.

Agora o apóstolo apresenta mais uma razão para que nos ofereçamos, não ao pecado, mas a Deus. É que *o pecado não os dominará* (ele está expressando uma garantia, até mesmo uma promessa, e não uma ordem). Por que não? *Porque vocês não estão debaixo da lei, mas debaixo da graça* (14). Este é o segredo supremo da libertação do pecado. Lei e graça são princípios opostos que refletem a antiga e a nova ordem, de Adão e de Cristo. Estar *debaixo da lei* é aceitar a obrigação de guardá-la e assim incorrer em sua maldição ou condenação.[137] Estar *debaixo da graça* é reconhecer a nossa dependência da obra de Cristo para a salvação, e assim ser justificados ao invés de condenados — e, portanto, libertados. Pois "aqueles que se sabem livres da condenação são livres para resistir com força e ousadia renovadas ao poder usurpador do pecado".[138]

Assim a primeira parte de Romanos 6 está encravada entre duas notáveis referências ao pecado e à graça. No primeiro versículo é indagado se a graça incentiva o pecado; no último versículo (14) vem a resposta: pelo contrário, a graça desencoraja e até marginaliza o pecado. É a lei que provoca e aumenta o pecado (5.20); a graça opõe-se a ele. A graça baseia-se na responsabilidade da santidade. É com este pensamento que William Tyndale conclui o seu *Prólogo ao Livro de Romanos* (1526):

Agora, leitor, considera bem ... Lembra-te de que Cristo fez a sua expiação, não para que irasses a Deus outra vez; nem morreu ele por teus pecados para que pudesses continuar vivendo neles; nem purificou a ti para que pudesses retornar (como um porco)

ao teu velho lamaçal — mas sim para que pudesses ser uma nova criatura e viver uma nova vida de conformidade com a vontade de Deus e não segundo os desejos da carne.

b. Escravos de Deus, ou a lógica da nossa conversão (15-23)

O versículo 15 *(Vamos pecar porque não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça?)* é claramente um paralelo do versículo ("Continuaremos pecando para que a graça aumente?"). É verdade que há diferenças entre pecar e persistir no pecado, como também entre pecar *para que* a graça aumente e pecar *porque* estamos debaixo da graça. Essas diferenças, porém, são mínimas. A questão que está sendo feita em ambos os versos é substancialmente a mesma, qual seja, se a graça sanciona o pecado ou mesmo incentiva a sua prática. E em ambos os casos ela desperta da parte do apóstolo o mesmo protesto de indignação: *De modo nenhum!* (2, 15).

Poderíamos dizer que Paulo rebobinou a fita e agora irá tocá-la novamente — só que com duas mudanças significativas de ênfase. Primeiro, embora ele desenvolva o mesmo argumento de que a liberdade para pecar é fundamentalmente incompatível com a nossa realidade como cristãos, ele descreve isso em termos de nossa união com Cristo nos versículos 13-14 e de estarmos escravizados a Cristo nos versículos 16-23. A única diferença, porém, é a figura de linguagem que ele usa: "mortos para o pecado mas vivos para Deus"(ll) e "libertados do pecado e ... escravos de Deus" (22). Outra diferença é a forma como essas mudanças radicais aconteceram. A ênfase, na primeira, encontra-se naquilo que foi feito por nós (fomos unidos a Cristo), enquanto a ênfase da última é naquilo que nós fizemos (oferecemo-nos a Deus a fim de obedecer-lhe). A declaração passiva é uma alusão ao nosso batismo (nós fomos batizados), enquanto que a ativa é apropriadamente chamada de conversão (nós abandonamos o pecado e nos voltamos para Deus), se bem que, obviamente, somente a graça é que nos capacitou a fazê-lo.

O que Paulo faz na segunda parte de Romanos 6 é delinear a lógica da nossa conversão, assim como na primeira parte ele esboçou a lógica do nosso batismo. Em ambos os casos o seu argumento começa com a mesma indagação de espanto: "Vocês não sabem ...?" (3, 16), e em seguida faz uma sondagem quanto à compreensão que temos dos nossos princípios cristãos. Já que através do batismo nós fomos unidos a Cristo, e em conseqüência disso morremos para o pecado e vivemos para Deus, como podemos viver no pecado? Se através da nossa conversão nós nos oferecemos a Deus para ser seus escravos, e conseqüentemente nos comprometemos a obedecer, como podemos dizer que estamos livres para pecar?

(i) O princípio: auto-rendicão conduz a escravidão (16) A pergunta básica do apóstolo aos seus leitores é esta: *Não sabem que, quando vocês se oferecem a alguém para lhe obedecer como escravos, tornam-se escravos daquele a quem obedecem?* (16a). Este conceito pode surpreender-nos porque nossa tendência é pensar nos escravos romanos como quem foi capturado na guerra ou então exposto no mercado de escravos, e não como alguém que se ofereceu para servir. No entanto, havia uma modalidade de escravidão que era voluntária. "Pessoas em extrema pobreza podiam oferecer-se como escravos a alguém simplesmente em troca de casa e comida."[L39] O que Paulo quer dizer é que aqueles que assim se ofereciam eram invariavelmente aceitos. Eles não podiam esperar que, ao se entregarem a um senhor de escravos, poderiam ao mesmo tempo conservar a sua liberdade. O mesmo acontece em se tratando de escravidão espiritual. A auto-rendicão conduz inevitavelmente à escravidão, seja como *escravos do pecado que leva à morte, ou da obediência que leva à justiça* (16b). A idéia de escravidão ao pecado é prontamente compreensível (até porque o próprio Jesus falou

nisso[140]), assim como o fato de que ela leva à morte (separação de Deus, tanto aqui como no além), já que no final do capítulo Paulo irá referir-se à morte como o "salário" que se recebe pelo pecado (23). Menos fácil, porém, é compreender os seus paralelos aparentemente inexatos. Como alternativa para o conceito de "escravos do pecado", o que se poderia esperar seria "escravos de Cristo" e não "escravos da obediência", e como alternativa para "morte" o esperado seria "vida" e não "justiça". Mas a idéia de ser "obediente à obediência" é uma forma dramática de enfatizar que a essência da escravidão é justamente a obediência, e que "justiça", no sentido de justificação, é quase um sinônimo de vida *(cf.* 5.18). Pelo menos o significado mais amplo de Paulo está além de qualquer dúvida. A conversão é um ato de auto-rendição; auto-rendição conduz inevitavelmente a escravidão; e escravidão demanda obediência total, radical e exclusiva. Afinal, ninguém pode ser escravo de dois senhores, como Jesus disse.[141] Portanto, uma vez que nos ofereçamos a ele como escravos seus, estamos permanente e incondicionalmente ao seu dispor. Não há a mínima possibilidade de voltar atrás. Depois de escolher o nosso mestre, não nos resta outra escolha a não ser obedecer-lhe.

(ii) A aplicação: conversão implica uma troca de escravidão (17-18)

Lançado o princípio de que a rendição resulta em escravidão, Paulo o aplica aos leitores romanos, fazendo-os lembrar que a sua conversão implicou em uma troca de escravidão. Com efeito, tão completa é a mudança que se deu em suas vidas que ele irrompe em uma doxologia espontânea: *Graças a Deus!* E então resume a experiência deles em quatro estágios, que têm a ver com o que eles eram *(escravos do pecado),* o que eles fizeram *(passaram a obedecer de coração),* o que lhes aconteceu *(foram libertados do pecado)* e em que eles se transformaram *(escravos da justiça).*

Primeiro, eles eram *escravos do pecado* (17a). Paulo não mede as palavras. Todos os seres humanos são escravos, e só existem dois tipos de escravidão: ao pecado e a Deus. A conversão é uma transferência de um para o outro. Em segundo lugar, eles *passaram a obedecer de coração à forma de ensino que lhes foi transmitida* (17b). Esta é uma forma totalmente incomum de se descrever uma conversão. Que eles tenham "obedecido", isso dá para entender, já que o que se espera é que o anúncio do evangelho resulte em "obediência por fé" (1.5, ARA). Mas aqui não é a Deus nem a Cristo que se diz que eles obedeceram, mas a uma certa *forma de ensino.* Deve ser uma alusão a um "modelo da sã doutrina",[142] ou estrutura de instrução apostólica, que provavelmente incluía tanto a doutrina básica do evangelho[143] como a ética pessoal elementar.[144] É evidente que para Paulo a conversão não se limita a confiar em Cristo, mas implica em crer e reconhecer a verdade.[145]

Além disso, o que Paulo escreve não é que esse ensino foi confiado a eles, mas que eles foram confiados ao ensino referido: ... *viestes a obedecer de coração à forma de doutrina a que fostes entregues* (17b, ARA). O verbo que ele usa *é paradidomi,* que é a palavra normalmente usada para "passar adiante uma tradição". "O que se espera é que a doutrina seja entregue aos ouvintes", escreve C. K. Barrett, "não os ouvintes entregues à doutrina. Os cristãos, porém, não são (como os rabinos) mestres de uma tradição; eles são, eles mesmos, criados pela palavra de Deus, e permanecem em sujeição a ela."[146]

Terceiro, os romanos *são libertados do pecado* (18a), emancipados de sua escravidão. Não que eles já sejam perfeitos, pois ainda podem pecar (por exemplo, 12-13); o que acontece é que eles foram definitivamente resgatados do senhorio do pecado para o senhorio de Deus, arrancados do domínio da escuridão e levados para o reino de Cristo.[147] Em conseqüência disso (quarto), *tornaram-se escravos da justiça* (18b). Tão decisiva é essa

transferência que se dá, pela graça e poder de Deus, da escravidão do pecado para a escravidão da justiça, que Paulo não pode deixar de dar graças a Deus.

(iii) A analogia: os dois tipos de escravidão são progressivos (19). O versículo 19 começa com uma espécie de apologia para os *termos humanos* nos quais Paulo vem descrevendo a conversão. Afinal, "escravidão" não é uma metáfora totalmente acurada ou apropriada para a vida cristã. Apesar de refletir bem a exclusividade de nossa lealdade ao Senhor Cristo, não expressa^ contudo, nem a leveza do seu jugo, nem a suavidade da mão que o coloca sobre nós,[148] e muito menos a natureza libertadora de se estar a seu serviço. Mas então, por que o apóstolo usa essa imagem? Ele tem suas razões: *por causa da fraqueza da vossa carne (sarx,* "carne" - ARA), ou *por causa das suas limitações humanas* (NVI). A "fraqueza" ou "limitação" natural deles deve ser uma alusão à sua natureza caída e que se manifesta, quer em suas mentes, deixando-os insensíveis, ou em fraqueza de caráter, tornando-os vulneráveis à tentação e fazendo-os esquecer que se comprometeram com a obediência.

A despeito de sua explicação apologética, Paulo continua comparando e contrastando os dois tipos de escravidão. Desta vez, porém, ele faz uma analogia entre os dois *(Assim como* ...) na forma como se desenvolvem. Nenhuma das duas é estática. Ambas são dinâmicas: uma leva decididamente à degeneração e a outra vai melhorando a passos firmes. *Assim como vocês ofereceram os membros dos seus corpos em escravidão à impureza e à maldade que leva à maldade* (literalmente, "sem lei para a falta de lei", ou "para viver desregradamente", como na BJ), *ofereçam-nos* (isto é, façam aquilo que já fizeram, mas que seria prudente fazer de novo) *agora em escravidão à justiça que leva à santidade* (19b; *hagiasmos,* o processo de santificação, isto é, de ser transformado até assumir a semelhança de Cristo). Assim, apesar da antítese entre os dois tipos de escravidão, traça-se também uma analogia entre o vergonhoso processo de degeneração moral e o glorioso processo de transformação moral.

(iv) O paradoxo: escravidão é liberdade e liberdade é escravidão (20-22)

Continua a comparação e o contraste entre uma escravidão e a outra. Desta vez o apóstolo salienta que cada um dos tipos de escravidão é também uma espécie de libertação, embora uma seja autêntica e a outra espúria. Semelhantemente, cada liberdade é um tipo de escravidão, embora uma seja degradante e a outra enobrecedora. Por um lado, escreve, *quando vocês eram escravos do pecado, estavam livres da justiça* (20) — se bem que liberdade assim, seria melhor chamá-la de licenciosidade. Por outro lado, diz ele: *Mas agora ... vocês foram libertados do pecado e se tornaram escravos de Deus* (22a) — e este tipo de escravidão seria melhor chamado de libertação. E como saber o que requer de nós cada uma delas? A melhor maneira é avaliando o seu "resultado" (ARA), ou melhor, o seu *fruto* (NVI). As conseqüências negativas de se ser escravo do pecado e livre da justiça são remorso no presente (um sentimento de culpa pelas *coisas das quais agora vocês se envergonham)* e, no final, a *morte* (21), que aqui certamente significa a morte eterna, a separação de Deus no inferno, que nos capítulos finais do Apocalipse é chamada de "a segunda morte".[149] *Mas agora,* continua Paulo, os benefícios positivos de ser livre do pecado e escravo de Deus são *santidade* no presente e *vida eterna* no final (22b), o que certamente significa, aqui, comunhão com Deus no céu. Portanto, existe uma liberdade que se manifesta em morte e uma escravidão que se expressa em vida.

(v) A conclusão: a antítese suprema (23)

Neste versículo final do capítulo Paulo continua sua dura antítese entre o pecado (personificado) e Deus, os quais ele caracterizou no decorrer de todo o capítulo como os

dois senhores a quem, inevitavelmente, todos os seres humanos terão de sujeitar-se: ou são escravos de um, ou escravos do outro. Aqueles que estão em Adão servem ao pecado, enquanto os que estão em Cristo servem a Deus. Ele adverte mais uma vez que essas duas modalidades de escravidão são tão diametralmente opostas entre si quanto o destino final para onde conduz cada uma delas: ou a *morte,* ou a *vida eterna.* O que vemos de novo, aqui, é o terceiro contraste, que tem a ver com os termos de serviço nos quais opera cada um dos senhores de escravos. *Pois o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor* (23). Assim, o pecado paga um *salário* (recebe-se o que se merece), mas Deus dá um *dom gratuito* (recebe-se o que não se merece). *Opsõnia* normalmente refere-se a "parcela [em dinheiro] paga a um soldado" (BAGD); mas neste contexto talvez se refira a "mesada paga aos escravos".[150] *Charisma,* por sua vez, é uma dádiva da graça de Deus. Portanto, se estamos prontos a receber aquilo que merecemos, só pode ser a morte; já a vida eterna é uma dádiva de Deus, inteiramente gratuita e absolutamente imerecida. Ela se alicerça unicamente na morte expiatória de Cristo, e a única condição para recebê-la é que nós estejamos *em Cristo Jesus nosso Senhor,* isto é, unidos pessoalmente a ele pela fé.

Eis aqui, portanto, duas vidas que são totalmente opostas uma à outra. Jesus as retratou como o caminho largo que conduz à perdição e o caminho estreito que conduz à vida.[151] Paulo chama-as de "escravidão". Nós, por nascimento, estamos em Adão, somos escravos do pecado; pela graça e pela fé estamos em Cristo, escravos de Deus. O que se ganha com a sujeição ao pecado é só vergonha e desenfreada degeneração moral, que culminará com a morte que esse tipo de vida merece. Mas a sujeição a Deus traz como resultado o precioso fruto de uma santidade cada vez maior, que há de culminar com o dom gratuito da vida.

Se formos revisar Romanos 6, lembraremos que a primeira e a segunda parte começam de forma quase idêntica: "Continuaremos pecando?" (1) "Vamos pecar?"(15). Esta pergunta foi feita pelos detratores de Paulo, que ao fazê-la tencionavam colocar em descrédito o seu evangelho. Desde então ela é feita pelos inimigos do evangelho e ainda hoje é sussurrada aos nossos ouvidos pelo mais venenoso de todos os inimigos do evangelho: o próprio diabo. Tal como no Jardim do Éden ele indagou a Eva: "E assim que Deus disse: Não comereis ...?",[152] ele continua insinuando em nossas mentes o pensamento: "Por que você não continua pecando? Vá em frente! Sinta-se à vontade! Você está debaixo da graça ... Deus o perdoará!"

Nossa pronta resposta deve ser sempre um violento não: "Deus me livre!" "De modo nenhum!". Mas não podemos parar por aí: temos de apresentar uma razão para tal negativa. Afinal, existe uma razão — sólida, lógica e incontestável — com a qual é possível refutar os argumentos ardilosos do diabo e com a qual Paulo traduz a sua elevada teologia na linguagem comum da experiência prática do dia-a-dia. É a necessidade de lembrar quem nós somos, em virtude de nossa conversão (experiência interior) e do nosso batismo (experiência exterior). Além de sermos um com Cristo (1-4), nós somos escravos de Deus (15-23). Fomos unidos a Cristo pelo batismo e nos tornamos escravos de Deus ao nos rendermos a ele na nossa conversão. Mas, quer enfatizemos o batismo ou a fé, a questão é a mesma. Unidos que fomos com Cristo, agora estamos "mortos para o pecado e vivos para Deus "(11); e, sendo escravos de Deus, estamos por isso mesmo comprometidos com a obediência (16), o que exige de nós "o total pertencimento, a total obrigação, o total compromisso e a total responsabilidade que caracterizam a vida debaixo da graça".[153] É inconcebível que se retroceda nessa questão, insistindo em persistir no pecado e contando

presunçosamente com a graça. A simples idéia de fazê-lo seria intolerável — aliás, uma verdadeira contradição.

Assim, na prática, precisamos lembrar constantemente quem nós somos. Temos de aprender a dialogar com nós mesmos, indagando sempre: "Você não sabe? Não sabe o que significou sua conversão e seu batismo? Não sabe que foi unido com Cristo em sua morte e ressurreição? Não sabe que se tornou escravo de Deus e que se comprometeu a obedecer-lhe? Por acaso ignora estas coisas? Não sabe quem você é?" Temos de insistir perguntando, pressionando, até que cheguemos ao ponto de replicar: "Sim, é claro que eu *sei* quem eu sou! Sou uma nova pessoa em Cristo e, pela graça de Deus, hei de viver de conformidade com isso."

No dia 28 de maio de 1972 o Duque de Windsor, que não chegou a ser coroado como Eduardo VIII, morreu em Paris. Na mesma noite um programa de televisão fez uma reprise dos principais eventos de sua vida. Foram mostrados extratos de filmes anteriores nos quais ele respondia perguntas sobre a sua formação, seu breve reinado e a abdicação. Recordando sua infância como Príncipe de Gales, ele dissera: "Meu pai (o Rei George V) era um disciplinador muito rígido. Às vezes, quando eu fazia alguma coisa errada, ele me exortava dizendo: 'Meu querido rapaz, lembre-se sempre de quem você é!" Estou plenamente convicto de que, a cada dia, o nosso Pai celestial nos diz a mesma coisa: "Meu querido filho, lembre-se sempre de quem você é!"

10. A lei de Deus e o discipulado cristão (7:1-25)

A maioria dos cristãos conhece Romanos 7 por causa da discussão que provoca com respeito à santidade. Quem é esse "miserável homem" do versículo 24, que pinta um quadro do seu conflito moral interior (15ss.), clama por libertação e logo a seguir já parece estar agradecendo a Deus por essa libertação (25)? Será uma pessoa convertida ou é um impenitente? E, se for uma pessoa regenerada, será ela normal ou anormal, madura, imatura ou será um apóstata? As diferentes escolas de santidade vêem-se na obrigação de chegar a uma conclusão quanto a este capítulo.

Nunca é sábio, porém, carregar para uma passagem da Escritura a nossa própria agenda pré-estabelecida, insistindo que ela responde as nossas dúvidas e vem ao encontro de nossos interesses. Afinal, isso seria ditar a resposta à Escritura em vez de escutá-la. Precisamos deixar de lado nossas pressuposições a fim de podermos, de sã consciência, inserir-nos no contexto histórico e cultural do texto. Aí, sim, estaremos em melhores condições de ouvir o que o autor realmente disse, sem forçá-lo a dizer o que nós gostaríamos que dissesse. Com isso não estou negando a legitimidade de se tentar encontrar aplicações secundárias para questões contemporâneas, mas isso somente depois de cumprirmos diligentemente a tarefa primária da "exegese gramático-histórica".

Se nos aproximarmos de Romanos 7 com esse espírito de mansidão e receptividade, logo veremos que a preocupação de Paulo é mais histórica do que pessoal. Ele não está respondendo perguntas que lhe foram impostas a partir de uma convenção cristã, num contexto de santidade; sua luta é com o papel da lei no propósito de Deus. Pois a "lei" ou "a forma da lei escrita" é mencionada em cada um dos catorze versículos iniciais deste capítulo, e umas trinta e cinco vezes na passagem inteira que vai de 7.1 a 8.4. Qual é o lugar da lei no discipulado cristão, agora que Cristo veio e inaugurou um novo tempo?

Antes de nos aprofundarmos em Romanos 7, porém, precisamos saber o que Paulo escreveu até aqui acerca do propósito de Deus ao nos dar a lei. A resposta de Paulo está repleta de termos nada lisonjeiros. Na verdade, em teoria, "o homem que fizer estas coisas

viverá por meio delas".[1] Mas na prática nenhum ser humano jamais conseguiu obedecer a lei. Portanto ela nunca poderá ser o meio que conduz à salvação.[2] Pelo contrário, a lei conscientiza do pecado (3.20), condena o pecador (3.19), define o pecado como transgressão (4.15; 5.13; *cf.* Gl 3.19), "produz a ira" (4.15), e até mesmo foi "introduzida para que a transgressão fosse ressaltada" (5.20). Assim, a justiça de Deus foi revelada no evangelho completamente "independente da lei" (1.17; 3.21a), embora a lei ajudasse a dar testemunho dele (1.2; 3.21b). E os pecadores são justificados por Deus, não por observarem a lei, mas pela fé em Cristo (3.27). Essa fé confirma a lei (3.31) ao dar a ela a sua função normal. Abraão mesmo ilustrou esse princípio, já que a forma como ele recebeu a promessa de Deus "não foi mediante a lei... mas mediante a justiça que vem da fé" (4.13s.). Esta antítese mostra que no evangelho todo o vocabulário da promessa, da graça e da fé é incompatível com a lei.

Até aqui, quase todas as alusões que Paulo fez à lei foram pejorativas. A lei revela o pecado, não a salvação; ela produz ira, não graça. E estas referências negativas culminam com algo que deve ter chocado os ouvidos dos judeus, um epigrama que diz que os crentes cristãos "não estão debaixo da lei, mas debaixo da graça" (6.14s.). É esta afirmação que nos leva a Romanos 7, que aliás começa com declarações similares, dizendo que nós "morremos para a lei" (4) e assim "fomos libertados da lei" (6). Como ousa o apóstolo descartar a lei de Deus desse jeito? Basta ler os Salmos 19 e 119 para sentir o imenso prazer que os judeus piedosos sentiam diante da lei. Para eles, os preceitos da lei eram "mais desejáveis do que ouro, mais do que muito ouro depurado", e eram "mais doces do que o mel e o destilar dos favos".[3] Então, como ousava o apóstolo denegri-la a tal ponto, promovendo o pecado em detrimento da justiça e a morte em detrimento da vida? Como podia pregar que alguém pudesse "libertar-se" da lei? O que ele queria dizer com "não estamos mais debaixo da lei"? Estaria afirmando que ela já não tinha mais valor? Para eles, suas palavras devem ter soado como um estridente apelo ao antinomismo.

Além do mais, o ensino de Paulo não é nada antiquado para os nossos dias — aliás, ele desperta um certo interesse. Senão, vejamos: os que defendem a assim chamada "nova moralidade", que veio à tona pela primeira vez na década de 60 mas que continua tendo aceitação nos dias de hoje, bem poderiam ser os antinomianos deste final de século. Eles sustentam que a categoria da "lei" foi abolida para os cristãos e que o único absoluto que restou foi o mandamento do amor. Existem também mestres contemporâneos da santidade que declaram a mesma coisa, que não há lugar para a lei na vida do cristão. Eles alicerçam essa posição dizendo que "o fim da lei é Cristo" (10.4) e que "vocês não estão debaixo da lei" (6.14s.), como se tais declarações significassem que a lei moral foi anulada. O que Paulo escreve em Romanos tem relevância direta para este debate.

Sempre que deparamos com uma afirmação negativa, porém, não podemos interpretá-la até que seja possível discernir com que ela está sendo contrastada. Por exemplo, se alguém me disser: "Você não é homem!", sem acrescentar alguma contrapartida positiva, então haverá duas possibilidades: ou ele está me insultando (ou seja, suas palavras poderiam ser interpretadas como "Você é um bebê chorão!", ou então: "Você é um cachorro, um demônio" ou coisa assim), ou está me bajulando (como se dissesse: "Você é um anjo!").

Isso me faz lembrar o que eu disse a um amigo, ao voltar de uma viagem aos Estados Unidos, onde o chuveiro é muito mais comum do que as banheiras tradicionais: "Faz um mês que não chego perto de uma banheira..." Antes que ele tivesse tempo de manifestar a sua expressão de nojo pela minha falta de higiene, no entanto, eu acrescentei: "... Mas eu tomei uma ducha todo dia!"

Mas então, o que Paulo tencionava ao descrever os cristãos como "não debaixo da lei"? Ele usou esta expressão em duas cartas e contextos diferentes, e portanto em dois sentidos diferentes. Em cada uma delas ele acrescenta uma frase que esclarece também o seu sentido. Em Romanos 6.14s. ele escreve que "vocês não estão debaixo da lei, *mas* debaixo da graça". Aqui a antítese entre a lei e a graça indica que ele está se referindo à forma de *justificação,* que não se dá pela nossa obediência à lei, mas por pura misericórdia de Deus. Em Gaiatas 5.18, porém, ele diz que "se vocês são guiados pelo Espírito, não estão debaixo da lei". Aqui a antítese entre lei e Espírito indica que ele está se referindo à forma de *santificação,* que não se dá pelo nosso esforço para guardar a lei, mas pelo poder do Espírito que habita em nós. Assim, em se tratando da nossa justificação, não nos encontramos mais debaixo da lei, mas debaixo da graça; e para sermos santificados, não dependemos da lei, mas somos guiados pelo Espírito.

É nestes dois sentidos que nós fomos "libertados" da lei. Isto não significa, porém, que nos divorciamos completamente dela, no sentido de que ela já não tem direito algum sobre nós, ou que nós não tenhamos qualquer obrigação para com ela. Pelo contrário, a lei moral continua sendo uma revelação da vontade de Deus, que ele ainda espera que o seu povo "satisfaça" ao viver uma vida de retidão e amor (8.4; 13.8, 10). É isso que os Reformadores chamaram de "o terceiro uso da lei".

Agora podemos resumir três atitudes que podemos adotar com relação à lei, sendo que Paulo rejeita as duas primeiras e recomenda a terceira. Poderíamos chamá-las de "legalismo", "antinomismo" e "liberdade para cumprir a lei". Os *legalistas* encontram-se "debaixo da lei" e estão sujeitos a ela. Eles acham que o seu relacionamento com Deus depende de obedecerem à lei, e assim buscam ser justificados e santificados por ela. Mas sentem-se arrasados pelo fato de que a lei não pode salvá-los. Os *antinomianos* (ou libertinos) vão para o outro extremo. Culpando a lei por seus problemas, eles a rejeitam completamente, declarando-se livres de qualquer obrigação para com suas exigências. Eles transformaram a liberdade em libertinagem. O terceiro grupo — os que estão *livres para cumprir a lei* — consegue manter o equilíbrio. Eles se regozijam tanto em sua libertação da lei, que lhes traz justificação e santificação, como na sua liberdade para cumpri-la. Deleitam-se na lei por ser a revelação da vontade de Deus (7.22), mas reconhecem que a força para cumpri-la não provém da lei, mas do Espírito. Assim os legalistas temem a lei e estão sujeitos a ela. Os antinomianos detestam a lei e a repudiam. E os "livres para cumprir a lei" amam a lei e a cumprem.

Quer direta ou indiretamente, Paulo alude a estes três grupos em Romanos 7. Ele não os retrata nem se dirige a eles um por um, mas percebe-se a presença de cada um no decorrer do texto. Nos versículos 1-6 ele declara que a lei não tem mais "autoridade" sobre nós. Ao morrer para ela com Cristo nós nos livramos dela, passando a pertencer a Cristo. Esta é a mensagem que Paulo traz aos legalistas. Nos versículos 7-13 ele defende a lei contra a crítica injusta de que ela levaria ao pecado e à morte; segundo ele, estes são conseqüências da nossa natureza caída, e não da lei. A lei em si mesma é boa (12-13). Esta é a sua mensagem para os antinomianos. Nos versículos 14-25 Paulo descreve o conflito íntimo de quem ainda vive sob o regime da lei. Se formos abandonados a nós mesmos, caídos como somos, jamais conseguiremos cumprir a lei de Deus, mesmo que nela tenhamos prazer. E a lei, por sua vez, não pode resgatar-nos. Deus, porém, fez aquilo que a lei não podia fazer, ao conceder-nos o Espírito (8.3-4). Esta é a experiência daqueles que encontram sua libertação no cumprimento da lei.

Estes três blocos de Romanos 7 poderiam ser apropriadamente intitulados: "Livres da lei" a fim de servirmos a Deus no Espírito (1-6), "Uma defesa da lei" (7-13), contra a calúnia

de que ela leva ao pecado e à morte, e "A fragilidade da lei" (14-25), já que ela nem pode justificar, nem santificar os pecadores.

1. Livres da lei: uma metáfora do casamento (1-6)

Paulo começa este parágrafo dirigindo-se afetuosamente aos seus leitores como irmãos e indagando-lhes pela terceira vez: Vocês não sabem? Depois de questioná-los quanto à sua compreensão sobre o significado do batismo (6.3) e as implicações da escravidão (6.16), agora ele lhes pergunta se conhecem os limites da jurisdição da lei. Não há a mínima dúvida de que o tema dominante deste parágrafo tem a ver com "libertação da lei", uma vez que ele usa esta expressão três vezes (2, 3 e 6), referindo-se à lei em cada um desses versículos. Ele pressupõe que eles sabem, sim, pois acrescenta em parênteses que está falando a pessoas que conhecem a lei — a lei judaica com certeza, e muito provavelmente também a lei romana.

a. O princípio legal (1)

Paulo menciona o princípio que ele pressupõe que seus leitores conheçam: *a lei tem autoridade sobre alguém apenas enquanto ele vive* (1). Ou: "a lei tem domínio sobre o homem toda a sua vida" (ARA). A palavra usada para "ter domínio" ou "ter autoridade sobre" é *kyrieuõ*, que em Marcos 10.42 aparece como "dominam [as nações]". Ela expressa a autoridade imperiosa da lei sobre aqueles que lhe estão sujeitos. Essa autoridade, no entanto, limita-se à duração da nossa vida. O que a invalida é a morte. A morte traz libertação de todas as obrigações contratuais que envolvem a pessoa morta. Se a morte sobrevém, os relacionamentos estabelecidos e protegidos pela lei são dados por terminados. A lei é válida para quem vive: a morte anula-a. Paulo afirma isso como um axioma legal, universalmente aceito e imutável.

b. Uma ilustração doméstica (2-3)

Paulo escolhe como exemplo desse princípio geral o casamento, e ao aplicá-lo vai explicando melhor. A morte muda não apenas as obrigações da pessoa morta (que, é óbvio, são canceladas), mas também as obrigações dos sobreviventes que com ela mantinham algum contrato. *Por exemplo, pela lei a mulher casada está ligada a seu marido enquanto ele estiver vivo* (ou, "até que a morte os separe"); *mas, se o marido morrer, ela estará livre* ("desobrigada", ARA) *da lei do casamento* (2) — literalmente, "da lei do marido" (ARC), isto é, da lei que estabelece o contrato entre ela e o morto. O contrato é claro: a lei a prende ao marido, mas a morte a liberta. E tem mais: sua libertação é completa. O forte verbo usado aqui *(katargeõ)* pode significar "anular" ou "destruir". "O apóstolo está dizendo que o status da mulher como esposa foi abolido, completamente desfeito. Ela deixou de ser esposa."[4]

Por isso, é a conclusão de Paulo, *se ela (se.* a mulher casada) *casar-se com outro homem enquanto seu marido ainda estiver vivo, será considerada adúltera* (isto é, "incorre no estigma do adultério"). *Mas se o marido morrer* e caso ela *venha a casar com outro homem, não será adúltera,* porque ficou *livre daquela lei* (3) que antes a prendia. O que foi que fez a diferença? Como é que, no primeiro caso, o novo casamento faria dela uma adúltera, e no segundo caso, ela não é condenada? A resposta reside, naturalmente, na morte do marido. O segundo casamento é moralmente legítimo porque a morte pôs fim ao primeiro. Somente a morte pode garantir libertação da lei do casamento e, portanto, o direito a casar-se de novo. Estas referências à morte, libertação da lei e um novo casamento dão-nos uma pista para a aplicação que Paulo irá fazer.

c. A aplicação teológica (4)

Agora Paulo deixa as leis humanas e volta-se para a lei de Deus. Esta também reivindica senhorio sobre nós enquanto vivermos. Na verdade, mesmo não dizendo isso explicitamente, o apóstolo implica que antes nós éramos casados com a lei e, portanto, estávamos sujeitos a sua autoridade. Mas a morte dá fim ao contrato de casamento e permite casar-se outra vez. *Assim,* diz o apóstolo aos romanos, *vocês também morreram para a lei, por meio do corpo de Cristo.* Este fato, de termos "morrido para a lei", nos possibilita casar novamente ou "pertencer a outro" (4a).

Duas questões nos confrontam acerca dessa morte pela qual se diz que passamos. A primeira é: como aconteceu? Foi *por meio do corpo de Cristo.* É impossível acreditar que haja aqui uma alusão à igreja como corpo de Cristo. Trata-se, na verdade, de seu corpo físico que morreu na cruz. Mas pela nossa união pessoal com Cristo nós participamos de sua morte (como disse o apóstolo em Romanos 6); portanto, pode-se dizer que nós morremos "por meio do seu corpo". A segunda questão é: o que significa que *nós morremos para a lei? A* expressão faz-nos lembrar uma afirmação semelhante, de que nós "morremos para o pecado" (6.2). Na verdade, as duas parecem significar a mesma coisa. Pois se morrer para o pecado significa assumir a sua pena, que é a morte, quem prescreveu essa pena foi a lei. Portanto, morrer para o pecado é a mesma coisa que morrer para a lei. Ambas as mortes significam que pela nossa participação na morte de Cristo a maldição ou condenação da lei foi eliminada.[5] "A morte para o pecado é necessariamente também uma morte para a condenação da lei."[6]

Existem, com efeito, muitos paralelos entre Romanos 6 (libertação do pecado) e Romanos 7 (libertação da lei). Assim como nós morremos para o pecado (6.2), também morremos para a lei (7.4). Assim como morremos para o pecado pela união com a morte de Cristo (6.3), assim também morremos para a lei por meio do corpo de Cristo (7.4). Assim como fomos justificados e libertados do pecado (6.7, 18), também fomos libertados da lei(7.6). Tal como participamos na ressurreição de Cristo (6.4-5), assim também pertencemos àquele que ressuscitou dentre os mortos (7.4). Assim como agora vivemos em novidade de vida (6.4), também assim agora servimos em novidade de Espírito (7.6). Tal como o fruto que nós colhemos conduz à santidade (6.22), assim também nós produzimos fruto para Deus (7.4).

Agora são elaborados os propósitos de morrermos com Cristo para a lei. O propósito imediato é que nós possamos *pertencer a outro,* ou seja, *àquele que ressuscitou dos mortos* (4b). Todo leitor há de notar que com essa declaração a metáfora de Paulo sofreu uma mudança significativa. Na metáfora do casamento o marido morre e a esposa casa-se novamente; na realidade, é a esposa (que antes era casada com a lei) quem morre e se casa de novo. Certos comentaristas parecem ter um certo prazer em dar uma gozadinha em Paulo no que tange a este seu suposto disparate literário. E o mais crítico deles é C. H. Dodd: "A ilustração... é confusa desde o início... Paulo... não tem o dom de sustentar uma ilustração de idéias através de imagens concretas... É provavelmente uma falta de imaginação. Somos levados a contrastar suas alegorias desajeitadas e mal-elaboradas com as magistrais parábolas de Jesus... Paulo se perde todo entre as imagens que tenta evocar... É um alívio quando ele desiste de tentar manejar suas marionetes e passa a falar daquilo que realmente interessa."[7] Mas esse tipo de sarcasmo é injusto, tal como o é a comparação com Jesus. Por que não deixar que Paulo seja o que ele é e faça o que ele quer fazer? Ele não está escrevendo uma parábola. Mas também não está elaborando uma alegoria, na qual cada detalhe do quadro corresponde exatamente a algo da realidade. Seu propósito se

cumpre admiravelmente na essência de sua ilustração, que é que a morte garantiu a nossa libertação da lei e o nosso "casamento" com Cristo.

Se o propósito imediato de nossa morte com Cristo para a lei é que passemos a pertencer a Cristo, o propósito final é *a fim de que venhamos a dar fruto para Deus* (4c). Alguns comentaristas acham que Paulo está dando continuidade a sua metáfora do casamento e que "fruto" seria uma alusão a filhos do casamento. "Não há dúvida *[se.* pelo contexto] de que ele [Paulo] tem em mente o nascimento de filhos", escreve C. K. Barrett.[8] Com isso Paulo completa "inequivocamente" a sua metáfora, diz Godet; e, ao dizer isso, acusa quem a rejeita de "recato exagerado".[9] Martyn Lloyd-Jones vai mais além e elabora o paralelo. Ele se refere a Efésios 5.25ss. e à união da igreja com Cristo, que ele retrata como uma relação misteriosa, submissa, permanente, privilegiada e íntima.[10] E prossegue: "'Fruto' significa filhos, o fruto do casamento, a descendência... que virá a nascer."[11] O que significa isso? É o "fruto da santidade", o fruto do Espírito.[12] Sua conclusão é que a lei era impotente para fazer isso. "Mas agora nós estamos casados com Aquele que tem a força, a virilidade e a potência para gerar filhos até a partir do nada", ou, por assim dizer, uma vida que é vivida "para a glória de Deus e para o louvor de Deus."[13]

Outros comentaristas descartam completamente essa interpretação. Tanto James Denney como Charles Cranfield a consideram "grotesca",[14] e James Dunn declara ser ela "nem necessária nem adequada".[15] Embora eu pessoalmente não faça tanta objeção, quero no entanto registrar algumas críticas. Primeiro, essa interpretação transforma a metáfora de Paulo forçosamente em alegoria, coisa que a sua elaboração explícita não incentiva. Segundo, dá a "fruto" *(karpos)* uma interpretação forçada, quando a palavra não é usada neste sentido no Novo Testamento (apesar da ordem original de Deus, "Sede fecundos"[16]), quando outras palavras para "filhos" poderiam ter sido usadas, e quando já no contexto se empregou "fruto" como "resultado" ou "conseqüência" (6.21s.). Terceiro, ela retrata o cristão como casado com Cristo, embora a noiva de Cristo seja a igreja, assim como Israel será a noiva de Javé.

Em todo caso, quer "fruto" signifique "filhos" ou não, todos eles concordam que o resultado de ser libertado da lei e de unir-se a Cristo é uma vida santificada e não a licenciosidade advogada pelos antinomianos. Afinal, tornar-se cristão implica uma mudança radical de lealdade. No final do capítulo 6 contrastam-se dois tipos de escravidão. No início do capítulo 7 são dois casamentos, em que a morte dissolve o primeiro, permitindo assim o segundo. Ambas as metáforas falam de nossa liberdade para servir, que é o assunto que Paulo abordará a seguir.

d. A antítese fundamental (5-6)

No contraste que Paulo apresenta agora entre a velha e a nova vida *(Quando vocês eram ... Mas agora,* o que nos lembra 6.20, 22), ele tem o cuidado especial de ressaltar o lugar da lei em cada uma delas. Em nossa velha vida, *quando éramos controlados pela carne, as paixões pecaminosas despertadas pela lei* (provocadas pela rebelião, como Paulo irá elaborar nos vv. 8-12) *atuavam em nossos corpos, de forma que dávamos fruto para a morte (5). Mas agora, morrendo para aquilo que antes nos prendia,* isto é, a lei, *fomos libertados da lei, para que,* em conseqüência disso, longe de sermos livres para pecar, sejamos livres para *servir* (como escravos). E nossa escravidão a Cristo reside no *novo modo do Espírito, e não segundo a velha forma da lei escrita* (6). Ou, numa expressão mais breve e mais literal, é "na novidade de espírito, e não na caducidade da letra" (6, ARA).

A distinção que Paulo tem em mente ao apresentar este belo aforismo não é entre essa tal de "letra" e o "espírito" da lei, nem entre as interpretações literais e as alegóricas da

Escritura, mas entre a antiga aliança constituída de "letra" *(gramma),* um código externo escrito em tábuas de pedra, e a nova aliança que vem do "Espírito" *(pneuma),* pois o novo tempo é essencialmente a era do Espírito, na qual o Espírito Santo escreve a lei de Deus em nossos corações.[17]

Agora nós já temos condições de resumir o contraste contido nos versículos 5-6. Trata-se de uma antítese entre os dois tempos, as duas alianças e as duas dispensações, e portanto — uma vez que fomos pessoalmente transferidos do velho para o novo tempo — entre a nossa vida pré-conversão e a vida depois de convertidos. Em nossa antiga vida nós éramos dominados por aquele terrível quarteto já mencionado: a carne, a lei, o pecado e a morte (5). Em nossa nova vida, porém, uma vez libertados da lei, somos agora escravos de Deus pelo poder do Espírito (6). E um tremendo contraste. Nós estávamos "na carne", mas agora estamos "no Espírito". Éramos controlados pela lei, mas agora estamos livres dela. Produzíamos fruto para a morte (5), mas agora produzimos fruto para Deus (4). E o que causou esta libertação da velha vida e a introdução à nova vida? Resposta: foi aquele evento duplo e radical chamado morte e ressurreição. Nós *morremos para a lei* por meio da morte de Cristo (4a); agora pertencemos a Cristo, porque *ressuscitamos dos mortos* juntamente com ele (4b).

Assim voltamos à questão, se a lei ainda tem poder sobre os cristãos e se ainda devemos obedecer-lhe. A resposta é: sim e não! Sim, no sentido de que a liberdade cristã consiste em sermos livres para servir e não livres para pecar. Nós ainda somos escravos (6), escravos de Deus e da justiça (6.18, 22). Mas a resposta é também não, pois as motivações e os meios de nosso serviço mudaram completamente. Por que é que servimos? Não porque nosso senhor é a lei e nós temos de servir-lhe, mas porque Cristo é nosso marido e nós queremos servir a ele. Não porque obedecer produz salvação, mas porque a salvação produz obediência. E como servir? Nós servimos *conforme o novo modo do Espírito* (6). Pois o fato de Cristo habitar em nós é a marca que distingue um novo tempo em nossa vida, que é a nova vida em Cristo.

Para nossa justificação, portanto, não estamos mais "debaixo da lei, mas debaixo da graça" (6.14s.); e para nossa santificação nós servimos "em novidade de espírito, e não na caducidade da letra" (6, ARA). Continuamos sendo escravos, porém o senhor a quem servimos é Cristo, não a lei, e o poder com o qual servimos é o Espírito, não a letra. A vida cristã está a serviço do Cristo ressurreto no poder do Espírito.

Depois de alcançar este ponto, Paulo poderia ter ido direto para Romanos 8, onde elabora o significado da vida no Espírito. Mas ele sabia que a sua insistência na libertação da lei provocaria de tal maneira os seus leitores judeus que seria melhor reservar algum tempo para prever e responder as objeções deles. É o que ele faz nos versículos 7-25, que são na verdade um parêntesis entre Romanos 7.6 e 8.1. No restante de todo o capítulo 7 ele não irá mais mencionar o Espírito Santo.

2. Uma defesa da lei: uma experiência passada (7-13)

Já vimos como foi negativa a maioria das referências de Paulo à lei, nos primeiros capítulos. E depois, os versículos 1-6 de Romanos 7 celebram a nossa libertação da lei. Estes versículos contêm três manifestações muito francas com relação ao assunto. A primeira é que nós morremos para a lei por meio do corpo de Cristo, a fim de que pudéssemos pertencer a ele (4). Ou seja, é impossível submeter-nos à lei e a Cristo simultaneamente. Da mesma forma que um casamento tem de ser anulado pela morte antes que se possa assumir um novo matrimônio, assim a morte para a lei tem de preceder o compromisso com Cristo. Em segundo lugar, a lei despertou nossas paixões

pecaminosas, de forma que *dávamos fruto para a morte* (5). E esta seqüência de lei - pecado - morte deve ter deixado os leitores de Paulo com a nítida impressão de que, na opinião dele, a lei era a responsável tanto pelo pecado como pela morte. Terceiro, agora nós fomos libertados da lei a fim de servir na novidade trazida pelo Espírito Santo (6). E essa nova vida controlada pelo Espírito era impossível enquanto não nos libertássemos da lei.

Tudo isso é prato consistente e linguagem muito forte. Aparentemente, a lei é caracterizada como barreira que impede o casamento com Cristo, pois ela desperta o pecado, leva à morte e impede a vida no Espírito; de forma que quanto mais cedo nos desvencilharmos dela, melhor. Para alguns isso deve ter soado como puro antinomismo. E de fato, a reação que Paulo esperava da parte dos romanos leva-o a fazer as perguntas extremas do antinomismo: *A lei é pecado? Então, o que é bom* [a lei] *se tornou em morte para mim? (13).* Isto é, será que a lei é responsável pelo pecado e pela morte, tendo, portanto, uma influência tão destruidora que seria melhor nós a repudiarmos completamente? Será isso o que Paulo está ensinando? A resposta do apóstolo às duas questões é imediata e vem com uma violenta negativa: *De modo nenhum!* (7, 13).

Note-se que esta é a segunda objeção ao seu ensino à qual Paulo reage. A primeira foi: "Continuaremos pecando para que a graça aumente? ... Vamos pecar porque não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça?" (6.1, 15). A segunda é: "A lei é pecado? ... A lei se tornou em morte para mim?" (7.7, 13). A primeira questiona a natureza da graça, se ela incentiva as pessoas à prática do pecado. A segunda é uma questão acerca da lei, se é ela que dá origem ao pecado e à morte. Assim o apóstolo defende tanto a graça como a lei contra os seus detratores. Em Romanos 6 seu argumento foi que a graça não estimula o pecado; pelo contrário, torna-o inconcebível. Agora, em Romanos 7, ele argumenta que a lei não gera o pecado e a morte; pelo contrário, quem é culpado por eles é a nossa natureza humana caída.

O que Paulo faz mais diretamente ao tratar da lei (aonde ele finalmente chegou), é protagonizar um gesto de muito equilíbrio: sua atitude em relação à lei nem é inteiramente positiva, nem totalmente negativa, mas é ambivalente. Por um lado a lei é de fato a lei de Deus, a revelação de sua justa vontade. Ela é, em si, *santa, justa, boa* e *espiritual* (12, 14). Mas, por outro lado, é incapaz de salvar os pecadores, e sua impotência é razão suficiente para gerar constantes conflitos íntimos. É disso que ele irá tratar no resto do capítulo: primeiro, fará "Uma defesa da lei" (7-13), que é o tema desta nossa seção, e em seguida falará sobre "A fragilidade da lei" (14-25), que é a subdivisão seguinte.

a. A identidade do "eu"

A medida que Paulo desenvolve sua tese, o que nos impressiona de imediato é a proeminência do pronome pessoal. Tanto este parágrafo (7-13) como o subseqüente (14-25) estão repletos de "eu", "me" ou verbos na primeira pessoa do singular. E, de fato, a discussão que envolve Romanos 7 tem a ver essencialmente com a questão da identidade desse "eu".

Nossa primeira impressão, aliás bastante natural (limitando-nos agora aos versículos 7-13), é que esta é uma página da autobiografia de Paulo, escrita antes da sua conversão. O que ele escreve parece por demais realista e vivido para ser apenas um disfarce puramente retórico ou a personificação de um outro indivíduo. Ao mesmo tempo, suas referências não são tão pessoais que se apliquem exclusivamente a ele. Têm, em geral, um tom suficientemente amplo para incluir outras pessoas. Conseqüentemente, desde a época dos primeiros Pais Gregos muitos comentaristas têm interpretado as experiências de Paulo como sendo não apenas autobiográficas mas também uma representação típica, seja dos

seres humanos em geral, seja dos judeus em particular. As opções, portanto, são que o "eu" deste parágrafo se refira ou a Paulo, ou a Adão, ou a Israel. E a pergunta-chave é como os quatro eventos do versículo 9 se aplicam a cada um deles: (a) *Antes, eu vivia sem a lei;* (b) ... o *mandamento veio,* (c) *o pecado reviveu* (d) e *eu morri.*

Se Paulo estiver descrevendo fases de sua própria experiência, então há duas interpretações possíveis. A primeira é que ele esteja aludindo a sua infância. Na inocência da infância ele *vivia sem a lei;* "o mandamento veio" quando completou treze anos, por ocasião do seu "bar *mitzvah*", em que ele se tornou um "filho do mandamento" e assumiu a responsabilidade por seu próprio comportamento; então, com a sua "alvorada da consciência"[18] *o pecado reviveu;* uma rebelião adolescente teria provocado sua separação de Deus. Ou seja, ele "morreu". É um cenário plausível — só que, em se tratando de um menino judeu, circuncidado ao oitavo dia e educado como um "hebreu de hebreus",[19] é difícil ele se descrever como quem viveu "sem a lei". Pelo contrário, esta lhe deve ter sido inculcada quase desde o nascimento. Quem sabe, então, "viver sem a lei" poderia significar que ainda não tinha plena consciência da condenação da lei.

A segunda interpretação possível é que Paulo esteja se referindo a sua vida antes da conversão, quando era fariseu. Neste caso ele, na sua auto-avaliação, se considerava "vivo" e sem problemas com relação à lei, uma vez que "quanto à justiça que há na lei" ele era "irrepreensível".[20] Segundo John Murray, "ele está falando da vida tranqüila, satisfeita e farisaica que ele vivera uma vez antes das turbulentas mudanças e da convicção de pecado ... que o assaltaram."[21] A fim de descrever o que aconteceu depois disso, ele estabelece um contraste dramático entre as duas situações, antes e depois da lei. Sem a lei, o pecado estava morto e ele estava vivo; mas quando veio o mandamento, "houve uma completa reviravolta"[22], pois o pecado brotou de repente na vida e então ele morreu (8b, 9a). Foi o décimo mandamento que lhe abriu os olhos para a sua pecaminosidade interior, trazendo-lhe a convicção do pecado e a morte espiritual. O que dificulta esta interpretação é que "viver sem a lei" não é a descrição mais óbvia de farisaísmo; além disso, não dispomos de nenhuma prova independente quanto a alguma crise espiritual vivida por Paulo antes de seu encontro com o Senhor na estrada de Damasco.

Portanto, seria o "eu" de Paulo, na realidade, uma referência a Adão? Embora muitos comentaristas antigos interpretem a experiência de Paulo como típica dos seres humanos, são os estudiosos modernos que têm traçado um paralelo entre os versículos 7-11 e os capítulos 2 e 3 de Gênesis, e portanto entre Paulo e Adão. Ernst Kâsemann chega a afirmar que "o evento aqui retratado *[se.* nos versículos 9-11] só pode referir-se estritamente a Adão", que "nada existe nesta passagem que não se enquadre em Adão" e que "tudo se encaixa apenas em Adão".[23] James Dunn faz uma avaliação mais moderada, apesar de ver a referência a Adão no versículo 9 como "absolutamente inevitável", especialmente neste sentido: "Antes do mandamento vir, vida; depois do mandamento, pecado e morte".[24] E John Ziesler identifica o mesmo padrão em Romanos 7.7-13 e em Gênesis 2-3, a saber, "inocência, ordem, transgressão, morte".[25]

Pode-se ir ainda mais longe e detectar seis fases paralelas nas histórias de Adão e de Paulo. Primeiro, o *antes eu vivia sem a lei* de Paulo poderia corresponder ao período de inocência no paraíso. Segundo, *o mandamento veio* poderia ser uma referência à ordem dada por Deus a Adão e Eva, para não comerem da árvore que havia no meio do jardim.[26] Terceiro, quando Paulo diz que *o pecado reviveu* e que ele aproveitou *a oportunidade dada pelo mandamento* (8) pode estar aludindo a que "o pecado" (a serpente) estava no jardim antes do homem, só que não tinha tido oportunidade de atacá-lo, até que veio a ordem "Não comerás".[27] Quarto, ao queixar-se de que o pecado o *enganou* (11), Paulo faz-nos

lembrar a acusação de Eva de que o diabo a havia enganado.[28] Quinto, o despertar de Paulo para o pecado foi devido à proibição acerca da cobiça (7s.), enquanto que o pecado de Adão e Eva foi igualmente o de desejar algo falso.[29] Sexto, a desobediência ao mandamento de Deus gerou a morte, tanto para Paulo (9, 11) como para Adão.[30] Daí a seqüência lei -pecado - morte, tão proeminente em Romanos e igualmente evidente em Gênesis.

Estas coincidências são surpreendentes. Mas, ao mesmo tempo, se poderia elaborar também uma lista de não-correspondências. Paulo com certeza não está citando a narrativa de Gênesis, pois os únicos paralelos verbais são as palavras *mandamento, enganou* e *morte.* Tampouco sabemos se Paulo faz alusão consciente a Adão e Eva, uma vez que ele nem os menciona. O máximo que podemos dizer é que as duas biografias (de Adão e de Paulo) correm em sentido paralelo.

Então, seria esse "eu" uma referência a Israel? Esta alternativa é recomendada por Douglas Moo de maneira bastante atraente. Ele salienta, primeiro, que a lei, no decorrer de Romanos 7, é a lei mosaica, o Tora; portanto, uma referência a Adão, séculos antes, seria um anacronismo, mesmo que "o que vale para Israel debaixo da lei de Deus através de Moisés vale também *ipso facto* para todas as pessoas que se encontram debaixo da 'lei'".[31] Em segundo lugar, diz ele, "o mais natural é que 'a vinda do mandamento' (9) seja uma referência à doação da lei no Sinai",[32] inclusive o décimo mandamento, relativo à cobiça.[33] Terceiro, ele sugere que a seqüência dos versículos 9-10 (vida - mandamento - pecado - morte) poderia ser uma descrição da história de Israel em um "estilo narrativo vivido" e pessoal.[34]

Ao mesmo tempo, Moo reconhece que só Adão e Eva antes da queda poderiam ser descritos com precisão como "vivendo sem lei"; e que todos os outros estão, desde o nascimento, "mortos em transgressões e pecados".[35] Já o período de Israel pré-Sinai poderia ser descrito como "vivendo sem a lei" apenas no sentido de 5.13, de que "antes de ser dada a lei, o pecado já estava no mundo", mas que "o pecado não é levado em conta, quando não existe lei". Moo conclui lembrando-nos que "o judeu, como indivíduo, tinha um forte senso de identidade corporativa com a história do seu povo"; exemplo disso seria a forma como, durante a Páscoa, ele revivia a história de Israel como sendo a sua própria história; portanto, Paulo poderia muito bem estar se identificando com Israel em sua experiência com a lei. Neste caso, o "eu", "*egõ,* seria, não Israel, mas Paulo solidarizando-se com Israel".[36]

A maioria dos comentaristas reluta (o que é compreensível), ao considerar a identidade do "eu" dos versos 7-13, a ser compelido a escolher entre Adão, Paulo e Israel; diante disso, já foram propostas várias combinações. John Ziesler, por exemplo, sugere que o uso que Paulo faz do décimo mandamento, que proíbe a cobiça, como um paradigma para a relação entre o pecado e a lei, "capacita-o ... a fazer uma fusão entre a doação da Lei no Sinai e a doação da ordem de não comer, no Jardim do Éden".[37] Mas seria impossível eliminar completamente o elemento autobiográfico. Portanto, quem sabe Paulo esteja contando a sua própria história e ao mesmo tempo universalizando-a. Em suma, sua experiência (a seqüência de inocência relativa - lei - pecado - morte), embora seja uma experiência sua, poderia ser também a de todo mundo, quer a de Adão no Jardim do Éden, a de Israel no Monte Sinai ou a nossa, hoje.

b. A lei, o pecado e a morte

Voltemos agora ao texto dos versículos 7-13, bem como às duas perguntas de Paulo, se ele está ensinando que a lei é a causa do pecado e da morte.

Primeira pergunta: A lei é pecado"? (7-12) Deve a lei em si ser chamada de "pecaminosa", no sentido de ser a responsável pela criação do pecado? Depois de sua enfática resposta *(De modo nenhum!)* o apóstolo começa a cavoucar as relações entre a lei e o pecado.

Primeiro, *a lei revela o pecado.* Ele já escreveu, antes, que "mediante a lei... nos tornamos plenamente conscientes do pecado" (3.20). Agora diz: *De fato, eu não saberia o que é pecado, a não ser por meio da lei* (7a). Isto provavelmente significa que ele chegou a reconhecer a gravidade do pecado, pois a lei o desmascara, demonstrando ser ele uma forma de rebelião contra Deus; reconheceu também que pela lei foi levado à convicção do pecado. Em seu caso, o que o convenceu foi o décimo mandamento, que proíbe a cobiça. *Pois, na realidade, eu não saberia o que é cobiça, se a lei não dissesse: "Não cobiçarás"* (7b).

Desde que Krister Stendahl usou pela primeira vez essa expressão, todo mundo começou a referir-se a Paulo antes de sua conversão como uma pessoa que tinha "uma consciência robusta", em contraste com a "consciência introspectiva" do Ocidente.[38] Tal juízo se alicero fato de ele, ao descrever-se como fariseu, ter dito que era "irrepreensível quanto à justiça que há na lei".[39] Mas seria isto base suficiente para se declarar "robusta" a consciência de Paulo antes da conversão? A "justiça que há na lei", segundo a qual ele afirmava ser irrepreensível, era com certeza um sinal de conformidade externa à lei. Mas a cobiça *(epithymia)* é algo que se expressa internamente — é um desejo, um impulso, uma concupiscência. Na verdade ela "inclui todo tipo de desejo ilícito",[40] sendo em si mesma uma forma de idolatria,[41] uma vez que ela põe o objeto do desejo no lugar de Deus. Paulo poderia muito bem ter obedecido os outros nove mandamentos em palavra e em ação; porém a cobiça vivia de emboscada em seu coração, tal como outros pensamentos malignos dos quais Jesus falou no Sermão do Monte.[42] Assim, foi a proibição quanto à cobiça que lhe abriu os olhos para a sua própria devassidão. O jovem rico é outro exemplo disso.[4:!] A consciência de Paulo antes de converter-se, portanto, nem era "robusta", nem era morbidamente "introspectiva". Esta é uma falsa polarização. Pelo contrário, sua consciência encontrava-se desempenhando a saudável função que lhe fora determinada por Deus, especialmente quando confirmada pelo Espírito Santo, que é a de convencer-nos do pecado.

Em segundo lugar, *a lei provoca o pecado.* Depois de dizer que "as paixões pecaminosas [eram] despertadas pela lei" (5), agora Paulo escreve: *Mas o pecado, aproveitando a oportunidade dada pelo mandamento, produziu em mim todo tipo de desejo cobiçoso. Pois, sem a lei, o pecado está morto* (8). *A phormê* ("oportunidade") era um termo usado com referência a uma base militar, "o ponto de partida ou base de operações para uma expedição" (BAGD), um trampolim para o próximo ataque. É assim que o pecado estabelece dentro de nós uma base ou ponto de apoio, valendo-se dos mandamentos para nos provocar. Essa força de provocação da lei faz parte da experiência cotidiana. Desde Adão e Eva, os seres humanos sempre foram seduzidos pelo fruto proibido. Este estranho fenômeno é aparentemente chamado de "contra-sugestibilidade", "a propensão que algumas pessoas têm para reagir negativamente a qualquer diretriz".[44] Por exemplo, um peremptório sinal de tráfego diz "Pare" ou então "Reduza a velocidade", e o nosso instinto diz: "Por que parar?" Ou vemos numa porta o aviso: "Particular — Não entre", e imediatamente nos dá vontade de entrar na área proibida.

Agostinho nos dá, em suas *Confissões,* um bom exemplo dessa natureza pervertida. Certa noite, quando tinha dezesseis anos, na companhia de um bando de "jovens malvados" ele sacudiu uma pereira e roubou os seus frutos. O que o motivou, confessa, não foi a fome, pois depois eles atiraram as peras aos porcos. "Eu quis roubar ... não por necessidade mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade. Roubei de

fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar, pelo pecado em si."[45] "Como pude achar prazer no ilícito somente por ser ilícito?", questiona ele.[46]

Em todos estes casos, o verdadeiro culpado não é a lei, mas o pecado, que é hostil à lei de Deus (8.7). O pecado distorce a função da lei, como se esta, ao invés de revelar, expor e condenar o pecado, o incentivasse e até provocasse. Não se pode culpar a lei por proclamar a vontade de Deus.

Terceiro, *a lei condena o pecado* (9-11). Já observamos o versículo 9 e questionamos se o objetivo das quatro fases que ele apresenta *(Eu vivia sem a lei, o mandamento veio, o pecado reviveu e eu morri)* seria descrever Paulo, Adão ou Israel. Nossa conclusão foi que o texto se refere primordialmente a Paulo, só que este em solidariedade tanto com a raça humana como com a raça judaica. Através dessa experiência pessoal, ele continua, *descobri que o próprio mandamento, destinado a produzir vida, na realidade produziu morte* (10). Em outras palavras, a lei o condenou. Para explicar mais isso, primeiro Paulo repete a frase do versículo 8 que diz: *o pecado, aproveitando a oportunidade dada pelo mandamento* (ele menciona "o mandamento" seis vezes nestes versículos, pois o que ele vem descrevendo é o papel da lei); depois ele acrescenta que o pecado primeiro *me enganou* (presumivelmente ao prometer-lhe bênçãos que nunca iria dar-lhe) e depois *por meio do mandamento me matou* (I 1.). Assim, todos os três versículos (9, 10 e 11) falam do mandamento relacionando-o com a morte; eles são uma antecipação do versículo 13, no qual Paulo irá esclarecer que o que causou a sua morte não foi a lei, mas sim o pecado, que explorou a lei.

Eis aqui, pois, os três efeitos devastadores da lei em relação ao pecado. Ela manifesta, causa e condena o pecado. Pois "a Torça do pecado é a lei".[47] A lei em si, porém, não é pecaminosa, nem é responsável pelo pecado. Pelo contrário, é o próprio pecado, a nossa natureza pecaminosa, que se vale da lei para levar-nos a pecar e assim a morrer. A lei é exonerada; a culpa é do pecado. O ensino deste parágrafo pode bem ser resumido na pergunta do versículo 7 e na afirmação do versículo 12. A pergunta é: *A lei é pecado?* (7). A afirmação é: *Portanto, a lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom* (12). Ou seja, as suas exigências são tão santas quanto justas em si mesmas, e também são boas *(agathos),* significando "benéficas em suas intenções".[48] Isto leva Paulo à outra pergunta feita pelos seus opositores acerca da lei.

Segunda pergunta: O que é bom [a lei | *se tornou em morte para mim?* (13)

Certamente o versículo 10 pareceu implicar que a lei seria a responsável pela morte, ao afirmar que o mandamento que era "destinado a produzir vida, na verdade produziu morte". Neste caso, seria a lei culpada de oferecer vida com uma mão e infligir morte com a outra? *E então, o que é bom se tornou em morte para mim?*

Esta segunda pergunta, o apóstolo responde da mesma forma que respondeu a primeira — com um enfático *mê genoito,* "De modo nenhum!" A lei não gera o pecado; ela o expõe e o condena. A lei tampouco gera a morte; quem faz isso é o pecado. *Mas, para que o pecado se mostrasse como pecado, ele produziu morte em mim por meio do que era bom* (a lei), *de modo que* (esta era a intenção de Deus) *por meio do mandamento ele se mostrasse extremamente pecaminoso* (13b). Com efeito, a extrema pecaminosidade do pecado é vista precisamente na maneira como ele explora uma coisa boa (a lei) para um propósito maligno (a morte).

Em resposta a ambas as indagações, portanto, Paulo declara que o culpado não é a lei (que tem bons desígnios) mas o pecado (que distorce a lei). Os versículos 8 e 11 constituem-se num estreito paralelo. Ambos descrevem o pecado dizendo que *ele aproveita a oportunidade dada pelo mandamento,* seja para produzir pecado (8), seja para infligir a morte (11). Tomemos como exemplo um criminoso, hoje. Um homem é apanhado em

flagrante, transgredindo a lei. É preso, levado a julgamento, considerado culpado e sentenciado à prisão. Ele não pode culpar a lei por ter sido preso. É verdade que foi a lei que o condenou e proferiu a sentença. Mas ele não pode culpar a ninguém, a não ser ele mesmo e o seu comportamento criminoso. Da mesma forma Paulo exonera a lei. "O vilão da história é o pecado",[49] o pecado que habita em nós e que, em virtude de sua perversidade, é despertado e provocado pela lei. Os antinomianos, que dizem que todo o nosso problema reside na lei, estão completamente errados. Nosso verdadeiro problema não é a lei, mas o pecado. É o pecado que habita em nós que é responsável pela fragilidade da lei, como demonstrará o apóstolo no próximo bloco. A lei não pode nos salvar porque nós não podemos cumpri-la, e nós não podemos cumpri-la por causa do pecado que habita em nós.

A fragilidade da lei: um conflito interior (14-25). Após vindicar a lei nos versículos 7-13, dizendo que não é ela a responsável pelo pecado nem pela morte, agora Paulo passa a mostrar que nem por isso a lei pode ser responsabilizada pela nossa santidade. A lei é boa, mas também é fraca. Em si, ela é santa; é, contudo, incapaz de tornar-nos santos. Esta importante verdade jaz por trás de toda a parte final de Romanos 7. Ela retrata a luta inútil de quem ainda se encontra "debaixo da lei". Tais pessoas estão certas ao tentarem encontrar na lei uma orientação moral, mas estão erradas ao buscarem nela o poder de salvar. Ao nos voltarmos para esta passagem, o que nos chama atenção de imediato é que, embora conserve o "eu" (pronome pessoal), Paulo muda todos os tempos verbais. Até aqui ele vinha usando os verbos no passado: "Antes, eu vivia sem a lei, mas quando o mandamento veio ... eu morri" (9). Este foi o seu passado, sua experiência antes de converter-se. Mas agora, de repente, os verbos passam para o presente: "Não entendo o que laço. Pois não faço o que desejo, mas o que odeio" (15). Ele parece estar falando da sua experiência presente, depois da conversão. Esta seria a interpretação natural para o uso dos pronomes pessoais e do presente verbal. Mas será mesmo o apóstolo cristão quem está descrevendo o constante e doloroso conflito entre o que ele quer e o que ele faz, entre desejo e realização? Será uma autodescrição, ou ele está representando uma outra pessoa?

Antes de se estudar o texto, é essencial averiguar a identidade desse "eu".

a. Esse "eu" é uma pessoa convertida, ou não?

Já nos dias de Orígenes, os intérpretes gregos primitivos passaram a repudiar a idéia de que Paulo estaria aludindo a seus próprios conflitos morais. Eles não conseguiam aceitar que um crente convertido e maduro como Paulo fosse capaz de descrever-se como alguém *vendido como escravo ao pecado* (14), e isso logo depois de celebrar sua transferência para uma outra escravidão, que na realidade tratava-se de uma libertação (6.6, 17-18, 22). Como é que esse Paulo podia confessar que não conseguia fazer o que queria e que fazia aquilo que odiava (15)? Seria mesmo esse Paulo que, em profunda angústia e miséria, clamava por libertação (24), parecendo ter esquecido a paz, o gozo, a liberdade e a esperança do povo justificado de Deus, que ele próprio acabara de descrever (5.1ss.)? Assim, eles concluíram que Paulo estaria representando uma pessoa inconversa (pelo menos até 8.1ss.) e retratando aquele que está em Adão, não em Cristo. Alguns estudiosos modernos que sustentam esta posição encontram respaldo para ela numa citação de Ovídio, poeta romano do primeiro século: "Eu vejo e aprovo as coisas melhores, mas persigo as piores".[50]

A igreja ocidental, entretanto, seguiu Agostinho, que primeiro desposou o ponto de vista dos comentaristas gregos mas depois mudou de idéia, influenciando então os reformadores protestantes. Segundo eles, Paulo escreve como um crente verdadeiramente

regenerado e até maduro. Três características de seu auto-retrato reforçam esta idéia. A primeira tem a ver com o que ele pensa de si mesmo. Ele se diz *não espiritual* (14; ARA, "carnal") e declara que *nada de bom habita* nele, isto é, em sua *carne* (18). Mas o descrente é presunçoso e cheio de farisaísmo; só o crente é capaz de confessar tristeza e descontentamento diante de sua própria situação.

A segunda característica é a atitude de Paulo com relação à lei. Além de chamá-la de *santa, justa e boa* (12), como também *espiritual* (14), ele ainda se refere a ela como sendo *o bem que desejo fazer* (19). Ele faz duas declarações: *no íntimo do meu ser tenho prazer na lei de Deus* (22) e *com a mente, eu próprio sou escravo da lei de Deus* (25). Vemos aqui, portanto, um homem que não se limita a reconhecer a bondade intrínseca da lei; ele também a ama, deleita-se nela, anseia por ela e considera-se escravizado por ela. Esta não é linguagem de quem não passou pela regeneração, pois no capítulo seguinte Paulo diz que "a inclinação da carne é inimiga de Deus" e que esta "não se submete à lei de Deus, nem pode fazê-lo" (8.7). Mas o que Paulo sente pela lei é amor, não inimizade; e submete-se a ela, ao invés de rebelar-se.

Em terceiro lugar, consideremos o anseio de Paulo por uma libertação definitiva. O clamor do "miserável homem" (24) expressa muito mais desejo do que desespero. Ele almeja ser resgatado do "corpo sujeito a esta morte", isto é, do seu atual estado de pecaminosidade e mortalidade, e ser conduzido a um corpo novo, ressuscitado e glorioso. Não seria este um exemplo do "gemido" interior dos filhos de Deus que aguardam ansiosamente a redenção dos seus corpos (8.23)?

Uma pessoa assim, que deplora o mal em sua natureza caída, que se deleita na lei de Deus e que aguarda com profunda expectativa a plena e suprema salvação prometida, só pode ser uma pessoa convertida, madura até.

Mas mesmo assim os comentaristas divergem entre si quanto a esta questão. Dentre os comentaristas atuais, o mais eloqüente defensor dessa interpretação, segundo a qual o tal "miserável homem" seria um "não-convertido", é Douglas Moo.[51] Para ele, Paulo estaria "a partir de sua compreensão cristã, reconsiderando a sua própria situação, bem como a de outros judeus que, tal como ele no passado, ainda vivem debaixo da lei de Moisés".[52] O ponto decisivo para que ele chegasse a uma conclusão foi o contraste entre a auto-designação de Paulo aqui como escravo do pecado (14) e suas declarações em Romanos 6 e 8 quanto à liberdade cristã.

A afirmação mais convincente quanto à posição contrária a esta nos é dada por Charles Cranfield.[53] Segundo ele, estes versículos de Romanos 7 "retratam vividamente o conflito interior que caracteriza o verdadeiro cristão, conflito este que só é possível em quem se encontra sob a ação do Espírito Santo e cuja mente é renovada sob a influência da disciplina do evangelho".[54]

No entanto, nenhuma das duas posições é completamente satisfatória. Seria tão estranho que uma pessoa não-convertida desejasse ardentemente fazer o que é bom quanto o seria para um convertido confessar que não consegue fazê-lo (15-19). Como pode uma pessoa antinomiana — e, portanto, libertada do peca do (6.18, 22; 8.2) — dizer que continua sendo escrava e prisioneira do pecado (7.14, 23-25)? E como pode uma pessoa não-convertida, sendo inimiga da lei de Deus (8.7), declarar que se deleita nela (7.22)? Há aqui uma contradição inerente, que torna as duas posições extremas inaceitáveis.

As duas são rejeitadas por Martyn Lloyd-Jones. Ninguém que se deleite na lei de Deus "tem como ... não ser convertido", e ninguém que se auto-denomine escravo do pecado pode ser uma pessoa "completamente regenerada".[55] O grito de angústia do "miserável homem" é inteiramente incompatível com o perfil de um cristão no resto do

Novo Testamento.[56] Portanto, conforme ele, as pessoas que Paulo está descrevendo são aquelas que em tempos de reavivamento são "levadas à convicção do pecado pelo Espírito Santo", que se sentem "absolutamente condenadas", lutam para cumprir a lei por suas próprias forças, mas ainda não compreenderam o sentido do evangelho. Seu estado, por enquanto, é o de "nem inconversas nem convertidas",[57] pois o que estão experimentando é "convicção, mas não conversão".[58] Ele cita como exemplo a intensa agonia de espírito vivida por John Bunyan em *Graça Abundante* e refere-se àquilo que ensinam vários puritanos, especialmente William Perkins.[59] Eu, pessoalmente, hesito em aceitar esta posição; afinal, o que distingue as pessoas que Paulo descreve — ou melhor, personifica — aqui não é a situação atípica que se percebe em época de reavivamento, mas sim a relação peculiar que elas alimentavam com a lei. O que há de anômalo nisso? É que, embora fossem cristãos o suficiente para deleitar-se na lei de Deus, não eram suficientemente cristãos para obedecê-la. Estavam cometendo um equívoco: ao invés de buscarem a sua santificação no Espírito Santo, estavam confiando na lei para alcançá-la.

O professor Dunn chama atenção para "a tensão escatológica de ser surpreendido entre as duas épocas, a de Adão e a de Cristo".[60] Ele acredita que Paulo está dando voz a sua experiência de cristão convertido, que de fato morreu em Cristo para o pecado e a lei, mas que ainda não tem plena participação na ressurreição. Assim, ele "está suspenso (aliás, muito desconfortavelmente) entre a morte e a ressurreição de Cristo".[61]

Conseqüentemente o "eu" do crente está "dividido, oscilando entre as duas épocas, dividido entre o fato de pertencer a Cristo e pertencer a este mundo".[62] Trata-se da "bilateralidade da experiência cristã",[63] que se encontra simultaneamente em Adão e em Cristo, vivendo tanto a escravidão como a libertação. E o angustiante grito do versículo 24 é um pedido por "escapar da tensão de estar oscilando entre as duas épocas".[64]

E qual a nossa resposta diante dessa explicação? Temos de concordar que os cristãos vivem na tensão entre o "já" do reino inaugurado e o "ainda não" da sua consumação, e que essa tensão pode ser dolorosa. Mas não seria a antítese entre libertação c escravidão inflexível demais para eles, para ser combinada numa só pessoa, ao mesmo tempo? Será que podemos sustentar que todos os cristãos são simultaneamente "libertados do pecado" e "vendidos como escravos do pecado"? Isto não é uma tensão, mas uma contradição.

Se voltarmos ao início e tentarmos traçar um perfil do "eu" de Romanos 7.14-25, iremos deparar, inevitavelmente, com três latos incontestáveis. Primeiro, o tal "eu" é uma pessoa convertida. Se a mente inconversa é inimiga da lei de Deus e recusa-se a submeter-se a ela (8.7), então quem ama a lei de Deus e almeja submeter-se a ela é uma pessoa regenerada. Segundo, apesar de convertido, não se trata de um crente saudável e maduro normal, pois os crentes "eram escravos do pecado" mas agora "foram libertados do pecado" e se tornaram escravos de Deus e da justiça (6.17ss.), enquanto que este crente aqui declara ser ainda escravo e prisioneiro do pecado (14, 23). É verdade que o conflito entre a carne e o Espírito é uma experiência cristã normal, e os comentaristas da Reforma tendem a identificar Romanos 7.14ss. com Gaiatas 5.16ss. Assim Calvino escreve, comentando o versículo 15: "Esta é a batalha cristã entre a carne e o Espírito, da qual Paulo fala em Gaiatas 5.17."[65] Mas será mesmo? Gaiatas 5 promete vitória agora para aqueles que andam no Espírito; já Romanos 7, embora expresse garantia de uma libertação definitiva (25), só descreve uma derrota atrás da outra.

E, por último, este homem parece não ter a mínima compreensão ou experiência no que diz respeito ao Espírito Santo. Muitos comentaristas não dão a devida atenção para aquilo que Handley Moule chamou de "este absoluto e eloqüente silêncio" de Romanos 7 acerca do Espírito Santo.[66] O Espírito só é mencionado no versículo 6. Como este versículo

caracteriza a era cristã como sendo a era do Espírito, era de se esperar que este capítulo fosse repleto de referências ao Espírito. Mas, ao invés disso, Romanos 7 só fala na lei (mencionada, com seus sinônimos, trinta e uma vezes). É o capítulo seguinte, Romanos 8, que está marcado do Espírito (mencionado vinte e uma vezes) e que se refere a este como a marca autenticadora do pertencimento a Cristo (8.9). Portanto, se estamos em busca de uma descrição da vida cristã normal, é em Romanos 8 que iremos encontrá-la; Romanos 7, com sua concentração na lei e sua omissão do Espírito, não pode ser uma referência para descrever a normalidade da vida cristã.

Resumindo, as três características marcantes do indivíduo retratado em Romanos 7.14-25 são: que ele ama a lei (e é, portanto, uma pessoa convertida), ainda é escravo do pecado (portanto, não é um cristão liberto) e nada sabe sobre o Espírito Santo (e não é, pois, um crente neotestamentário). Mas então, quem será essa pessoa tão extraordinária?

Se abordarmos essa questão da perspectiva da "história da salvação", isto é, da evolução do propósito de Deus, o tal "eu" pode ser um crente do Antigo Testamento, um israelita que vive debaixo da lei, inclusive os discípulos de Jesus antes do Pentecoste e provavelmente muitos cristãos judeus contemporâneos de Paulo. Essas pessoas eram convertidas. Os crentes do Antigo Testamento tinham, com relação à lei, uma postura que beirava o êxtase. "Bem-aventurado o homem ... [cujo] prazer está na lei do Senhor."[67] Os preceitos do Senhor "alegram o coração" e "iluminam os olhos".[68] "Terei prazer nos teus mandamentos, os quais eu amo."[69] "Quanto amo a tua lei! É a minha meditação todo o dia."[70] Esta linguagem é característica de crentes que nasceram de novo.

Acontece que esses mesmos crentes do Antigo Testamento amavam a lei mas não tinham o Espírito. E os chamados "salmos de penitência" testificam da incapacidade que eles tinham de guardar a lei que tanto amavam. Eram nascidos do Espírito, mas o Espírito não habitava neles. Ele descia sobre pessoas especiais a fim de ungi-las para tarefas especiais. Mas a perspectiva de que o Espírito habitasse continuamente neles fazia parte da era messiânica. "Porei em vós o meu Espírito", foi a promessa de Deus por intermédio de Ezequiel.[71] E Jesus confirmou isso: "Ele vive com vocês e estará em vocês".[72] Assim, poderíamos dizer com toda precisão que os crentes que antecederam o Pentecoste tinham "amor à lei mas faltava-lhes o Espírito". E, mesmo depois do Pentecoste, parece que muitos judeus cristãos levaram algum tempo até se acostumarem a essa mudança da velha era para o novo tempo inaugurado por Jesus. Eles de fato amavam a lei, só que ainda estavam "debaixo da lei". Mesmo aqueles que haviam compreendido que, para serem justificados, já "não estavam debaixo da lei, mas debaixo da graça", não haviam entendido de todo que também deveriam colocar-se "não debaixo da lei, mas debaixo do Espírito" para serem santificados. Ainda não haviam saído do Antigo Testamento para entrar no Novo, ou trocado "a velha forma da lei escrita" pelo "novo modo do Espírito" (7.6).

Daí a sua penosa luta, sua humilhante derrota. Eles confiavam na lei e, no entanto, ainda não haviam resolvido a questão da sua fragilidade. A fim de enfatizar isso, Paulo identifica-se com eles falando na sua própria peregrinação, particularmente nesse estágio. Ele representa a impotência da lei através de uma dramatização em que são revividas experiências pessoais.1 escreve o que acontece com qualquer um que tente viver de conformidade com a lei em vez de viver conforme o evangelho, de acordo com a carne e não com o Espírito. A derrota que resulta disso não é culpa da lei, pois esta é boa, embora seja frágil. O culpado é o *pecado que habita em mim* (17, 20), o poder do pecado que está tão impregnado em mim, que a lei não tem o poder de controlar. Só quando chegar a Romanos 8.9ss. O apóstolo irá aludir ao Espírito que habita em nós, testemunhando ser este o único capaz de subjugar o pecado que nos domina. Antes disso, porém, fará

referência específica à lei como "enfraquecida pela carne"; aí então irá declarar que o próprio Deus fez aquilo que a lei, enfraquecida pelo pecado, nunca conseguiu fazer. Ele enviou seu Filho para morrer por nossos pecados para que as exigências da lei pudessem ser satisfeitas em nós, conquanto que nós vivamos "não ... segundo a carne, mas segundo o Espírito" (8.3-4). Somente quando o evangelho substituir a lei e quando o Espírito Santo substituir a "lei escrita", aí então a derrota dará lugar à vitória.

Se o "miserável homem" do versículo 24 tipifica muitos cristãos judeus da época de Paulo, convertidos mas não libertados, vivendo debaixo da lei e não no Espírito ou debaixo do Espírito, então será que Romanos 7 tem alguma aplicação para nós, hoje? Ou devemos descartá-lo como um documento de interesse puramente histórico, mas sem relevância contemporânea? Na minha opinião, há duas maneiras, uma certa e outra errada, de aplicar esta passagem a nós. A maneira errada é considerando-a um padrão de experiência cristã normal, de forma que todos nós tenhamos de "passar por Romanos 7 para entrar em Romanos 8". Isso iria criar um estereótipo segundo o qual haveria dois estágios na iniciação cristã — ou seja, primeiro o Espírito Santo nos regenera e só depois passa a habitar em nós — e em que a derrota é o prelúdio obrigatório para a vitória. Mas essa é a evolução da "história da salvação" que aconteceu uma vez por todas, do Antigo Testamento ao Novo Testamento. Deus não pretende repeti-la em todo mundo hoje. Nós não vivemos antes, mas depois do Pentecoste, e o Espírito Santo veio habitar em nós. É essa habitação que nos dá o direito de nascimento e se constitui a marca distintiva daqueles que pertencem a Cristo (8.9).

Uma aplicação correta de Romanos 7-8 seria reconhecer que há muitos igrejeiros hoje que poderiam ser considerados "cristãos do Antigo Testamento". A contradição implícita nesta expressão indica o nível de anomalia deles. Eles dão sinais de novo nascimento ao demonstrarem amor pela igreja e pela Bíblia, mas sua religião é a lei e não o evangelho; a carne, não o Espírito; a "caducidade" da escravidão às regras e normas, não a "novidade" da liberdade em Jesus Cristo. São como Lázaro no momento em que saiu do túmulo: estava vivo, mas suas mãos e pés permaneciam atados. Eles precisam acrescentar liberdade a suas vidas.

Vamos agora para o próximo texto (14-25), que se divide naturalmente em dois blocos (14-20 e 21-25), sendo que ambos começam com uma referência positiva à lei. *Sabemos que a lei é espiritual* (14) e *no íntimo do meu ser tenho prazer na lei de Deus* (22). O trágico, no entanto, é que o autor (ou melhor, a pessoa "meio salva" que Paulo está personificando) não consegue satisfazer essa lei. E esta, por sua vez, não pode salvá-lo. Assim, ambos os parágrafos tratam da fragilidade da lei, que é atribuída ao pecado.

b. A lei e a "carne" manifestadas nos crentes (14-20)

Neste parágrafo o apóstolo escreve quase exatamente as mesmas coisas duas vezes — primeiro nos versículos 14-17 e depois nos versículos 18-20 —, presumivelmente por uma questão de ênfase. Portanto, talvez devêssemos considerá-los juntos. Cada uma das duas seções começa, continua e termina da mesma maneira.

Primeiro, cada uma delas começa reconhecendo com toda franqueza a pecaminosidade inata. É uma questão de auto-conhecimento: nós *sabemos* (14) e *eu sei* (18). E em ambos os casos o auto-conhecimento tem a ver com a carne (*sarx*). Apesar de que *a lei é espiritual,* o autor mesmo *não* o é, ou seja, ele é *não espiritual,* é "carnal" (ARA, *sarkinos);* continua possuindo e sendo oprimido por sua natureza distorcida e egocêntrica *(sarx),* em virtude da qual ele pode descrever-se também como *vendido como escravo ao pecado* (v. 14; NTV diz: "Estou vendido à escravidão, com o pecado como meu dono"). Traduzida literal-

mente, a expressão seria "vendido debaixo do pecado". Mas como o verbo *pipraskõ* era usado com referência a vender escravos,[73] e considerando-se a preposição "sob, debaixo" (que sugere a autoridade do senhor de escravos sobre seus escravos), parece legítimo acrescentar a palavra "escravo". Nós já vimos a dificuldade de conciliar esta admitida escravidão ao pecado com a liberdade do pecado, e a escravidão com Deus e a justiça, coisas que 1'aulo afirma sobre os cristãos na capítulo anterior (6.18, 22). *K* mais fácil entender que se viva escravizado ao pecado quando se trata de um crente que ainda se encontra debaixo da lei.

A afirmação correspondente a esta no versículo 18a é: *Sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne (sarx).* Isto não pode ser interpretado em termos absolutos, significando que nada existe nos seres humanos caídos que se possa chamar de "bom", uma vez que a imagem de Deus — segundo a qual, ainda assim, fomos criados[74] —, apesar de desfigurada, não foi destruída, e uma vez que o próprio Jesus falou da possibilidadede mesmo os pagãos fazerem o bem.[7B] Já que a pessoa que Paulo está descrevendo prossegue, na segunda parte do versículo, dizendo que ela tem *o desejo de fazer o que é bom* (18b), parece provável que o "nada de bom" que aparece na primeira parte do versículo seja uma alusão a sua incapacidade de transformar seus desejos em ação. Significa também que tudo o que é "bom" nos seres humanos tem a marca do mal.

Assim, pois, aqueles que estão debaixo da lei, embora a amem (por serem regenerados), mesmo assim estão escravizados (já que são *sarkinos,* caídos) e portanto incapacitados de transformar seus bons desejos em boas obras.

Em segundo lugar, cada uma das duas seções deste parágrafo continua com uma descrição muito vivida do conflito resultante disso (15 e 18b-19). Após confessar que ele simplesmente não consegue entender o que faz (15a) e que há desejos voltados para o bem que ele sente mas não consegue realizar (18b), o autor resume o seu conflito interior tanto em termos negativos como positivos. Por um lado, *não faço o que desejo* e por outro lado *[faço] o que odeio* (15b). De semelhante forma, *o que faço não é o bem que desejo.* Pelo contrário, *o mal que não quero fazer, esse eu continuo fazendo* (19). Ele tem plena consciência do seu "eu" dividido: existe um "eu" que quer fazer o bem e detesta o mal e existe um "eu" que é pervertido e que faz o que ele odeia e não faz o que ele gostaria. O conflito está entre o desejo e a realização: o desejo existe, mas a capacidade de fazê-lo, não.

Este é, com toda certeza, o conflito de uma pessoa regenerada, que conhece, ama, opta pela lei de Deus e anseia por ela, e no entanto descobre que por si mesma não consegue cumpri-la. Todo o seu ser (especialmente sua mente e seu desejo) está voltado para a lei de Deus. Ele quer obedecê-la. E quando peca, é contra a sua razão, contra seu desejo, contra seu próprio consentimento. A lei, porém, não pode ajudá-lo. Somente o poder do Espírito Santo habitando nele poderia mudar as coisas. Mas isto virá mais tarde.

Em terceiro lugar, cada uma das seções mencionadas termina dizendo (com palavras quase idênticas) que o pecado que habita em nós é o responsável pelos fracassos e derrotas da pessoa que se encontra debaixo da lei e que Paulo vinha personificando aqui (16s. e 20). Ambos os versículos contêm uma premissa e uma conclusão. A premissa está declarada na frase *se faço o que não desejo* (16a, repetida no 20a), chamando atenção para a radical descontinuidade entre o querer e o fazer. Então a primeira conclusão é: *admito que a lei é boa* (16b), e a segunda é que já *não sou eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim* (17, repetido no 20). Mas então, quem é o culpado pelo bem que eu não faço e pelo mal que eu faço? É isso que Paulo vai esclarecer. Não é a lei, pois três vezes ele afirma que ela é santa e boa (12,14, 16). Além disso, se ele deseja tão ardentemente fazer o bem e evitar o mal, então está endossando e aprovando a lei. Portanto, a culpa não é da lei. Mas tampouco o

responsável é o "eu, o verdadeiro eu", continua Paulo. Pois quando eu faço o mal, não o faço voluntariamente. Pelo contrário, estou agindo contra os meus melhores propósitos, contra a minha vontade e contra o que me diz o bom senso. Quem o faz, na verdade, é *o pecado* (sarx) *que vive em mim,* isto é, o falso "eu", o "eu" caído, o impostor. O verdadeiro "eu", "eu próprio", é o "eu" que ama e deseja o bem e que odeia o mal, pois é esta a sua inclinação essencial. Portanto, o "eu" que faz o contrário (ou seja, o que eu odeio e não o que eu quero) não é o verdadeiro e genuíno "eu", o "eu próprio", mas sim um usurpador, a saber, "o pecado que habita em mim" (17, 20), ou *sarx* (18). Em outras palavras, a lei nem é a responsável pelo nosso pecar, nem é capaz de salvar-nos. Ela foi fatalmente enfraquecida pelo pecado *(sarx).*

c. A dupla realidade dos crentes que estão debaixo da lei (21-25)

Depois de fazer uma descrição gráfica do conflito interior, identificando-se com os crentes que se encontram debaixo da lei, agora Paulo faz um resumo da situação em termos de sua dupla realidade, embora esta não seja a história completa, uma vez que o Espírito Santo ainda não está incluído nela. Ele descreve essa dupla realidade quatro vezes e de quatro maneiras diferentes: são os dois egos, as duas leis, os dois clamores e as duas escravidões.

Vamos começar pelos dois egos: *Assim, encontro esta lei que atua em mim: Quando quero fazer o bem, o mal está junto a mim* (21). A antítese entre o "eu" que quer fazer o bem e o "eu" junto de quem se encontra o mal é mais óbvia na sentença original grega, em que há uma repetição de *emoi,* que significa "em mim" ou "por mim". Parafraseado, ficaria assim: "Quando em mim existe um desejo de fazer o bem, então o mal está bem à mão, porque ele está dentro de mim". Assim, tanto o mal como o bem estão presentes ao mesmo tempo, pois ambos fazem parte de uma personalidade caída mas convertida.

Segundo, vêm as duas leis: *Pois, no íntimo do meu ser* (isto é, no meu "eu" real, regenerado) *tenho prazer na lei de Deus* (22). Ela é o objeto de meu amor e a fonte de meu gozo. Esse deleite íntimo na lei é chamado também de *a lei da minha mente* (23), porque minha mente renovada aprova e endossa a lei de Deus *(cf.* 16). *Mas vejo,* além dessa, *outra lei,* uma lei muito diferente, que está *atuando nos membros do meu corpo.* Esta lei Paulo chama de *a lei do pecado,* e ela está continuamente *guerreando contra a lei da minha mente* e *tornando-me prisioneiro do pecado* (23). Assim o que caracteriza a "lei da minha mente" é que ela opera "no íntimo do meu ser" e tem "prazer na lei de Deus", ao passo que a característica da "lei do pecado" é que ela opera "nos membros do meu corpo", luta contra a lei da minha mente e me torna prisioneiro. Como já vimos, esta é a situação da pessoa que ainda está debaixo da lei; o que falta é o Espírito Santo.

Em terceiro lugar vêm os dois clamores do coração. Um é: *Miserável homem que sou! Quem me libertará do corpo sujeito a esta morte?* (24). O outro é: *Graças a Deus por Jesus Cristo nosso Senhor!* (25a). O primeiro não é tanto um "grito de rasgar o coração, nascido nas profundezas do desespero",[76] mas um grito de aflição que termina com um ponto de interrogação, enquanto que o outro é uma expressão de confiança e de gratidão que é encerrado com um ponto de exclamação. Ambos, porém, são explosões de uma mesma pessoa: um crente convertido que lamenta a sua corrupção, que anseia por uma libertação final no dia da ressurreição (ou melhor, que "geme" na expectativa de vivenciá-la, como se diz em Romanos 8.23), que sabe que a lei é incapaz de resgatá-lo e que exulta em Deus por meio de Cristo como o único Salvador, apesar de que o Espírito Santo ainda não foi introduzido. As duas exclamações são quase simultâneas, ou pelo menos a segunda é uma resposta imediata à primeira. Ela antecede a declaração de Romanos 8.3-4, de que Deus fez, através de seu Filho e do seu Espírito, aquilo que a lei não tinha o poder de fazer.

Em seguida vêm os dois tipos de escravidão. Paulo conclui: *De modo que, com a mente, eu próprio (autos egõ,* o verdadeiro "eu" regenerado) *sou escravo da lei de Deus,* pois eu a conheço e a amo e a desejo; *mas, com a carne (sarx,* meu ego falso e caído, sem o controle do Espírito), sou escravo *da lei do pecado* (25b), em virtude de minha incapacidade de cumpri-la por mim mesmo. O conflito é entre minha mente renovada e minha "carne", *sarx,* que ainda não se renovou. O conflito que se encontra em Gálatas é diferente, pois lá é o Espírito que subjuga a *carne.*

Quem pensa que o "eu" de Romanos 7 é um crente que não passou pela regeneração, que das profundezas da iniqüidade e do desespero clama por socorro, para logo em seguida proclamar sua salvação num grito de vitória que se opõe ao primeiro e o anula totalmente, terá muita dificuldade de lidar com o anti-clímax do versículo 25b. De tão constrangedor, ele é quase insuportável, pois expressa uma contínua escravidão à lei do pecado. A única forma de resolver o problema, para quem pensa assim, é violentando o texto (se bem que não haja sequer um manuscrito que respalde isso) e invertendo a ordem dos versículos, colocando o versículo 25 *antes* do grito do 24. Assim, C. H. Dodd aprova a readaptação feita por James Moffatt, que "retorna a segunda parte do versículo 25 para o que parece ter sido a sua posição original e lógica, antes do clímax do versículo 24".[77] J. B. Phillips faz o mesmo jogo, como também Kàsemann, que considera o versículo 25 como um acabamento posterior.[78]

Só que o versículo 25 insiste em permanecer em todos os manuscritos, e nós não temos nenhum direito de apagá-lo ou mudá-lo de lugar. Além disso, se a passagem inteira descreve o constante conflito que se processa no íntimo dos crentes que vivem conforme o Antigo Testamento, então o referido versículo parece uma conclusão bastante apropriada. Os dois egos, as duas leis, as duas exclamações e as duas modalidades de escravidão constituem, juntos, a dupla realidade daqueles que são de fato regenerados mas que ainda vivem debaixo da lei. Continuam sendo dominados pelo pecado que neles habita; ainda não foram habitados pelo Espírito — ao qual, aliás, Paulo não fez qualquer alusão até aqui.

Se estivermos em busca de uma aplicação legítima de Romanos 7 para os nossos dias, os versículos 4-6 são provavelmente cruciais. Afinal, estes versículos colocam em nítido contraste as duas ordens ou eras e as duas alianças ou testamentos, referindo-se a eles como *a velha forma da lei* e *o novo modo do Espírito* (6). Ambos são colocados no contexto de "serviço", só que a "velha forma" é caracterizada como "letra" (um código escrito), enquanto que o "novo modo" é caracterizado como "Espírito" (ou seja, a presença deste habitando em nós). Na velha ordem nós estávamos casados com a lei, éramos controlados pela carne e produzíamos fruto para a morte, enquanto que como membros da nova ordem estamos casados com o Cristo ressurreto, fomos libertados da lei e produzimos fruto para Deus. Portanto, é melhor ficarmos atentos, tanto em relação a nós como aos outros, para que não retrocedamos e não voltemos à velha ordem; de igual forma, que não haja recaída de uma pessoa para um sistema, da liberdade para a escravidão, da habitação do Espírito para o código exterior, de Cristo para a lei. O que Deus espera de nós não é que sejamos cristãos segundo o Antigo Testamento, revivificados mas ainda vivendo em escravidão à lei e em sujeição ao pecado que habita em nós. Pelo contrário, seu desejo é que sejamos cristãos do Novo Testamento, os quais, tendo morrido e ressuscitado com Cristo, vivem na liberdade do Espírito que habita em nós.

11. O Espírito de Deus nos filhos de Deus (8:1-39)

Romanos 8 é, sem dúvida alguma, um dos mais conhecidos e mais apreciados capítulos da Bíblia. Se em Romanos 7 Paulo dedicou-se ao papel da lei, neste capítulo 8 sua

preocupação é com a obra do Espírito. No capítulo 7 a lei e seus sinônimos foram mencionados umas trinta e uma vezes, mas o Espírito Santo apenas uma vez (6); já nos primeiros vinte e sete versículos do capítulo 8 há dezenove referências a ele, citando-o pelo nome. O contraste essencial que Paulo apresenta aqui é entre a fragilidade da lei e o poder do Espírito. Ao pecado que habita em nós, e que é a razão pela qual a lei é incapaz de ajudar-nos em nossa luta moral (7.17, 20), Paulo contrapõe o Espírito que habita em nós e que, agora, além de libertar-nos "da lei do pecado e da morte" (8.2), é também a garantia da nossa ressurreição e eterna glória, no final (8.11, 17, 23). Assim, a vida cristã constitui-se essencialmente em vida no Espírito, quer dizer, uma vida que é animada, sustentada, orientada e enriquecida pelo Espírito Santo. Sem o Espírito Santo o verdadeiro discipulado cristão seria inconcebível — ou melhor, impossível.

Ao tratar do Espírito Santo, no entanto, o apóstolo relaciona este tema com outro que paira por todo este capítulo, que é o da absoluta segurança dos filhos de Deus. De acordo com Charles Hodge, "todo o capítulo é uma série de argumentos magnificamente organizados em torno deste ponto".[1] E o Dr. Martyn Lloyd-Jones concorda com ele. "Eu tomo a liberdade de garantir que o tema principal do capítulo 8 não é a santificação... O tema central é a segurança do cristão".[2] Ao mesmo tempo, os dois tópicos estão intimamente ligados, uma vez que a marca que identifica aqueles que realmente pertencem a Cristo é a posse do Espírito de Deus (9); o testemunho que ele dá em nosso íntimo nos garante que somos filhos de Deus e, portanto, seus herdeiros (15-17); e a presença do Espírito em nós constitui-se nos primeiros frutos de nossa herança, o penhor da colheita final (23).

O capítulo se divide naturalmente em três partes. A primeira descreve as diferentes facetas do ministério do Espírito de Deus, que liberta, habita, santifica, guia, testifica e finalmente ressuscita os filhos de Deus (1-17). A segunda seção trata da glória futura dos filhos de Deus, retratada como uma libertação final na qual toda a criação irá participar (18-27). E, em terceiro lugar, Paulo enfatiza o inabalável amor de Deus, que age em todas as coisas para o bem daqueles que o amam e promete jamais permitir que coisa alguma nos separe do amor de Deus (28-39). A perspectiva do apóstolo alarga nossa mente, pois o horizonte que se nos descortina vai de eternidade a eternidade. Ele começa com "nenhuma condenação"(l) e termina com "nenhuma separação" (39), em ambos os casos referindo-se àqueles que "estão em Cristo Jesus".

1. O ministério do Espírito de Deus (1-17)

A palavra com a qual ele começa o capítulo, indica que o apóstolo está fazendo um sumário, ou expressando uma conclusão provisória. A dedução que ele tira, entretanto, não parece provir apenas do capítulo 7, mas de toda a argumentação que ele vinha fazendo até agora, e especialmente do que ele escreveu nos capítulos 3, 4 e 5 acerca da salvação por meio da morte e ressurreição de Cristo. E a palavra *agora* enfatiza que essa salvação já é nossa, se estamos em Cristo, em oposição a estar em Adão (5.12ss.).

A primeira bênção proveniente da salvação é expressa nas palavras *nenhuma condenação,* que eqüivalem a "justificação". De fato, as afirmações com que ele abre Romanos 5 e Romanos 8 complementam-se mutuamente. O capítulo 5 começa com uma declaração positiva: "Tendo sido, pois, justificados pela fé, temos paz com Deus, por nosso Senhor Jesus Cristo." O capítulo 8 começa com uma contrapartida negativa: *Portanto, agora já não há condenação para os que estão em Cristo Jesus.* E quase imediatamente depois Paulo passa a explicar que, se nós "não estamos condenados", isto se deve ao fato de o nosso pecado ter sido condenado por Deus em Cristo (3). E mais adiante, no mesmo capítulo, ele

irá argumentar que ninguém pode acusar-nos, uma vez que Cristo nos justificou (33), e que ninguém pode condenar-nos, porque Cristo morreu, ressuscitou, está à direita de Deus e intercede por nós (34). Em outras palavras, nossa justificação, juntamente com a verdade que lhe corresponde — "nenhuma condenação" — está seguramente alicerçada no que Deus fez por nós em Jesus Cristo e através dele.

a. A libertação do Espírito (2-4). O segundo privilégio da salvação se expressa na afirmação seguinte: *porque por meio de Cristo Jesus a lei do Espírito de vida me libertou da lei do pecado e da morte* (2). Assim, uma certa "libertação" alia-se a essa "nenhuma condenação", perfazendo as duas grandes bênçãos que são nossas se estamos "em Cristo Jesus" (uma frase que, no grego, aplica-se tanto ao versículo 1 como ao 2). Além do mais, estas duas bênçãos estão ligadas entre si pela conjunção *porque,* indicando que a nossa libertação é a base para a nossa justificação. É porque nós fomos libertados que nenhuma condenação pode cair sobre nós. Mas então, de que fomos libertados? Paulo replica: *da lei do pecado e da morte.* Pelo contexto, isto deve ser uma referência à lei de Deus, o Tora, pois uma ênfase significativa de Romanos 7 consiste na relação entre a lei, por um lado, e o pecado e a morte, do outro lado. É verdade que Paulo fez de tudo para ressaltar que a lei em si não é pecaminosa, mas também acrescentou que ela revela, provoca e condena o pecado (7.7-9). Também é verdade que ele salientou que a lei "não se torna em morte" para as pessoas; mas ainda assim ela "produziu morte" nele (7.13). Assim, por mais que isso nos deixe chocados, a santa lei de Deus pode, sim, ser chamada de *a lei do pecado e da morte,* uma vez que ocasionou tanto um como o outro. Neste caso, ser libertado da lei do pecado e da morte por meio de Cristo é não estar mais "debaixo da lei", isto é, deixar de depender da lei, tanto para a justificação como a santificação. Essa libertação foi experimentada pelo próprio Paulo. Convém notar que no versículo 2 ocorre o único uso que Romanos 8 faz da primeira pessoa do singular *(me libertou),* que tanto se destacou no capítulo anterior (Romanos 7). Com isso Paulo está indicando que, em Cristo e por intermédio do Espírito, ele mesmo foi libertado da lei e, conseqüentemente, da humilhante situação com a qual se identificou no final de Romanos 7.

E como é que fomos libertados? Foi através do que Paulo chama de *a lei do Espírito de vida* (2) ou "a lei do Espírito de Deus, que nos trouxe vida" (BLH). A primeira vista, parece estranho que uma lei nos liberte da lei, especialmente quando há comentaristas que estão determinados a dar a "lei" o mesmo significado em ambas as expressões. Para alguns, "lei" significaria "princípio" ou "poder"; neste caso, a tradução seria "o poder do Espírito de vida" que nos liberta "do poder do pecado e da morte"; só que ambas as expressões são tão imprecisas que perdem o significado. Conforme o professor Dunn, "lei", em ambos os casos, seria o Tora, e Paulo estaria reafirmando "a bilateralidade da lei", por ser ela uma lei tanto da morte como da vida, isto é, de pecado e morte por pertencer à velha época, e de Espírito e vida, por pertencer à nova.[3] Mas será que os romanos seriam capazes de captar tal sutileza? Eu tenho minhas dúvidas.

A alternativa é que se entenda "a lei do Espírito de vida" como sendo uma descrição do evangelho,[4] exatamente como Paulo chama em um outro lugar: "o ministério do Espírito".[5] Isso faz muito mais sentido, já que foi certamente o evangelho que nos libertou da lei e de sua maldição, e foi a mensagem da vida no Espírito que nos libertou da escravidão do pecado e da morte.

Os versículos 3-4 dizem como o evangelho nos liberta da lei. A primeira verdade (por sinal, fundamental) que Paulo declara é que Deus tomou a iniciativa de fazer *aquilo que a lei fora incapaz de fazer* (não obstante fosse a sua própria lei). A lei não podia nem justificar nem santificar. E por que não? Porque estava *enfraquecida pela carne* (3a), ou "porque a

natureza humana era fraca" (BLH). Ou seja: a impotência da lei não é intrínseca; não reside nela mesma, mas em nós, em nossa "carne" *(sarx),* nossa natureza caída *(cf* 7.14-20). Assim, pois, aquilo que a lei, enfraquecida pela carne, não conseguiu fazer, *Deus o fez.* Ele fez provisão tanto para nossa justificação como para nossa santificação.

Primeiro ele enviou seu Filho, a cuja encarnação e expiação se faz referência no versículo 3; depois concedeu-nos seu Espírito que, habitando em nós, nos capacita a cumprirmos as exigências da lei (o que é mencionado no versículo 4 e mais elaborado no parágrafo seguinte). Assim Deus os justifica por meio de seu Filho e nos santifica pelo seu Espírito.[6] O plano da salvação é essencialmente trinitário, pois o meio de justificação proporcionado por Deus não é a lei, mas a graça (por meio da morte de Cristo), e seu meio de santificação não é a lei, mas o Espírito (que habita em nós). O que *Deus fez,* Paulo desenvolve em cinco expressões. Primeiro, ele o fez *enviando seu próprio Filho.*

A palavra "enviando" não implica necessariamente a pré-existência do Filho, uma vez que a Escritura diz também que Deus "enviou" seus profetas no tempo do Antigo Testamento e seus apóstolos no Novo Testamento — e é óbvio que nenhum destes era pré-existente. Não obstante, a declaração de que foi *seu próprio Filho* que ele enviou pode muito bem ter a intenção de indicar que este havia desfrutado anteriormente uma vida de intimidade com o Pai; e certamente expressa o amor sacrificial do Pai ao enviá-lo *(cf.* 5.8, 10 e 8.32).Em segundo lugar, o envio do Filho divino implicou na encarnação deste como ser humano, o que se expressa nas palavras à *semelhança do homem pecador,* ou melhor, "em semelhança de carne pecaminosa" (ARA). Esta frase um tanto vaga (que já confundiu muitos comentaristas, principalmente pela forma como ela usa a expressão "semelhança") com certeza objetivava combater falsas visões acerca da encarnação. Isto é, o Filho nem veio "na semelhança da carne", apenas aparentando ser humano, como ensinavam os docetas, pois sua humanidade foi real;[7] nem veio "em carne pecaminosa", assumindo uma natureza caída, pois sua humanidade foi sem pecado;[8] mas ele veio "na semelhança de carne pecaminosa", porque sua humanidade era simultaneamente real e sem pecado.

Terceiro, Deus enviou seu Filho *como oferta pelo pecado.* A expressão grega *peri hamartias* (literalmente, "concernente ao pecado") poderia ter um sentido mais geral, afirmando que ele veio "no tocante ao pecado" (ARA), "por nossos pecados" (NTV), ou "para acabar com o pecado" (BLH), sem qualquer indicação de como ele fez isso. Mas é bem provável que seja uma referência específica à natureza sacrificial da sua morte. Pois a Septuaginta costumava usar *peri hamartias* para a expressão hebraica "oferta pelos pecados" que consta em Levítico e Números, e é evidente que a expressão deveria ser traduzida como "oferta pelos pecados" em Hebreus 10.6, 8 e 13.11. E já que a oferta pelos pecados era prescrita especificamente para a remissão de "pecados involuntários" — que é exatamente do que se trata ao falar de pecado em Romanos 7 ("eu faço o que não quero", v. 20) — Tom Wright conclui: "Não resta a mínima dúvida de que ao escrever *kai peri hamartias* Paulo tencionava conferir a essas palavras as nuanças que elas regularmente carregam na Bíblia, ou seja, 'e como uma oferta pelo pecado'."[9] De qualquer forma, é evidente que "na semelhança de carne pecaminosa" é uma alusão à encarnação, e "para ser uma oferta pelo pecado" uma referência à expiação.

Quarto, *Deus ... condenou o pecado na carne* (3), ou seja, na carne ou humanidade de Jesus, real e sem pecado, embora feito pecado ao assumir os nossos pecados.[10] Deus julgou os nossos pecados na humanidade sem pecado de seu Filho, que os levou em nosso lugar. Friedrich Büchsel salienta que "quando *katakrinein* [condenar] se refere a um julgamento humano, há uma clara distinção entre a condenação e a sua execução"." Quando, porém, se refere a Deus, "as duas coisas podem ser consideradas como uma só". Daí que em

Romanos 8.3 incluem-se "o pronunciamento e a execução da sentença". A lei condena o pecado, no sentido de expressar desaprovação por ele, mas quando Deus condenou o pecado em seu Filho, seu julgamento recaiu sobre o pecado que estava nele ("em seu Filho").[12] Como diz Charles Cranfield, "para aqueles que estão em Cristo Jesus... não há condenação divina, uma vez que a condenação que eles mereciam já foi plenamente carregada por ele em seu lugar".[13]

Quinto: Paulo esclarece a razão suprema pela qual Deus enviou seu Filho e nele condenou o nosso pecado. Foi *a fim de que as justas exigências da lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito* (4). Era de se esperar que Paulo escrevesse que "Deus condenou o pecado em Jesus a fim de que nós pudéssemos escapar da condenação", isto é, "a fim de que pudéssemos ser justificados". Na verdade, foi este o propósito imediato da morte expiatória do Filho de Deus. Conseqüentemente, a maioria dos Pais da Igreja, dos Reformadores e dos comentaristas que vieram depois da Reforma parecem ter interpretado a declaração de Paulo no versículo 4 da mesma maneira. Hodge, por exemplo, insiste em que o versículo 4 "deve ser entendido como uma referência à justificação e não à santificação. Ele condenou o pecado, a fim de que as exigências da lei pudessem ser satisfeitas",[14] sendo que a principal exigência da lei era a sentença de morte pelo pecado. Mas se o propósito de Deus ao enviar seu Filho fosse apenas a nossa justificação, então não haveria necessidade de acrescentar a frase final *{que ... vivem ... segundo o Espírito).*

É esta frase que chama nossa atenção para a conduta do cristão que se fia na lei como o supremo propósito da ação de Deus através de Cristo. Neste caso, *odikaiõna* ou a "justa exigência" (no singular, e não "justas exigências" no plural, como traz a NVI) refere-se aos mandamentos da lei moral vistos como um todo, que Deus quer que seja "cumprido" (isto é, "obedecido", não "satisfeito") em seu povo. Pois o próprio Jesus já havia falado de cumprir a lei,[15] e Paulo, mais adiante, irá referir-se ao amar ao próximo como o principal "cumprimento da lei" (13.8-10).[16] Além disso, a lei só pode ser cumprida naqueles "que não andam segundo a carne, mas segundo o Espírito" (ARA). A carne torna a lei impotente; já o Espírito nos dá força para obedecê-la. Não se trata de perfeccionismo, mas de dizer que a obediência é um aspecto necessário e possível do discipulado cristão. Embora a lei não possa garantir essa obediência, o Espírito pode.

Alguns estudiosos modernos acham Paulo incrivelmente confuso, auto-contraditório até; afinal, vejam como ele escreve: fala em abolir a lei e ao mesmo tempo em cumpri-la; diz que fomos libertados da lei e, ao mesmo tempo, que estamos comprometidos com ela; atribui à morte de Cristo tanto a nossa libertação da lei como a nossa obrigação para com ela (7.4; 8.3-4)! Quem mais critica essa suposta incoerência de Paulo é Heikki Ráisànen. Ele rechaça todos os elogios a Paulo que o retratam como um teólogo profundo, lógico e consistente. Pelo contrário, diz ele, "as contradições e as tensões têm de ser *aceitas* como características *constantes* da teologia da lei de Paulo".[17] Existem particularmente "duas linhas de pensamento conflitantes na teologia da lei de Paulo. Paulo defende tanto a abolição da lei como o caráter permanentemente normativo desta".[18] Com efeito, "o pensamento de Paulo sobre a lei é cheio de dificuldades e inconsistências",[19] pois (e aqui Ráisánen impõe a questão) como poderia uma instituição divina ser abolida ou anulada?[20] Mas eu não vejo inconsistência nenhuma em Paulo ao dizer que, já que a lei é incapaz de justificar-nos ou santificar-nos, ela foi abolida no que se refere a estes papéis, enquanto que o Espírito pode capacitar-nos a cumprir ou a guardar a lei moral. Com certeza era isso que os profetas esperavam. Por intermédio de Ezequiel Deus prometeu: "Porei dentro em vós o meu Espírito"; e por meio de Jeremias: "Na mente lhes imprimirei as minhas leis, também

no coração lhas inscreverei".[21] Estas promessas são sinônimas. Quando Deus derrama o seu Espírito em nossos corações, ele escreve ali a sua lei.

O versículo 4 é de grande valia para compreendermos a santidade cristã. Primeiro, a santidade é o propósito supremo da encarnação e da expiação de Cristo. O objetivo de Deus ao enviar seu Filho não foi apenas justificar-nos, livrando-nos da condenação da lei, mas também santificar-nos através da obediência aos mandamentos da lei. Segundo, santidade consiste em cumprir ajusta exigência da lei. É esta a resposta definitiva que se deve dar aos antinomianos e aos adeptos da assim chamada "nova moralidade". A lei moral não foi abolida para nós; ela é para ser cumprida em nós. Embora a obediência à lei não seja a *base* da nossa justificação (é neste sentido que nós "não estamos debaixo da lei mas debaixo da graça"), ela é fruto da nossa justificação, e é exatamente isso que significa santificação. Santidade é ser semelhante a Cristo, e ser semelhante a Cristo é cumprir a justiça da lei. Terceiro, a santidade é obra do Espírito Santo. Romanos 7 insiste em dizer que não podemos guardar a lei porque a "carne" habita em nós; Romanos 8.4 diz que sim, nós podemos, porque somos habitados pelo Espírito de Deus.

Se relembrarmos a passagem inteira que vai de Romanos 7.1 até 8.4, o lugar constante da lei na vida do cristão deveria estar bem claro em nossa mente. Nossa libertação da lei (proclamada, por exemplo, em 7.4, 6 e em 8.2) não nos deixa livres para desobedecer a ela. Pelo contrário, a obediência à lei por parte do povo de Deus é tão importante para Deus que ele enviou seu Filho para morrer por nós e seu Espírito para viver em nós, a fim de assegurar essa obediência. A santidade é fruto da graça trinitária: é o Pai que envia o seu Filho ao mundo e seu Espírito aos nossos corações.

b. A mente do Espírito (5-8)

Paulo asseverou que as únicas pessoas em quem a justa exigência da lei pode ser cumprida são aquelas que vivem, não *kata sarka* (segundo a carne), mas *kata pneuma* (segundo o Espírito), isto é, os que seguem as inclinações e se sujeitam ao controle do Espírito e não da carne. É esta antítese entre carne e Espírito que Paulo vai desenvolver agora nos versículos 5-8. Seja implícita ou explicitamente, ela aparece em cada um destes versículos. O propósito de Paulo é explicitar por que a obediência à lei só é possível para aqueles que andam segundo o Espírito.

Comecemos com algumas definições. Quando Paulo fala em *sarx* (carne), não está se referindo a esse tecido muscular mole e macio que cobre o nosso esqueleto, nem aos instintos e apetites do nosso corpo, mas sim ao todo que compõe a nossa natureza humana, vista como corrupta e irredimida, "nossa natureza humana caída e egocêntrica",[22] ou "o ego dominado pelo pecado".[23] *Pneuma* (espírito), nesta passagem, não é uma alusão ao nível mais elevado de nossa humanidade, a nossa esfera "espiritual" (se bem que no versículo 16 ele vá referir-se ao nosso espírito/humano), mas à própria pessoa do Espírito Santo, que agora não somente regenera mas também habita o povo de Deus. A tensão entre "carne" e "Espírito" nos faz lembrar Gaiatas 5.16-26, onde os dois se encontram em conflito inconciliável um com o outro. Aqui Paulo concentra-se na "mente", ou (como diríamos) a "inclinação" daqueles cuja característica marcante é *sarx* ou *pneuma.*

Primeiro, nossa inclinação é uma expressão da nossa natureza básica, seja como cristãos ou não-cristãos. Por um lado, há *os que vivem segundo a carne.* Aqui não se trata daqueles que "andam" de acordo com ela (4, literalmente, como na ARA), mas daqueles que simplesmente "são" assim (que é o sentido literal do verso 5). Tais pessoas *têm suas mentes voltadas para o que a carne deseja,* enquanto que *os que vivem de acordo com o Espírito* (literalmente, "aqueles de acordo com o Espírito" — sem verbo) *têm suas mentes voltadas*

para o que o Espírito deseja (5). O significado seguramente não é que as pessoas são assim porque elas pensam assim (embora isto seja parcialmente verdade), mas que elas pensam assim porque são assim. As expressões são descritivas. Em ambos os casos a natureza delas determina a sua inclinação. Além disso, uma vez que a carne é a expressão da nossa natureza humana distorcida, seus desejos são todas aquelas coisas que se prestam ao nosso egocentrismo pervertido. Mas, como o Espírito é o próprio Espírito Santo, seus desejos são todas aquelas coisas que agradam aquele cujo maior prazer consiste em glorificar a Cristo, isto é, revelar-nos Cristo e formar Cristo em nós.

Agora, "voltar a mente" *(phroneõ)* para os desejos da *sarx* ou *pneuma* é fazer destes os "objetos que absorvem nosso pensamento, interesse, afeição e propósito".[24] A questão é, o que nos preocupa mais, quais são as ambições que nos movem e quais os interesses que nos absorvem, como gastamos nosso tempo e nossas energias, em que nos concentramos e a que nos dedicamos. Tudo isso é determinado por quem nós somos, se ainda estamos "na carne" ou seja estamos, pelo novo nascimento, "no Espírito".

Segundo, a nossa inclinação tem conseqüências eternas. *A inclinação da carne é morte, mas a inclinação do Espírito é vida e paz* (6). Ou seja, a inclinação de quem é dominado pela carne já é voltada para a morte espiritual e conduz inevitavelmente à morte eterna, pois ela aliena tais pessoas de Deus, impossibilitando a comunhão com ele, seja neste mundo, seja no próximo. A inclinação de quem é dominado pelo Espírito, no entanto, gera vida e paz. Por um lado eles estão "vivos para Deus" (6.11), atentos para as realidades espirituais e tão sedentos de Deus como nômades no deserto,[25] como a corça que anseia por águas correntes.[26] Por outro lado, têm paz com Deus (5.1), paz com o próximo (12.15) e paz consigo mesmos, desfrutando uma integração ou harmonia interior. Nós certamente nos empenharíamos muito mais em buscar santidade se estivéssemos convencidos de ser este o caminho da vida e da paz.

Em terceiro lugar, nossa inclinação tem a ver com a nossa atitude fundamental em relação a Deus. A razão pela qual *a inclinação da carne é morte* é porque esta *é inimiga de Deus* e cultiva, portanto, uma profunda animosidade contra ele.

Ela se opõe totalmente ao seu nome, ao seu reino e a sua vontade, ao seu dia, seu povo e sua palavra, como também ao seu Filho, seu Espírito e sua glória — e, de maneira particular, conforme Paulo destaca, ela luta contra os padrões morais de Deus. Em contraste com a mente regenerada, que no íntimo tem prazer na lei de Deus (7.22), a mente irregenerada *não se submete à lei de Deus, nem pode fazê-lo* (7), razão por que aqueles que vivem segundo a carne não podem cumprir as justas exigências da lei (4). Finalmente, *os que são dominados pela carne (sarx)* — literalmente, aqueles que estão "na carne" *(en sarki),* ou que não passaram pela regeneração e que, portanto, não têm o Espírito de Deus — *não podem agradar a Deus* (8).

Eles *não podem* agradar a Deus (8) porque *não podem* submeter-se a sua lei (7), enquanto que (pelo que está implícito) os que estão no Espírito se dispõem a agradar a Deus em tudo, e até a fazê-lo "cada vez mais".[27]

Resumindo, vemos aqui duas categorias de pessoas (os não-regenerados, que estão "na carne", e os regenerados, que estão "no Espírito"), as quais têm duas perspectivas ou disposições de mente ("a inclinação da carne" e "a inclinação do Espírito"), que levam a dois padrões de comportamento (viver segundo a carne ou de acordo com o Espírito) e que resultam em dois estados espirituais (morte ou vida, inimizade ou paz). Assim a nossa mente, isto é, o seu enfoque e as idéias que a ocupam, desempenha um papel central, tanto em nossa conduta presente como em nosso destino eterno.

c. *Habitados pelo Espírito (9-15)*

No versículo 9 Paulo aplica aos seus leitores, em termos pessoais, as verdades que vinha expondo em termos gerais. Se até aqui vinha usando a terceira pessoa do plural, agora ele muda para a segunda pessoa, dirigindo-se diretamente aos seus leitores. *Entretanto, vocês não estão sob o domínio da carne, mas do Espírito.* "Vocês estão sob o domínio" é uma tradução demasiado forte para a expressão "vocês estão" na carne ou no Espírito, pois logo a seguir Paulo esclarece o que ele queria dizer, acrescentando: se *de fato o Espírito de Deus habita em vocês* (9a). Ou seja: vocês estão no Espírito se o Espírito está em vocês, pois a mesma verdade pode ser expressa, seja em termos de nossa relação pessoal com o Espírito, seja em termos de o Espírito habitar em nós, sendo que este último caso denotaria "uma influência firme, permanente e perspicaz".[28] Isto significa também, continua Paulo, que *se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo* (9b).

O versículo 9 tem uma grande importância para a nossa doutrina do Espírito Santo, isso pelo menos por duas razões. Primeiro, porque ele ensina que o que identifica o verdadeiro cristão é se ele é ou não possuído ou habitado pelo Espírito Santo. Ser habitado pelo pecado (7.17, 20) é a porção que cabe a todos os filhos de Adão; o privilégio dos filhos de Deus é que, já que neles habita o Espírito, ele é que vai combater e subjugar o domínio do pecado. Como Jesus prometeu, "ele vive com vocês e estará em vocês".[29] Agora, em cumprimento desta promessa, todo cristão verdadeiro recebeu o Espírito, de forma que nosso corpo tornou-se um "templo do Espírito Santo, que habita em vós".[30] Por outro lado, se não temos em nós o Espírito de Cristo, definitivamente não pertencemos a Cristo. Isto deixa muito claro que o dom do Espírito é uma bênção de caráter inicial e universal, recebida assim que nos arrependemos e cremos em Jesus. É claro que a partir daí poderá haver muitas outras manifestações do Espírito, mais ricas e variadas, assim como unções totalmente novas e diferenciadas para tarefas específicas; mas essa experiência pessoal de se tornar habitação do Espírito é um privilégio de todo crente, desde o início. Conhecer a Cristo e ter o Espírito são uma experiência única e inseparável. Handley Moule foi muito sábio ao dizer que "não existe um 'Evangelho do Espírito' *separável*. Nem por um momento sequer nós podemos, por assim dizer, passar à frente do Senhor Jesus Cristo e atingir uma região mais elevada ou mais profunda, dominada pelo Espírito Santo".[31]

Em segundo lugar, o versículo 9 nos apresenta diversas expressões diferentes como sinônimos. Nós já sabemos que estar no Espírito é a mesma coisa que ter o Espírito em nós. Agora vemos que o "Espírito de Deus" é também chamado de "o Espírito de Cristo" e que ter o Espírito de Cristo em nós (9b) é ter Cristo em nós (10a). O objetivo disso não é confundir as pessoas da Trindade, identificando o Pai com o Filho ou o Filho com o Espírito. É, isto sim, enfatizar que, embora eles sejam eternamente distintos em sua maneira pessoal de ser, compartilham também da mesma essência divina e da mesma vontade. Por isso são inseparáveis. Aquilo que o Pai faz, ele o faz através do Filho, e o que o Filho faz, ele o faz por meio do Espírito. Na verdade, onde quer que um esteja, ali estarão também os outros dois.[32]

Depois de afirmar que a presença do Espírito em nós é a marca distintiva do povo de Deus, Paulo ressalta duas conseqüências significativas desse habitar do Espírito em nosso ser. Tanto o versículo 10 como o 11 começam com uma oração condicional relativa a esse fato: *Mas se Cristo está em vocês ...* (10); *E, se o Espírito ... habita em vocês* (11). Estes dois "ses" não expressam a menor dúvida quanto a sermos ou não habitados pelo Espírito (aliás, poderiam ser expressos através da paráfrase: "Se, como é o caso..."); todavia, apontam para as conseqüências disso. E quais são elas? A primeira, Paulo descreve em termos de "vida" (10-11); e a segunda, em termos de "dívida" (12-13).

Há alguma discussão em torno do significado exato do versículo 10: o *corpo está morto por causa do pecado, mas o espírito está vivo por causa da justiça.* Levantam-se aqui duas questões. A primeira é: a que morte do corpo se está referindo aqui? Há quem sugira que o *corpo {s~o ma)* significaria simplesmente "vocês" : vocês estão mortos, no sentido de que vocês morreram com Cristo, tal como explicado em 6.2ss. Ernst Kásemann, por exemplo, chega a afirmar que "a única referência possível é à morte do corpo do pecado efetuada no batismo".[33] Mas é estranho que se relute tanto a aceitar que "corpo" pudesse significar nosso corpo material, especialmente em um contexto que prossegue e passa a falar de sua ressurreição (11); ademais, dificilmente o corpo já estaria morto, já que o apóstolo continua a falar sobre a necessidade de se fazer "morrer os atos do corpo" (13). Seria, portanto, muito melhor compreender "morto" como uma indicação de "mortal", isto é, sujeito à morte e a ela destinado. Isto se encaixaria nas referências de Paulo a nossos "corpos mortais" (como, por exemplo, em 6.12 e 8.11b) e, em outra parte, a nossa morte e decadência física.[34] Como diz Lloyd-Jones, escrevendo na qualidade de médico e de pastor: "No momento em que entramos neste mundo e começamos a viver, começamos também a morrer. Seu primeiro fôlego é um dos últimos suspiros que você jamais dará!... o princípio da decomposição, que leva à morte, encontra-se em cada um de nós."[36]

Ao mesmo tempo, em meio a nossa mortalidade física, nosso *espírito está vivo,* pois fomos "vivificados", ganhamos vida, em Cristo *(cf.* 6.11, 13, 23). Mas, então, por que essa dupla condição, a saber, um corpo que morre e um espírito que vive? A resposta encontra-se na repetida expressão "por causa de", que atribui a morte ao pecado e a vida à justiça. Como Paulo já fez essa atribuição em seu paralelismo Adão-Cristo (capítulo 5), ele com certeza está dizendo que o nosso corpo tornou-se mortal em virtude do pecado de Adão ("ao pó tornarás"),[36] ao passo que o nosso espírito está vivo por causa da justiça de Cristo (5.15-18, 21), isto é, devido à que ele garantiu para nós.

O destino final de nosso corpo, no entanto, não é a morte, mas a ressurreição. É essa outra verdade que Paulo aborda no versículo 11. Nossos corpos ainda não foram redimidos (23), mas o serão, e nós aguardamos com ansiedade este evento. Mas como podemos estar tão certos dele? É por causa da natureza do Espírito que habita em nós. Ele não é apenas "o Espírito de vida" (2), mas é também o Espírito de ressurreição. Pois ele é o *Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos.* Conseqüentemente o Deus cujo Espírito ele é, a saber, *aquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, também dará vida a seus corpos mortais,* e isso ele fará *por meio do seu Espírito, que habita em vocês* (11). Como se pode ver, Paulo alude sem o menor constrangimento às três pessoas da Trindade: o Pai que ressuscita, o Filho ressuscitado e o Espírito da ressurreição. E tem mais: a ressurreição de Cristo é o penhor e o padrão da nossa ressurreição. O mesmo Espírito que o ressuscitou haverá de nos ressuscitar. O mesmo Espírito que dá vida ao nosso espírito (10) também haverá de dar vida a nossos corpos (11).

Isto não significa que nossos corpos serão revivificados ou ressuscitados depois de mortos, e então restaurados a sua presente existência material, só para morrerem de novo, mais adiante. Pelo contrário, ressurreição implica transformação; significa que os nossos corpos se reerguerão e serão transformados em um novo e glorioso veículo de nossa personalidade, libertados de toda fragilidade, doença, dor, decomposição e morte. "Não é que o espírito vá ser libertado do corpo — como muitos sustentam, influenciados pelo pensamento grego —, mas sim que o Espírito dará vida ao corpo".[37]

"O impressionante", escreve Handley Moule, "é essa característica da Escritura: seu evangelho voltado para o corpo. Em Cristo, o corpo é visto como algo muito diferente do que um mero estorvo, uma prisão ou crisálida da alma. Ele é o instrumento da alma — ou,

por que não dizer, o projeto de suas potentes asas — destinado para" a vida na glória."[38] Nós já damos expressão à nossa personalidade por meio do nosso corpo, especialmente através da fala, mas também pela postura e pelos gestos, por um olhar em nossos olhos ou uma expressão em nosso rosto. É o que chamamos de "linguagem do corpo". Mas a linguagem falada pelo nosso corpo presente é imperfeita; nós, com muita facilidade, nos comunicamos mal, ou passamos mensagens erradas. Nosso novo corpo, porém, não terá essas limitações. Haverá uma perfeita correspondência entre mensagem e meio, entre o que queremos comunicar e a forma como o fazemos. O corpo ressurreto será o veículo perfeito de nossa personalidade redimida.

Agora vamos à segunda conseqüência da habitação de Deus ou Cristo em nós através do Espírito. A primeira foi vida; a segunda é uma dívida ou obrigação. *Portanto, irmãos, estamos em dívida* (12) ou "temos uma obrigação" (BLH) — literalmente, "somos devedores" (ARA, ARC). Que dívida é essa? Agora não é mais uma questão de compartilhar o evangelho com o mundo (como em 1.14), mas de viver uma vida justa. Não temos obrigação alguma *para com a carne (sarx), para vivermos sujeitos a ela* (12). Ela não tem o mínimo direito sobre nós. Nós não lhe devemos nada. Pelo contrário, nossa obrigação é com o Espírito (pelo menos é o que se deduz, já que Paulo não completa a tome a sua cruz e siga-me".[42] Já que os romanos obrigavam um criminoso condenado a carregar a sua cruz para o lugar da crucificação, carregar a nossa cruz é um símbolo de seguir a .Jesus para o lugar da execução. E o que nós temos de *fazer morrer* ali, conforme a explicação de Paulo, são *os atos do corpo,* ou seja, todo uso de nosso corpo (olhos, ouvidos, boca, mãos e pés) que tenha como propósito servir a si mesmo e não a Deus ou a outras pessoas. Alguns estudiosos, com certeza na ânsia de evitar o dualismo que considera o corpo em si como um mal, sugerem que, ao utilizar *soma* (o corpo), Paulo estaria na verdade se referindo a *sarx* (a carne, ou a natureza caída); e de fato, um ou dois manuscritos contêm esta palavra. Assim, segundo Charles Cranfield, esta frase seria uma alusão às "atividades e conspirações da carne pecaminosa, do egocentrismo e da auto-afirmação do ser humano".[43] Mas quem sabe seria melhor conservar o *soma,* tendo em mente que a palavra usada para "atos ou ações pecaminosas" (BLH) é na verdade neutra *(praxeis,* atos ou ações), e deixar que o contexto determine se estes são bons ou maus.

Segundo, como se dá a mortificação? Percebe-se de imediato que se trata de algo que nós temos de fazer. Não é uma questão de morrer ou de ser entregue à morte, mas de fazer morrer. Na obra da mortificação nós não somos passivos, esperando que outros a façam a nós ou por nós. Pelo contrário, nós é que somos os responsáveis por fazer o mal morrer. É verdade que, logo a seguir, Paulo acrescenta que *só pelo Espírito* nós podemos *fazer morrer os atos do corpo;* o Espírito é o agente e só ele tem o poder para tal. Somente ele pode dar-nos o desejo, a determinação e a disciplina para rejeitar o mal. Não obstante, somos nós que temos de tomar a iniciativa de agir. E a contrapartida negativa é que nós devemos repudiar totalmente tudo o que sabemos ser errado, sem sequer "ficar premeditando como satisfazer os desejos da carne" (13.14). Esta não é uma forma doentia de repressão, que faz de conta que o mal não existe em nós e recusa-se a encará-lo. Pelo contrário. É preciso "extirpá-lo, olhá-lo de frente, denunciá-lo, odiá-lo pelo que ele é; aí, sim, você realmente encarou o problema."[44] Ou, conforme a ilustração de Jesus, temos de arrancar o olho que nos fez pecar, assim como cortar e lançar fora a mão ou o pé que errou.[45] Ou seja, se a tentação vier a nós por meio daquilo que nós vemos, manejamos ou visitamos, então necessitamos ser inflexíveis em nossa decisão: não olhar, não tocar, não ir, controlando assim a própria aproximação do mal. Por outro lado, precisamos voltar a nossa mente para as coisas que o Espírito deseja (5), procurar as coisas que são do alto[46] e ocupar os nossos

pensamentos com o que é nobre, correto, puro e amável.[47] Assim, vemos que "mortificação" (fazer morrer o mal) é a contrapartida de "aspiração" (ter fome e sede por aquilo que é bom). Ambos os verbos (versículo 5, "voltar a mente", e 13, "fazer morrer") encontram-se no tempo presente, pois descrevem atitudes e ações que deveriam ser contínuas e que implicam tomar a cruz a cada dia[48] e voltar as nossas mentes para as coisas do Espírito, também a cada dia.

Terceiro: por que devemos praticar a mortificação? Esse negócio de mortificação parece um tanto desagradável, inadequado, austero e mesmo doloroso. É algo que vai contra a nossa tendência natural, que prefere ir em busca de uma suave e preguiçosa auto-indulgência. Se vamos nos meter nisso, é bom que nos apresentem motivos muito fortes. Um deles, como já vimos, é que nós *estamos em dívida* (ou, como na BLH, "temos uma obrigação", 12) para com o Espírito de vida que habita em nós. Outro, no qual Paulo volta a insistir, é que a morte implícita na mortificação é o único caminho para a vida. O versículo 13 contém a mais maravilhosa de todas as promessas, que se expressa no verbo grego *zêsesthe* = *viverão.* Não é uma contradição de Paulo. Não é que, depois de ter se referido à vida eterna como *o dom gratuito de Deus* (6.23), ele esteja fazendo dela uma recompensa para a auto-negação. Nem parece estar se referindo, ao falar em "vida", à vida do mundo por vir. Pelo visto, é uma alusão à vida dos filhos de Deus, que são guiados pelo seu Espírito e assegurados do amor do Pai, assunto que o apóstolo irá abordar nos versículos seguintes (a partir do versículo 14). Essa vida abundante, rica e realizadora, diz ele, só pode ser desfrutada por aqueles que "fazem morrer" os atos que não agradem a Deus. Até mesmo a dor da mortificação vale a pena, quando ela abre a porta para a vida em plenitude.

Esta é uma das diversas formas em que o princípio radical da "vida através da morte" se mostra no coração do evangelho. Conforme Romanos 6, somente morrendo com Cristo para o pecado — estando paga, portanto, a sua pena — é que nós ressurgimos para uma nova vida de perdão e liberdade. De acordo com Romanos 8, nós só experimentaremos a vida plena dos filhos de Deus quando fizermos morrer os nossos atos pecaminosos. Portanto, precisamos redefinir tanto vida como morte. O que o mundo chama de vida (essa sonhada auto-indulgência) só conduz à alienação de Deus, que na realidade é a morte, enquanto que o fazer morrer todo mal que porventura haja dentro de nós, coisa que o mundo rejeita como um insuportável ato de abnegação, é na realidade o caminho para a verdadeira vida.

d. O testemunho do Espírito (14-17)

O que se nota de imediato neste parágrafo é a referência, em cada um dos seus quatro versículos, ao povo de Deus como seus *filhos* (o que inclui, obviamente, filhos e filhas); além disso, percebe-se que em cada um deles essa condição privilegiada tem a ver com a obra do Espírito Santo. Somente no versículo 16 se diz especificamente que o Espírito *testemunha ... que somos filhos de Deus.* Mas o parágrafo inteiro aborda o testemunho que ele dá de nós, isto é, a garantia que ele nos proporciona. A questão é: de que forma, exatamente, se dá esse testemunho do Espírito? Paulo reúne quatro provas. Primeiro ele diz que o Espírito nos conduz à santidade (note-se como o versículo 14 está ligado ao versículo 13 pela conjunção *porque).* Depois, que ao vivermos essa relação com Deus ele substitui o nosso medo pela liberdade (15a). Em seguida, declara que em nossas orações ele nos leva a chamar Deus de "Pai" (15b-16). E, por último, afirma que ele é as primícias (primeiros frutos) da nossa herança celestial (17, 23). Assim, santidade radical, liberdade sem medo, atitude de oração filial e a esperança da glória são quatro

características dos filhos de Deus que são habitados pelo Espírito de Deus. É por meio destas evidências que ele testifica conosco que nós somos filhos de Deus.

Primeiro, o Espírito nos conduz à santidade (14). Seria um tanto artificial começar uma subdivisão no versículo 14, como nós fizemos, uma vez que o assunto continua sendo a obra santificadora do Espírito Santo. Acontece que o verso 14 esclarece o versículo 13 *(porque),* ao mudar de imaginário. Agora aqueles que através do Espírito fizeram morrer os seus atos pecaminosos (13b) são chamados de *os que são guiados pelo Espírito de Deus* (14a), enquanto aqueles que entraram na plenitude da vida (13c) são chamados de *filhos de Deus* (14b). É importante esclarecer as duas coisas.

Para começar, a "orientação" dada pelo Espírito e que caracteriza os filhos de Deus é, evidentemente, algo mais específico do que parece. Ela consiste (ou pelo menos inclui como uma das suas marcas mais substanciais) da inclinação e da força que os capacitam a fazerem morrer os seus atos pecaminosos. "O fazer morrer diariamente, hora após hora, os estímulos e as armadilhas da carne pecaminosa por intermédio do Espírito é uma questão de ser guiado, dirigido, impelido, controlado pelo Espírito."[49]

Há comentaristas que descrevem os filhos de Deus como "levados" pelo Espírito. Por exemplo, Godet escreve que existe aqui "como que uma noção de santa violência; o Espírito arrasta o homem *[se.* a pessoa] para onde a carne não se disporia a ir".[5ü] Kàsemann também fala em ser "levado pelo Espírito", quando se refere, por exemplo, aos "entusiastas" carismáticos que são "arrebatados" pelo Espírito.[51] O professor Dunn concorda com ele e diz que "o sentido mais natural" é o de "ser constrangido por uma força compulsiva, ou de render-se a um impulso dominante e incontrolável.[52] Mas o verbo *agõ,* embora tenha de fato diferentes nuanças de significado, não implica necessariamente, nem normalmente, o uso da força.[5'']

A interpretação deste versículo, porém, não é apenas uma questão de semântica. Neste ponto o Dr. Lloyd-Jones está certo quando faz um alerta teológico com relação à natureza e à operação do Espírito Santo: "Não existe violência alguma no cristianismo ...", diz ele. "O que o Espírito faz é iluminar e persuadir."[54] E, como ele é um Espírito manso e sensível, pode facilmente ser "entristecido".[55] "O Espírito Santo nunca nos intimida ... O impulso pode ser muito forte, mas não há aqui nenhuma 'coação' ou compulsão."[56]

Em seguida, se ser "guiado pelo Espírito de Deus" (14a) é uma forma de se elaborar o "fazer morrer os atos do corpo" por atuação do Espírito (13b), então, quando se diz que [vocês] *são filhos de Deus* (14b), se está explicando a promessa "| vocês] *viverão*"'. *A* vida nova, rica e abundante que é desfrutada por aqueles que fazem morrer os seus atos pecaminosos consiste justamente na experiência de se tornarem filhos de Deus. É, pois, evidente que a conhecida noção acerca da "paternidade universal de Deus" não é verdadeira. Na verdade, todos os seres humanos são "descendência" de Deus por criação;[57] mas "filhos" reconciliados com ele, nós só nos tornamos por adoção ou por meio do novo nascimento.[58] Assim como só quem é habitado pelo Espírito é que pertence a Cristo (9), da mesma forma somente aqueles que são guiados pelo Espírito é que são filhos e filhas de Deus (14). E, como filhos, é-nos concedido um relacionamento especial, íntimo e pessoal com o nosso Pai celestial, acesso amplo e imediato a sua presença através da oração, participação em sua família no mundo todo e nomeação como herdeiros seus, o que Paulo irá abordar no versículo 17. Por enquanto, ele se detém em alguns desses privilégios.

Em segundo lugar, o Espírito substitui o medo pela liberdade em nossa relação com Deus (15). Tal fato Paulo atribui à natureza do Espírito que nós recebemos (um aoristo, alusivo a nossa conversão): *Pois vocês não receberam um espírito* (ou provavelmente "o Espírito") *que os escravize para novamente temer, mas receberam o Espírito que os adota como*

filhos (ou "o Espírito de adoção", ARA, ARC). F. F. Bruce nos relembra que as implicações de nossa adoção devem ser interpretadas, não em termos de nossa cultura contemporânea, mas no contexto da cultura greco-romana nos dias de Paulo. Eis o que ele escreve: "O termo 'adoção' pode soar um tanto artificial aos nossos ouvidos; porém no mundo romano do primeiro século d.C. um filho adotado era um filho deliberadamente escolhido por seu pai adotivo para perpetuar o seu nome e herdar a sua propriedade; ele não era nem um pouquinho inferior em status a um filho nascido segundo o curso normal da natureza, e até podia desfrutar mais plenamente da afeição do pai e reproduzir com muito mais dignidade o caráter do pai."[59]

Tanto aqui no versículo 15 como em Gaiatas 4.1ss. Paulo vale-se da figura da escravidão e da liberdade para acentuar o contraste entre as duas eras, a antiga e a nova, e assim também a situação que vivíamos antes e a que veio após a conversão. A escravidão do período anterior nos trazia temor, especialmente de Deus como juiz; a liberdade da nova vida produz em nós intrepidez para aproximar-nos de Deus como nosso Pai. Assim, tudo mudou. E verdade que ainda somos escravos de Cristo (1.1), de Deus (6.22) e da justiça (6.18s.); só que essa escravidão, longe de ser incompatível com a liberdade, é a essência desta. Quem domina nossa vida agora é a liberdade, não o medo.

A observação que aparece no final do versículo 15, e depois no verso 16, tem gerado discussões. Paulo enuncia três verdades, a saber: que nós *recebemos o Espírito que nos adota como filhos* (15a), que *nós clamamos: "Aba, Pai"* (15b) e que o *próprio Espírito testemunha ao nosso espírito que somos filhos de Deus* (16). O que não se sabe é como estas três verdades se relacionam uma com a outra, e em particular se essa exclamação, *"Aba, Pai"*, deveria ser anexada à oração que a precede ou à seguinte. Vejamos o primeiro caso: "... recebestes o espírito de adoção, baseados no qual clamamos: Aba, Pai" (ARA). Porém, se o correto é o segundo caso, então se deveria ler: "Quando nós clamamos 'Aba! Pai!' é o próprio Espírito que está testemunhando com nosso espírito que nós somos filhos de Deus". A diferença não é grande. Na primeira versão, o "Aba! Pai!" é uma exclamação resultante de termos recebido o Espírito de adoção; na segunda, é uma explicação referente ao testemunho do Espírito em nosso interior. De qualquer forma, o dom do Espírito, o clamor e o testemunho andam juntos. Mas, na comparação, eu prefiro a segunda interpretação, na qual Paulo parte de um contexto geral, que é nossa relação e atitude para com Deus (não de escravidão mas de filiação, não de medo mas de liberdade) para a expressão específica dessa relação quando nós oramos, da natureza do Espírito que nós recebemos para o testemunho do Espírito em nossas orações.

E, terceiro, em nossas orações o Espírito nos leva a chamar Deus de "Pai". O fato de Paulo colocar lado a lado as palavras originais no aramaico *iabba)* e no grego *(patér)* para "pai"que alguns comentaristas, desde Agostinho, vêem como um símbolo da inclusão de judeus e gentios na família de Deus — nos faz lembrar a agonia de Jesus no jardim do Getsêmani, quando se registra que ele orou *"Aba,* Pai".[60] Joachim Jeremias, ao pesquisar a literatura da oração no Judaísmo antigo, convenceu-se de que o uso que Jesus fez desse termo coloquial e familiar para dirigir-se a Deus foi um gesto sem paralelos. *"Abba* era uma palavra do dia-a-dia, uma palavra familiar caseira. Nenhum judeu ousaria dirigir-se a Deus dessa forma. Jesus sempre o fazia, em todas as suas orações que nos foram legadas, com uma única exceção: o grito da cruz."[61]

Embora alguns estudiosos, tanto judeus como cristãos, considerem o argumento de Jeremias um exagero e que, por isso, deveria ser modificado, sua tese principal permanece. Até porque Jesus mesmo disse aos seus discípulos que deveriam orar chamando Deus de "Pai nosso", autorizando-os assim a usarem, ao falarem com Deus, a mesma expressão de

intimidade que ele usava.[62] "Ele lhes dá autoridade para falarem com o seu Pai Celeste literalmente como uma criancinha fala com seu pai, no mesmo tom infantil e confiante."[63] "O uso judaico mostra como essa relação Pai-filho para com Deus ultrapassa de longe quaisquer possibilidades de intimidade assumidas no Judaísmo, introduzindo de fato algo que é inteiramente novo."[64]

Alguns sustentam que o verbo grego para *nós clamamos (krazõ)* é tão forte que expressa uma exclamação emocional alta e espontânea.[65] O evangelho o utiliza muitas vezes com referência aos gritos dos demônios quando confrontados com Jesus, podendo ser traduzido como "berrar, dar um grito agudo, guinchar" (BAGD). Mas também pode ser usado no sentido de "chamar" ou "exclamar", referindo-se assim, ou a uma aclamação litúrgica em um culto público, ou a um clamor a Deus no contexto de devoção privada. Neste caso "Paulo vai buscar a particularidade de *krazein,* não no entusiasmo ou no êxtase, mas numa segurança alegre e infantil, em contraste com a atitude de um servo."[66]

Nessas orações ao Pai nós experimentamos o testemunho interior do Espírito Santo, pois quando nós clamamos: 'Aba! Pai!', colocando em nossos lábios as próprias palavras que Jesus usou, 'o próprio Espírito testemunha com o nosso espírito que nós somos filhos de Deus'" (15b-16). As palavras são nossas, mas o testemunho é dele. Mas então, como é que ele testemunha, e qual é a implicação do prefixo *syn* no verbo *symmartyreol* Normalmente *syn* se traduz como "juntamente com"; neste caso haveria aqui duas testemunhas: o Espírito Santo, confirmando, endossando e conscientizando o nosso espírito sobre a paternidade de Deus. Pois diz a BLH: "O Espírito de Deus se une com o nosso Espírito para afirmar que somos filhos de Deus." Isso não é difícil de entender, uma vez que o Antigo Testamento exigia duas testemunhas para estabelecer um testemunho.[67] Por outro lado, será que se pode distinguir, na prática, entre o Espírito Santo e o nosso espírito humano? Ou, o que é mais importante ainda, não seriam estas duas testemunhas uma combinação desigual? Não é verdade que nós "não podemos permanecer lado a lado com o Espírito Santo e dar testemunho"?[68] Afinal, "que autoridade tem o nosso espírito *nesta* questão? Em si mesmo, ele certamente não tem o mínimo direito de testificar que somos filhos de Deus."[69] Neste caso, o prefixo *syn* seria simplesmente intensivo, e Paulo estaria dizendo que o Espírito Santo dá um forte testemunho íntimo *ao nosso espírito* de que nós somos filhos de Deus.

Nada mais natural do que associar esta experiência com o que Paulo escreveu anteriormente acerca de um ministério similar do Espírito em nosso íntimo. Conforme 5.5, Deus, através do Espírito Santo, "derramou seu amor em nossos corações". De acordo com 8.16, o Espírito Santo "se une com o nosso espírito para afirmar que somos filhos de Deus" (BLH). Cada um destes versículos nos dá um exemplo de como o Espírito Santo nos ministra proporcionando-nos segurança interior, ao convencer-nos da realidade do amor de Deus, por um lado, e da paternidade de Deus, por outro. Na verdade, seria difícil separar os dois, uma vez que o amor de Deus foi prodigamente derramado sobre nós, quando ele nos tornou filhos seus.[70] Embora não tenhamos o mínimo direito de circunscrever a atividade de Deus, parece, a julgar pelas biografias cristãs, que Deus dá essas experiências a seus filhos quando eles oram, seja em público, seja na vida privada.

A quarta característica é que o Espírito é as primícias (primeiros frutos) da nossa herança (17, 23). Ao tratar da nossa filiação a Deus, Paulo não pode deixar de ressaltar as implicações que isso tem para o futuro. *Se somos filhos, então somos herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo* (17a).[71] A primeira vista isto parece referir-se àquela herança celestial "que jamais poderá perecer, macular-se ou perder seu valor" e a qual Deus está guardando para nós no céu.[72] É possível, porém, que a herança que Paulo tem em mente

seja, não uma coisa que Deus tenciona nos conceder, mas sim o próprio Deus. Na verdade, "é difícil evitar idéia mais rica e mais profunda de que o próprio Deus é a herança de seus filhos."[73]

Esta não era uma noção estranha a Israel nos dias do Antigo Testamento. Os levitas, por exemplo, sabiam que a razão pela qual não lhes fora dada nenhuma herança entre os seus irmãos é porque o Senhor mesmo era a sua herança.[74] E os israelitas piedosos podiam afirmar com confiança que Deus era a sua porção. Por exemplo: "Quem mais tenho eu no céu? Não há outro em quem eu me compraza na terra. Ainda que a minha carne e o meu coração desfalecem, Deus é a fortaleza do meu coração e a minha herança para sempre."[76] Além disso, virá o dia em que Deus será "tudo em todos".[76] Quanto à surpreendente declaração posterior, de que os herdeiros de Deus são também co-herdeiros com Cristo, não podemos esquecer de como o próprio Jesus orou pedindo que os seus pudessem estar com ele, ver sua glória e compartilhar seu amor.[77] E embora isso ainda esteja no futuro, nossa herança é certa, já que o próprio Espírito Santo é "os primeiros frutos" (23) dessa herança, numa garantia de que a colheita virá no tempo devido. Assim o mesmo Espírito que habita em nós e que nos assegura que somos filhos de Deus, garante-nos também que somos seus herdeiros.

Mas há uma ressalva: *se de fato participamos dos seus sofrimentos para que também participemos da sua glória* (17b). A Escritura enfatiza fortemente o princípio de que o sofrimento é o caminho para a glória. Foi assim com o Messias ("Não devia o Cristo sofrer estas coisas, para entrar na sua glória?")[78] e assim será para a comunidade messiânica (5.2s.). Pedro ensina isso tão claramente quanto Paulo: "Mas alegrem-se à medida que participam dos sofrimentos de Cristo, para que também, quando a sua glória for revelada, vocês exultem com grande alegria".[79] Pois a essência do discipulado é a união com Cristo, e isto significa identificar-se com ele tanto nos sofrimentos como em sua glória.

Eu não poderia deixar estes versículos sem aludir a uma interpretação dada pelo Dr. Martyn Lloyd-Jones. Ele dedicou quatro capítulos[8]" à expressão "vocês receberam o Espírito de adoção" (15) e mais oito[81] a "o testemunho do Espírito" (16). Em consonância com Thomas Goodwin e outros puritanos, ele acredita que a primeira expressão seria "uma forma ou tipo muito especial de segurança",[82] uma certeza mais emocional do que intelectual, proporcionada depois da conversão (embora não essencial para a salvação), e que conferiria um profundo sentimento de confiança no amor do nosso Pai. Semelhantemente, ele interpreta o testemunho do Espírito (que ele identifica com o "batismo" e com o "selo" do Espírito) como uma experiência peculiar e transbordante que confere "uma absoluta segurança".[83] "Esta é a forma mais sublime de segurança possível; não existe coisa alguma que a ultrapasse. Ela é o ápice, o zênite da segurança e da certeza da salvação."[84] Embora seja "errado padronizar a experiência ",[85] já que ela varia muito em intensidade e duração, ainda assim ela é uma obra direta e soberana do Espírito Santo, imprevisível, incontrolável e inesquecível. Ela traz um amor muitíssimo intenso por Deus, um gozo indizível, bem como uma ousadia sem limites para testemunhar. Em continuação, Lloyd-Jones defende sua tese apelando para uma impressionante nuvem de testemunhas históricas. A despeito da diversidade de contextos eclesiásticos, essas testemunhas revelam "uma estranha e curiosa unanimidade".[86]

Eu não tenho o menor desejo de questionar a autenticidade das experiências descritas. E nem duvido que ainda hoje muitos cristãos continuem a ser presenteados com tais encontros com Deus. Nem vejo problema algum em afirmar que o ministério de adoção do Espírito (15) e o testemunho interior do Espírito (16) têm como propósito nos proporcionar segurança. O que me preocupa é se os textos bíblicos são interpretados

corretamente. Tenho a incômoda sensação de que, às vezes, as experiências é que determinam a pregação. Afinal de contas, o que se lê em Romanos 8.14-17 é que *todos* os crentes são "guiados pelo Espírito" (14), "receberam o Espírito de adoção" (15, ARA) e clamam "*Aba!* Pai!", enquanto que o próprio Espírito testemunha que eles são filhos de Deus (16) e que são, portanto, herdeiros de Deus (17). Não há nestes quatro versículos qualquer indicação de que o autor tivesse em mente alguma experiência especial, distinta e incontrolável que, apesar de ser buscada por todos, é proporcionada somente a alguns. Pelo contrário, o parágrafo inteiro parece descrever aquilo que é (ou deveria ser) comum a todos os crentes. Se bem que em diferentes graus de intensidade — e quanto a isso não tenho a menor dúvida —, a todos aqueles em quem habita o Espírito (9) é dado também o testemunho do Espírito (15-16).Agora, ao recordarmos toda a parte inicial de Romanos 8, vimos um pouco do que seriam os múltiplos ministérios do Espírito Santo. Ele nos libertou da escravidão da lei (2) e ao mesmo tempo nos capacita para cumprirmos as suas justas exigências (4). Agora nós vivemos a cada dia de acordo com o Espírito e as nossas mentes estão voltadas para os seus desejos (5). Ele vive em nós (9), vivifica o nosso espírito (10) e um dia haverá de dar vida também aos nossos corpos (11). Porque ele habita em nós, somos obrigados a viver de acordo com a sua vontade (12), e seu poder nos dá forças para fazer morrer os atos pecaminosos do nosso corpo (13). Ele nos orienta como filhos de Deus (14) e testemunha com o nosso espírito que é isso que nós somos de fato (15-16). Ele próprio é o antegosto de nossa herança na glória (17, 23). E é a presença dele em nós, habitando nosso ser, que faz a diferença fundamental entre Romanos 7 e Romanos 8.

2. A glória dos filhos de Deus (18-27)

A esta altura Paulo passa do ministério presente do Espírito de Deus para a glória futura dos filhos de Deus — da qual o Espírito Santo é de fato *os primeiros frutos* (23). O que o levou a fazer isso foi, evidentemente, a sua alusão ao fato de nós participarmos dos sofrimentos e da glória de Cristo (17). E é justamente isso, "sofrimento e glória", que se constitui no tema de toda esta seção: primeiro os sofrimentos e a glória da criação de Deus (19-22) e depois os sofrimentos e a glória dos filhos de Deus (23-27). Vamos introduzi-los com quatro pontos mais gerais.

Primeiro, os sofrimentos e a glória são companheiros inseparáveis. Assim foi na experiência de Cristo, e assim será também na experiência do seu povo (17). Só depois de termos "sofrido por um pouco de tempo" é que nós entraremos "para a sua glória eterna", para a qual ele nos chamou.[87] Portanto, os sofrimentos e a glória são um casal — não podem se divorciar. Eles são soldados um ao outro — não se pode separá-los.

Segundo, os sofrimentos e a glória caracterizam as duas eras. O contraste entre esta era e a que há de vir, e portanto entre o presente e o futuro, entre o já e o ainda não, resume-se claramente nos dois termos usados: *pathèmata* (sofrimentos) e *doxa* (glória). Além disso, os "sofrimentos" incluem não apenas a oposição do mundo, mas também toda a nossa fragilidade humana, tanto física como moral e que se deve a nossa condição provisória de parcialmente salvos. A glória, entretanto, é o indizível esplendor de Deus, eterno, imortal e incorruptível. Um dia ela *será revelada* (18). Essa revelação no final dos tempos será feita "a nós" (BLH), pois nós a veremos, e *em nós* (NVI, ARA), porque participaremos dela e seremos transformados por ela.[88] Nós confiamos que ela está reservada para nós, embora não saibamos exatamente "o que havemos de ser", pois isso "ainda não se manifestou".[89]

Terceiro, os sofrimentos e a glória não podem ser comparados. *Considero,* escreve Paulo, expressando "uma firme convicção alcançada pelo pensamento racional com base

no evangelho",[90] *que os nossos sofrimentos atuais* — ou, literalmente, "os sofrimentos do tempo de agora", desta época que estamos vivendo, por mais penosos que sejam (e Paulo sabe isso de experiência própria) — *não podem ser comparados com a glória que em nós há de ser revelada* (18). "Sofrimento" e "glória" são inseparáveis, uma vez que o sofrimento é o caminho para a glória (ver o versículo 17); porém não são comparáveis. Precisam ser contrastados, não comparados. Em uma carta anterior Paulo avaliou os dois em termos de seu "peso". Nossos sofrimentos presentes, declarou, são "leves e momentâneos", mas a glória que há de vir é "eterna" e "pesa mais do que todos eles".[91] A magnificência da glória revelada de Deus há de sobrepujar em muito o incômodo de nossos sofrimentos.

Quarto, o sofrimento e a glória têm a ver tanto com a criação de Deus como com os filhos de Deus. Aqui Paulo escreve a partir de uma perspectiva cósmica. Os sofrimentos e a glória da velha criação (a ordem material) e da nova (o povo de Deus) são integralmente relacionados um com o outro. Agora, uma e outra são marcadas pelo sofrimento e o gemido; e ambas serão libertadas ao mesmo tempo. Assim como a natureza compartilhou a maldição[92] e agora participa da dor, assim também haverá de participar da glória. Portanto *a natureza criada aguarda, com grande expectativa, que os filhos de Deus sejam revelados* (19). A palavra usada para "grande expectativa" *é apokaradokia,* que se deriva de *kara,* a cabeça. Significa "esperar de cabeça erguida e com os olhos fixos naquele ponto do horizonte de onde virá o objeto esperado".[93] Ela-retrata alguém que espera "na ponta dos pés" ou "de pescoço esticado, inclinado para diante"[94] para poder ver. E o que a criação está tentando ver é a revelação dos filhos de Deus: almeja presenciar, por um lado, o desvendar de sua identidade e, por outro lado, o momento de ser investida de glória. Este será o sinal para a renovação de toda a criação.

Mas o que significa a expressão *a criação (hê ktisis),* que ocorre quatro vezes nos versículos 19-22, uma em cada versículo? A tradução "o universo" (REB) é um certo anacronismo, uma vez que Paulo não tinha qualquer conhecimento sobre as galáxias. Ele deve ter se concentrado na terra como o palco no qual se desenrola o drama da queda e da redenção. Ao falar em *a criação,* então, ele tencionava dizer "a terra, com tudo que ela contém, seres animados e inanimados, com exceção do homem",[95] ou "a soma total da natureza subumana".[96]

a. O sofrimento e a glória da criação de Deus (20-22)

Paulo personifica "a criação", tal como nós muitas vezes personificamos "a natureza". Na verdade não há "nada... de incomum, fora do natural ou contrário à Escritura"[97] em fazer isso, pois a personificação é um recurso de linguagem muito comum no Antigo Testamento. Por exemplo, os céus, a terra e o mar, com tudo que neles há, os campos, as árvores da floresta, os rios e montanhas, todos eles são convocados a regozijar-se e a cantar a Javé.[98]

Agora o apóstolo faz três declarações acerca da criação, relacionadas, respectivamente, com o passado, o futuro e o presente.

Primeiro diz que a criação *foi submetida à futilidade* (20a). Esta menção do passado é com certeza uma alusão ao juízo de Deus, que recaiu sobre a ordem natural após a desobediência de Adão. A terra foi amaldiçoada por causa dele." Como conseqüência, ela produziria "cardos e abrolhos", de forma que Adão e seus descendentes extrairiam dela o alimento, mas somente "em fadigas" e "suor", até que a morte os reclamasse e eles voltassem ao pó de onde haviam sido tirados. Paulo não faz alusão a estes detalhes. Pelo contrário, ele resume o resultado da maldição de Deus em uma única palavra, *mataiotês,* cujo sentido literal é *frustração.* Ela significa "nulidade, futilidade, falta de propósito,

transitoriedade" (BAGD). A idéia básica é a de um vazio, seja de propósito ou de resultado. É a palavra escolhida pelos tradutores da Septuaginta para "Vaidade de vaidades! ... Tudo é vaidade".[100] Como comenta C. J. Vaughan, "todo o livro de Eclesiastes é um comentário baseado neste verso".[101] Ele expressa o absurdo existencial de uma vida vivida "debaixo do sol", aprisionada ao tempo e ao espaço, sem nenhum ponto de referência definitivo, seja relativo a Deus ou à eternidade.

O apóstolo acrescenta que a sujeição da criação à "futilidade" (NVI) ou à "vaidade" (ARA) se deu, *não por sua própria escolha, mas por causa da vontade daquele que a sujeitou, na esperança* (20). Estas duas últimas palavras bastam para provar que a pessoa que se tem em mente, cuja vontade sujeitou a criação à futilidade, não foi nem Satanás nem Adão, como sugerem alguns comentaristas. Somente Deus, sendo Juiz e Salvador, poderia cultivar alguma esperança para o mundo que ele havia amaldiçoado.

Em segundo lugar, o apóstolo diz que *a própria natureza criada será libertada* (21a). A palavra "esperança" é o pivô que permite a Paulo voltar-se do passado para o futuro da criação. Esta não permanecerá sujeita à futilidade para sempre — Deus o prometeu. Um dia ela viverá um novo começo, que Paulo define como "libertação" e que terá dois aspectos, um positivo e um negativo.

O negativo é *a escravidão da decadência,* da qual a criação será *Libertada* (21a). *Phthora (decadência)* parece denotar não apenas que o universo está se decompondo (como nós diríamos), mas que a natureza também está escravizada, encerrada dentro de um círculo sem fim, de forma que à concepção, nascimento e crescimento seguem-se inexoravelmente o declínio, a morte e a decomposição. Pode ser também uma ligeira referência à predação e à dor, especialmente esta última, que é mencionada no versículo seguinte. Assim, futilidade, sujeição, decadência e dor são as palavras que o apóstolo usa para indicar que a criação está desajustada porque se encontra sob julgamento. Ela ainda funciona, pois os mecanismos da natureza foram bem ajustados e delicadamente equilibrados. E há nela tanta beleza de tirar o Fôlego, revelando a mão do Criador. Só que, ainda assim, ela continua sujeita à desintegração e à frustração. No final, porém, ela "será libertada dá escravidão e da decadência" (BLH).

O aspecto positivo é que a criação *será libertada ... para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus* (21c), literalmente "para a liberdade da glória deles". Estes substantivos correspondem aos usados na oração anterior, pois a natureza será arrancada da sujeição e levada para a liberdade, tirada da decadência e conduzida à glória — isto é, da corrupção para a incorrupção. O fato é que a criação de Deus haverá de participar da glória dos filhos de Deus, que é em si a glória de Cristo (ver 17-18).

Esta esperança de que a própria natureza será renovada é parte integral da visão profética da era messiânica do Antigo Testamento, especialmente nos Salmos e em Isaías. Imagens vividas são usadas para expressar a confiança de Israel de que a terra e os céus serão mudados como roupa;[102] que Deus irá criar "novos céus e nova terra", inclusive uma nova Jerusalém;[103] que o deserto "florescerá como o narciso", numa manifestação da glória de Javé;[104] que os animais selvagens e os animais domésticos co-existirão em paz, e que até as criaturas mais ferozes e venenosas "não farão mal nem dano algum" em todo o mundo novo de Deus.[105]

Os autores do Novo Testamento não se referem aos detalhes desse imaginário poético. Mas Jesus mesmo falou do "novo nascimento" *(palingenesia)* do mundo quando ele vier;[106] Pedro falou na "restauração" *(apokatastasis)* de todas as coisas;[107] Paulo, aqui, menciona a libertação e, em outro lugar, fala na reconciliação de todas as coisas;[108] e João fala em novo céu e nova terra, onde Deus habitará com seu povo e de onde toda sepa-

ração, tristeza, dor e morte serão eliminadas.[109] Não seria sábio da nossa parte especular , e muito menos dogmatizar, como os relatos bíblicos e os científicos sobre a realidade se correspondem ou se harmonizam, quer no presente, quer no futuro. A promessa geral de renovação e transformação da natureza é clara e inclui a erradicação de todos os elementos nocivos, que serão substituídos por justiça, paz, harmonia, gozo e segurança. Mas cuidado para não forçar a interpretação de detalhes! A glória futura ultrapassa nossa imaginação. O que nós sabemos com certeza é que a criação material de Deus será redimida e glorificada, porque os filhos de Deus serão redimidos e glorificados. Eis como Charles Cranfield expressou essa idéia:

E, se fizermos a pergunta: "Que sentido há em dizer que a criação subumana — o Jungfrau, por exemplo, ou o Matterhorn, ou o planeta Vênus — fica frustrada ao ser impedida de cumprir devidamente o propósito de sua existência?", a resposta será, com certeza, que todo o magnífico teatro do universo, juntamente com seus esplêndidos atributos e todo o coro de vida subumana em suas variadas manifestações, será frustrado em sua verdadeira realização tão logo o homem, ator principal do grande drama da adoração a Deus, deixe de contribuir com a sua parte racional.[1]'"

Terceiro, *toda a natureza criada geme até agora* (22a). Até aqui o apóstolo nos disse que no passado a criação "foi submetida à futilidade" (20) e que no futuro ela "será libertada" (21). Agora ele acrescenta que, entrementes, no presente, mesmo enquanto ela aguarda ansiosamente a revelação final (19), a criação está *gemendo* de dores. Contudo, seus gemidos não são uma coisa sem sentido, nem são sintomas de desespero. Pelo contrário, são como as *dores de parto,* pois garantem a vinda iminente de uma nova ordem. Na literatura apocalíptica judaica os sofrimentos correntes de Israel eram muitas vezes chamados de "os ais do Messias" ou "as dores de parto da era messiânica". Isto é, eles eram vistos como o doloroso prelúdio — ou melhor, o arauto — da chegada vitoriosa do Messias. O próprio Jesus usou essa mesma expressão em seu discurso apocalíptico. Ele mencionou os falsos mestres, as guerras, fomes e terremotos como sendo "as primeiras dores de parto" (BLH) do novo tempo que viria, ou seja, sinais preliminares da sua vinda.[111]

O versículo 22 é na verdade uma combinação entre passado, presente e futuro. Ali se diz não apenas que a criação está gemendo agora, mas também que ela está gemendo "até agora", E, como os seus gemidos são dores de parto, eles indicam a expectativa de uma nova ordem que virá. Embora devamos cuidar para não impor categorias científicas modernas à teologia de Paulo, é bom atentarmos para esta sua combinação entre os sofrimentos presentes *e* a glória futura. Ela está expressa em cada um dos versículos. Quando a criação sujeitou-se à futilidade, foi *na esperança* (20). A escravidão à decadência dará lugar à liberdade da glória (21). Às dores de parto seguirão as alegrias do nascimento (22). Portanto, haverá continuidade e descontinuidade na regeneração do mundo, assim como na ressurreição do corpo. O universo não será destruído, mas sim libertado, transformado e inundado da glória de Deus.

b. Os sofrimentos e a glória dos filhos de Deus (23-27)

Os versículos 22-23 traçam um importante paralelo entre a criação de Deus e os filhos de Deus. No versículo 22, toda a criação está gemendo. O versículo 23 começa dizendo: *E não só isso, mas nós mesmos ... gememos interiormente ...* Até nós, que não estamos mais em Adão mas sim em Cristo; nós, que já não vivemos segundo a carne mas *temos os primeiros frutos do Espírito;* nós, em quem a nova criação de Deus já começou[112] — até nós

continuamos gemendo em nosso íntimo e *esperando ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção de nossos corpos* (23). Esse é o dilema do cristão. Vivendo na tensão entre o que Deus inaugurou (ao dar-nos seu Espírito) e o que ele irá consumar (quando se der nossa adoção e redenção final), nós gememos em desconforto, desejando ardentemente o futuro. O Espírito que habita em nós nos concede gozo[113] e a glória iminente nos dá esperança (por exemplo, 5.2), mas o suspense desse período transitório nos traz sofrimento.

Agora Paulo destaca, através de cinco afirmações, os diferentes aspectos dessa nossa situação de parcialmente salvos.

Primeiro, *nós ... temos os primeiros frutos do Espírito* (23a). *Aparchê,* as primícias, era ao mesmo tempo o início da colheita e a garantia de que no devido tempo viria a colheita completa. Talvez Paulo tivesse em mente o fato de que foi exatamente durante a Festa das Semanas, o festival (que em grego se chamava "Pentecoste") no qual se comemorava a ceifa dos primeiros frutos, que o Espírito foi concedido. Substituindo essa metáfora, tirada do contexto da agricultura, por uma da linguagem comercial, Paulo descreve também a dádiva do Espírito como o *arrabõn* de Deus, "a primeira prestação, depósito, caução, penhor" (BAGD), que garantia o futuro fechamento de um negócio.[114] Embora não tenhamos recebido ainda a nossa adoção ou redenção final, nós já recebemos o Espírito como antegosto e também promessa dessas bênçãos.

Segundo, *nós ... gememos interiormente* (23b). A justaposição da habitação do Espírito com o nosso gemido não deveria surpreender-nos. Afinal, é justamente a presença do Espírito (mesmo sendo apenas os primeiros frutos) que nos lembra constantemente que a nossa salvação ainda não está completa, pois compartilhamos da mesma frustração, escravidão à decadência e sofrimento que a criação. Assim, um dos motivos do nosso gemido é a nossa fragilidade e mortalidade física. Paulo expressa esta idéia em outra das suas cartas: "Enquanto isso, gememos, desejando ser revestidos de nossa habitação celestial [uma provável referência à ressurreição do nosso corpo| ... Pois, enquanto estamos nesta casa [nosso corpo material, frágil e transitório], gememos e nos angustiamos ...".[U5] Mas não é só esse corpo fraco *{soma)* que nos faz gemer; é também a nossa natureza caída *(sarx),* que não nos deixa portar-nos como deveríamos e que nos impediria completamente de fazê-lo, não fosse o Espírito que habita em nós (7.17, 20). Nós almejamos, portanto, que a nossa carne *(sarx)* seja destruída e que nosso corpo *(soma)* seja transformado. Nossos gemidos expressam tanto o sofrimento presente como o anseio futuro. Só que há certos cristãos que riem demais (parece que em sua teologia não há lugar para o sofrimento) e gemem muito pouco...

Terceiro, *nós esperamos ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo* (23c). Assim como a criação sofredora aguarda com ansiedade a revelação dos filhos de Deus (19), nós também, cristãos sofredores, aguardamos ansiosamente a nossa adoção como filhos e mesmo a nossa redenção corporal. É claro que já fomos adotados por Deus (15), e o Espírito nos assegura que somos filhos de Deus (16). Existe, porém, uma relação Pai-filho ainda mais rica e profunda que virá quando nós formos plenamente "revelados" como seus filhos (19) e "conformados à imagem de seu Filho"(29). Ou, repetindo: nós já fomos redimidos,"[6] mas nossos corpos, não. Nosso espírito está vivo (10), mas um dia o Espírito dará vida também aos nossos corpos (11). Mais do que isso, nossos corpos serão transformados por Cristo "para serem semelhantes a seu corpo glorioso".[117]

Em quarto lugar, *nesta esperança fomos salvos* (24a). *Nós fomos salvos (esõthêmen)* é um tempo aoristo. Ele indica que no passado nós fomos definitivamente libertados da culpa e da escravidão aos nossos pecados, bem como do justo juízo de Deus sobre eles.[118] Mesmo assim ainda não fomos inteiramente salvos, pois não estamos livres do derramamento da

ira de Deus no dia do juízo (5.9); além disso, os últimos vestígios do pecado não foram erradicados da nossa personalidade humana. Nossa carne *(sarx)* ainda não foi destruída, nem nosso corpo *(soma)* redimido. Fomos salvos, portanto, *na esperança* de nossa libertação total (24a), já que a criação foi submetida à futilidade *na esperança* de ser libertada desta (20). Essa dupla esperança olha para o futuro e para coisas que, sendo futuras, até agora são invisíveis. Afinal, *esperança que se vê* — e que já foi comprovada pela experiência — *não é esperança. Quem espera por aquilo que está vendo?* (24b). Nós, pelo contrário, *esperamos o que ainda não vemos* (25a).[119]

Quinto, *aguardamo-lo pacientemente* (25b), ou seja, ainda esperamos o cumprimento de nossa esperança. Nós confiamos na promessa que Deus nos deu, de que depois dos primeiros frutos virá a colheita, a escravidão dará lugar à libertação e a decadência à incorrupção, e que as dores de parto trarão o nascimento de um novo mundo. Toda esta seção é um exemplo notável do que significa viver "num intervalo", entre a dificuldade presente e o destino futuro, entre o já e o ainda não, entre os sofrimentos e a glória. A expressão "fomos salvos na esperança" concentra tudo isso. E nessa tensão a postura correta do cristão é a da espera: esperar "ansiosamente" (23, *cf.* 19) com pura expectativa e aguardar "pacientemente" (25), suportando com firmeza *(hypomonê)* as nossas provações. O mesmo verbo ocorre em ambos os versículos *(apekdechomai,* 23 e 25, assim como no 19) e já traz em si mesmo a nota da "ansiedade" (expectativa); já "paciência" ou "perseverança" vai aparecer no versículo 25, como um acréscimo. É uma combinação significativa. Não é o caso de esperar com tanta expectativa que se acaba perdendo a paciência, e nem esperar com tanta paciência que se perde a esperança. São as duas coisas juntas: expectativa e paciência.

Porém é difícil manter este equilíbrio. Certos cristãos dão uma ênfase exagerada à paciência. Daí, quando o entusiasmo se vai, eles caem na letargia, apatia e pessimismo. Esquecem as promessas de Deus e são vencidos pela incredulidade. Já outros não têm paciência de esperar. Deixam-se arrebatar de tal forma pelo entusiasmo que quase chegam a forçar a mão de Deus. Estão determinados a experimentar aqui, agora, até aquilo que ainda não se encontra disponível. Compreensivelmente ansiosos para safar-se da dolorosa presença do sofrimento e dos gemidos, falam na ressurreição como se já fosse um fato consumado e como se o corpo não estivesse mais sujeito à fraqueza, à enfermidade, à dor e à decadência. Tal impaciência, no entanto, é uma forma de presunção. É rebelar-se contra o Deus da história, que de fato age para efetuar a nossa salvação e que com toda certeza irá completar (quando Cristo vier) aquilo que ele começou, mas que nunca permitirá que o forcemos a acelerar o seu ritmo e antecipar os tempos só porque não nos agrada ficar esperando e gemendo. Deus nos dá uma expectativa paciente e uma paciência cheia de expectativa enquanto esperamos pelo cumprimento de suas promessas!

Nessa vida marcada pela expectativa Paulo nos traz agora outro encorajamento. Mais uma vez, tem a ver com o ministério do Espírito Santo. É esse o ministério que ele descreveu até aqui, relacionando-o, primeiro, à lei, que ele nos capacita a satisfazer (2-8); segundo, à nossa natureza caída, que ele subjuga (9-13); terceiro, à nossa adoção na família de Deus, da qual ele nos assegura (14-17); e, quarto, à nossa herança final, da qual ele é a garantia e o antegosto (18-23). Agora, em quinto lugar, de fala na relação do Espírito Santo com as nossas orações (26-27). Aliás, sem o Espírito Santo é impossível haver oração cristã autêntica. É ele quem nos leva a clamar "*Aba,* Pai" (15) quando nós oramos. A oração em si é um exercício essencialmente Trinitário. É o acesso ao Pai através do Filho e pelo Espírito Santo.[120] A inspiração do Espírito é tão essencial a nossas orações quanto a mediação do

Filho. Nós só podemos nos aproximar do Pai por intermédio do seu Filho e somente pelo Espírito.

Da mesma forma, começa Paulo (26), provavelmente querendo dizer que o Espírito Santo nos sustenta tanto quanto a nossa esperança cristã. Em termos gerais, *o Espírito nos ajuda em nossa fraqueza* (26a), ou seja, na ambigüidade e na fragilidade de nossa existência marcada pelo "já e ainda não". Em particular, ele vem em auxílio de nossa fraqueza quando oramos. Nesta esfera o que constitui a nossa enfermidade é a nossa ignorância: *não sabemos como orar* (26b). Mas ele sabe aquilo que nós não sabemos. Por isso, *o próprio Espírito intercede por nós* (26c). Assim "os filhos de Deus têm dois intercessores divinos", escreve John Murray. "Cristo é o seu intercessor nas cortes celestiais ... ", enquanto que "o Espírito Santo é o seu intercessor em seus próprios corações."[121]

Além disso, o autor diz que a intercessão do Espírito Santo se dá *com gemidos inexprimíveis* (26d), ou "com gemidos que as palavras não podem explicar" (BLH). Estritamente falando, estas versões são imaculadas, pois o adjetivo *alalêtos* significa simplesmente "sem palavras" (BAGD). O que Paulo está querendo mostrar aqui não é que os gemidos não podem ser colocados em palavras, mas que de fato não há como expressá-los. Mais do que inexprimíveis, eles não são expressados. No contexto, esses gemidos sem palavras podem seguramente ser relacionados ao mesmo tempo com os gemidos da criação de Deus (22) e os dos filhos de Deus (23), ou, como diz Phillips, um profundo anseio pela redenção final e pela consumação de todas as coisas. E por que nós não sabemos como orar? Talvez por não sabermos ao certo se devemos orar por libertação de nossos sofrimentos ou por forças para suportá-los.[122] E também porque, como não sabemos o que havemos de ser,[123] nem quando ou como isso se dará, não nos sentimos em condições de pedir com precisão. Assim o Espírito intercede por nós, e o faz com gemidos que não se expressam em palavras.

É de fato impressionante que, depois de mencionar os gemidos da criação e os gemidos da igreja, Paulo passe a falar dos gemidos do Espírito. Na verdade, certos comentaristas mostram certa resistência a essa idéia, pois acham que o Espírito nunca geme; assim, segundo eles, o que Paulo está dizendo é que o Espírito nos leva a gemer. No entanto, a linguagem de Paulo é clara. O Espírito intercede por nós *com gemidos inexprimíveis.* Isto é, sua intercessão é acompanhada por gemidos e se expressa através deles. É verdade que a criação de Deus e os filhos de Deus gemem em virtude de seu estado atual de imperfeição, e nada há no Espírito Santo que seja imperfeito. Por isso, é bem possível que o Espírito Santo se identifique com nossos gemidos, com o sofrimento do mundo e da igreja, e que ele compartilhe dos nossos anseios por uma libertação final dessas coisas. Nós e ele emitimos o mesmo gemido.

Esses gemidos dificilmente poderiam tratar-se de *glossolalia,*[124,] uma vez que as "línguas" da glossolalia eram expressas em palavras que algumas pessoas podiam entender e interpretar.[125] Aqui, porém, Paulo se refere a gemidos inarticulados. Embora sem palavras, eles no entanto têm significado. Pois Deus o Pai, *que sonda os corações* — aliás, uma atividade estritamente divina[126] — *conhece a intenção do Espírito, porque o Espírito intercede pelos santos, de acordo com a vontade de Deus {27).*[n]"

Assim, há três pessoas envolvidas em nossa oração. Primeiro, nós mesmos, por sermos fracos, não sabemos como orar. Segundo, o Espírito que habita em nós ajuda-nos intercedendo por nós e através de nós, com gemidos inexprimíveis mas de acordo com a vontade de Deus. Terceiro, Deus o Pai, que sonda os nossos corações e também conhece o Espírito, ouve e responde de conformidade com isso. Destes três atores, porém, é o Espírito que recebe maior ênfase. E a respeito dele que Paulo faz essas declarações.

Primeiro, "o Espírito nos ajuda" (porque, enquanto parcialmente salvos, somos marcados pela fraqueza); segundo, "o Espírito intercede por nós" (em virtude de nossa ignorância quanto à maneira de orar); e, terceiro, "o Espírito intercede de acordo com a vontade de Deus" (e Deus, conseqüentemente, nos escuta e nos responde).

O amor de Deus é inabalável (28-39)

Nos últimos doze versículos de Romanos 8 o apóstolo eleva-se às alturas mais sublimes, como em nenhum outro lugar se vê no Novo Testamento. Após descrever os principais privilégios dos crentes justificados — paz com Deus (5.1-11), união com (!risto (5.12—6.23), libertação da lei (7.1-25) e vida no Espírito (8.1-27) — sua mente, sob a direção do Espírito, move-se com extrema agilidade por todo o plano e o propósito de Deus, desde uma eternidade passada até uma eternidade que ainda há de vir, da presciência e predestinação divinas até o amor divino, do qual nada, absolutamente nada poderá mais nos separar.

Com efeito, no presente nós passamos por sofrimentos e gemidos; em meio a eles, porém, somos sustentados pela esperança da glória. Até aqui ela foi apenas uma "esperança", pois ainda é futura, invisível e irrealizada; mas nem por isso é incerta. Pelo contrário, nossa esperança cristã está solidamente firmada no inabalável amor de Deus. Assim, o peso do clímax de Paulo encontra-se na segurança eterna do povo de Deus, que se alicerça na eterna imutabilidade do propósito de Deus, a qual, por sua vez, deve-se à eterna firmeza do amor de Deus.

Estas tremendas verdades são declaradas três vezes pelo apóstolo, se bem que sob três perspectivas diferentes. Ele começa com cinco convicções inabaláveis (28) no que se refere a Deus fazer todas as coisas funcionarem juntamente para o bem do seu povo. Continua com cinco afirmações incontestáveis (29-30) concernentes aos sucessivos estágios do propósito salvador de Deus de eternidade a eternidade. E conclui com cinco perguntas sem resposta (31-39), nas quais ele desafia qualquer um a contradizer as convicções e a afirmação que ele acaba de expressar.

a. Cinco convicções inabaláveis (28)

Romanos 8.28 é seguramente um dos textos mais conhecidos da Bíblia. Tem sido alvo de atenção por parte de crentes de todas as idades e lugares. Já o compararam a um travesseiro sobre o qual descansar a nossa cabeça fatigada.

Note-se que ele começa com a afirmação *sabemos.* Tal como o versículo 22. Eis aqui, pois, duas assertivas do conhecimento cristão, uma acerca da criação sofredora e outra sobre o cuidado providencial de Deus. Mas há muitas coisas que nós *não* sabemos. Por exemplo, "não sabemos como orar" (26). De fato, vivemos numa constante tensão entre aquilo que sabemos e o que não sabemos. Afirmar que sabemos aquilo que não sabemos é tão tolo quanto confessar não saber aquilo que sabemos. Naquelas áreas onde Deus ainda não revelou claramente o que ele pensa, nossa atitude correta deveria ser a do agnosticismo cristão.[128] Mas no versículo 28 Paulo enumera cinco verdades acerca da providência de Deus que *nós sabemos.*

A primeira coisa que nós *sabemos* é que Deus *age* em nossas vidas. A conhecida versão de Almeida, que diz que "todas as coisas cooperam para o bem", certamente não é a mais indicada, pois nem todas as coisas cooperam automaticamente dentro dos padrões daquilo que se considera "bom". Essa afirmação, tal como está, só seria aceitável no caso de ser a "orientação soberana de Deus que se pressupõe ser a força que envolve e dirige todos os eventos da vida".[129] E é evidente que algum copista primitivo sentiu a necessidade de

explicitar isso quando acrescentou "Deus" como sujeito do verbo. Mas o manuscrito que dá suporte a esta leitura, embora seja "tanto antigo como digno de menção",[130] não basta para garantir a sua aceitação. Além disso, tal adição é desnecessária, pois a ordem das palavras permite a seguinte tradução: "Nós sabemos que para aqueles que amam a Deus ele está agindo ... ". Ele age incessantemente, energicamente e *propositadamente em favor dos seus.*

Segundo, Deus *agepara o bem* do seu povo. Já que Deus é em si mesmo inteiramente bom, suas obras são todas expressão de sua bondade e visam antecipar o bem de seu povo. Além disso, o "bem" a que se destina tudo que ele faz por nós é o nosso supremo bem-estar, isto é, a nossa salvação final. Os versículos 29-30 deixam isso bem claro.

Terceiro, Deus age para o nosso bem *em todas as coisas.* A tradução da NVI entende *panta* ("todas as coisas") não como o objeto do verbo (neste caso seria: "Deus executa todas as coisas para o bem") mas como um acusativo respectivo ("em todas as coisas Deus age para o bem). De qualquer maneira, "todas as coisas" deve incluir os sofrimentos citados no versículo 17 e os gemidos do versículo 23. "Assim, tudo que há de negativo nesta vida passa a ter um propósito positivo na execução do plano eterno de Deus."[1]" Nada escapa aos limites do seu governo e de seu domínio.

Quarto, Deus age em todas as coisas para o bem *daqueles que o amam.* Esta é uma restrição necessária. Paulo não expressa um otimismo generalizado e superficial, dizendo que no final tudo vai acabar dando certo para todo mundo. Nada disso; se o "bem" visado por Deus é a nossa salvação plena, então os beneficiários desse bem são os seus filhos, o seu povo, aqui descritos como "aqueles que o amam". Esta é uma frase incomum em Paulo, pois quando ele se refere a amar, em Romanos, é muito mais no sentido do amor de Deus por nós (por exemplo: 5.5, 8; 8.35, 37, 39). No entanto, há outros trechos em que ele faz alusão ao nosso amor a Deus,[132] e este é um conceito bíblico comum, já que o primeiro grande mandamento é que amemos a Deus com todo o nosso ser.[133]

Quinto, aqueles que amam a Deus são descritos também como aqueles *que foram chamados de acordo com seu propósito.* Pois "o amor que eles sentem por Deus é um sinal e um indício de que ele os amou primeiro",[134] e que encontrou expressão em seu propósito eterno e em seu chamado histórico. Assim, Deus tem um propósito salvífico e age de acordo com esse propósito. A vida não é essa confusão desenfreada que às vezes parece.

São estas as cinco verdades acerca de Deus que, segundo Paulo, nós *sabemos.* Nós nem sempre compreendemos — e muito menos aceitamos — o que Deus faz. Tampouco nos é dito que ele , age para nossa comodidade. Mas nós sabemos que em todas as coisas ele age para o nosso bem supremo. E uma das razões pelas quais nós o sabemos é que temos muitos exemplos disso nas Escrituras. Por exemplo, era esta a convicção de José com respeito à crueldade de seus irmãos quando o venderam para ser levado ao Egito: "Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida."[135] Da mesma forma, Jeremias escreveu em nome de Deus uma carta para os judeus no exílio babilônico após a catastrófica destruição de Jerusalém: "Eu é que sei que pensamentos tenho a vosso respeito, diz o Senhor; pensamentos de paz, e não de mal, para vos dar o fim que desejais."[136] Essa mesma confluência da maldade humana com o plano divino teve a sua demonstração mais conspícua na cruz, o que Pedro atribuiu tanto à maldade dos homens como "determinado desígnio e presciência de Deus".[137]

Cinco afirmações incontestáveis (29-30)

Nestes dois versículos Paulo esclarece o que quis dizer no versículo 28 ao referir-se ao "propósito" de Deus, segundo o qual ele nos chamou e age para que tudo contribua

para o nosso bem. Ele analisa o "bem" segundo os parâmetros de Deus, bem como o seu propósito de salvação, através de cinco estágios, desde que a idéia surgiu em sua mente até a consumação do seu plano na glória vindoura. Segundo o apóstolo, esses estágios são: presciência, predestinação, chamado, justificação e glorificação.

Primeiro há uma referência a *aqueles que Deus de antemão conheceu*. Essa alusão a "conhecer de antemão", isto é, saber de alguma coisa antes que ela aconteça, tem levado muitos comentaristas, tanto antigos como contemporâneos, a concluir que Deus prevê quem irá crer e que essa presciência seria a base para a predestinação. Mas isso não pode estar certo, pelo menos por duas razões. A primeira é que neste sentido Deus conhece todo mundo e todas as coisas de antemão, ao passo que Paulo está se referindo a um grupo específico. Segundo, se Deus predestina as pessoas porque elas haverão de crer, então a salvação depende de seus próprios méritos e não da misericórdia divina; Paulo, no entanto, coloca toda a sua ênfase na livre iniciativa da graça de Deus.

Assim, outros comentaristas nos fazem lembrar que no hebraico o verbo "conhecer" expressa muito mais do que mera cognição intelectual; ele denota um relacionamento pessoal de cuidado e afeição. Portanto, se Deus "conhece" as pessoas, ele sabe o que passa com elas;[138] e quando se diz que ele "conhecia" os filhos de Israel no deserto, isto significa que ele cuidava e se preocupava com eles.[139] Na verdade Israel foi o único povo dentre todas as famílias da terra a quem Javé "conheceu", ou seja, amou, escolheu e estabeleceu com ele uma aliança.[140] O significado de "presciência" no Novo Testamento é similar. "Deus não rejeitou o seu povo [Israel], o qual de antemão conheceu", isto é, a quem ele amou e escolheu (11.2).[141] A luz deste uso bíblico John Murray escreve: "'Conhecer' ... E usado em um sentido praticamente sinônimo de 'amar' ... Portanto, 'aqueles que ele conheceu de antemão' ... é virtualmente equivalente a 'aqueles que ele amou de antemão'."[142] Presciência é "amor peculiar e soberano".[143] Isto se encaixa com a grande declaração de Moisés: "Não vos teve o Senhor afeição, nem vos escolheu, porque fósseis mais numerosos do que qualquer povo ... mas porque o Senhor vos amava ..."[144] A única fonte de eleição e predestinação divina é o amor divino.

Segundo, *aqueles que [*Deus] *de antemão conheceu,* ou que amou de antemão, *também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos* (29). O verbo *predestinou* é uma tradução *de proorizõ,* que significa "decidiu de antemão" (BAGD), como se vê em Atos 4.28 ("Fizeram o que o teu poder e tua vontade haviam decidido de antemão que acontecesse"). É, pois, evidente que o processo de tornar-se um cristão implica uma decisão; antes de ser nossa, porém, tem de ser uma decisão de Deus. Com isso não estamos negando o fato de que nós "nos decidimos por Cristo", e isso livremente; o que estamos afirmando é que, se o fizemos, é só porque, antes disso, ele já havia "decidido por nós". Esta ênfase na decisão ou escolha soberana e graciosa de Deus é reforçada pelo vocabulário com o qual ela está associada. Por um lado, ela é atribuída ao "prazer" de Deus, a sua "vontade", "plano" e "propósito",[145] e por outro lado, já existia "antes . da criação do mundo"[146] ou "antes do princípio das eras".[147] C. J. Vaughan resume esta questão nas seguintes palavras:

Cada um que se salva no final só pode atribuir sua salvação, do primeiro ao último passo, ao favor e à ação de Deus. O mérito humano tem de ser excluído: e isto só pode acontecer voltando às origens do que foi feito e que se encontra muito além da obediência que evidencia a salvação, ou mesmo da fé a que ela é atribuída; ou seja, um ato de espontâneo favor da parte daquele Deus que antevê e pré-ordena desde a eternidade todas as suas obras.[148]

Este ensino não pode ser minimizado. Nem a Escritura nem a experiência nos autoriza fazê-lo. Se apelarmos para a Escritura, veremos que no decorrer de todo o Antigo Testamento se reconhece ser Israel "a única nação na terra" a quem Deus decidiu "resgatar para ser seu povo", escolhido para ser sua "propriedade peculiar";[149] e em todo o Novo Testamento se admite que os seres humanos são por natureza cegos, surdos e mortos, de forma que sua conversão é impossível, a menos que Deus lhes dê vista, audição e vida.

Nossa própria experiência confirma isso. O Dr. J. I. Packer, em sua excelente obra *O Evangelismo e a Soberania de Deus,* [16º] aponta que, mesmo que neguem isso, a verdade é que os cristãos crêem na soberania de Deus na salvação. "Dois fatos demonstram isso", ele escreve. "Em primeiro lugar, o crente agradece a Deus pela sua conversão. Ora, por que o crente age assim? Porque sabe em seu coração que Deus foi inteiramente responsável por ela. O crente não se salvou a si mesmo; Deus o salvou. (...) Há um segundo modo pelo qual o crente reconhece que Deus é soberano na salvação. O crente ora pela conversão de outros ... roga a Deus para que opere neles tudo quanto for necessário para a salvação deles." Assim os nossos agradecimentos e a nossa intercessão provam que nós cremos na soberania divina. "Quando estamos de pé podemos apresentar argumentos sobre a questão; mas, postados de joelhos, todos concordamos implicitamente."

Mesmo assim há mistérios que permanecem. E, como criaturas caídas e finitas que somos, não nos cabe o direito de exigir explicações ao nosso Criador, que é perfeito e infinito. Não obstante, ele lançou luz sobre o nosso problema de tal maneira a contradizer as principais objeções que são levantadas e a mostrar que a predestinação gera conseqüências bem diferentes do que se costuma supor. Vejamos cinco exemplos.

1. Dizem que a predestinação gera arrogância, uma vez que (alega-se) os eleitos de Deus se gloriam de sua condição privilegiada. Mas o que acontece é justamente o contrário: a predestinação exclui a arrogância, pois afinal, não dá para entender como Deus pôde se compadecer de pecadores indignos como eles! Humilhados diante da cruz, eles só querem gastar o resto de suas vidas "para o louvor da sua gloriosa graça"[152] e passar a eternidade adorando o Cordeiro que foi morto.[153]

Dizem que a predestinação produz incerteza e que cria nas pessoas uma ansiedade neurótica quanto a serem ou não predestinadas e salvas. Mas não é bem assim. Quando se trata de incrédulos, eles nem se preocupam com a sua salvação — até que, e a não ser que, o Espírito Santo os convença do pecado, como um prelúdio para a sua conversão. Mas, se são crentes, mesmo que estejam passando por um período de dúvida, eles sabem que no final a sua única certeza consiste na eterna vontade predestinadora de Deus. Não há nada que proporcione mais segurança e conforto do que isso. Como escreveu Lutero ao comentar o versículo 28, a predestinação "é uma coisa maravilhosamente doce para quem tem o Espírito".[154]

Dizem que a predestinação leva à apatia. Afinal, se a salvação depende inteiramente de Deus e não de nós, argumentam, então toda responsabilidade humana diante de Deus perde a razão de ser. Uma vez mais, isso não é verdade. A Escritura, ao enfatizar a soberania de Deus, deixa muito claro que isso não diminui em nada a nossa responsabilidade. Pelo contrário, as duas estão lado a lado em uma antinomia, que é uma aparente contradição entre duas verdades. Diferentemente de um paradoxo, uma antinomia "não é deliberadamente produzida; ela nos é imposta pelos próprios fatos ... Nós não a inventamos e não conseguimos explicá-la. Não há como nos livrar dela, a não ser que falsifiquemos os próprios fatos que nos levaram a ela".[155] Um bom exemplo se encontra no ensino de Jesus quando declarou que "ninguém pode vir a mim, se o Pai ... não o atrair"[156] e que "vocês não querem vir a mim para terem vida".[157] Por que as pessoas

não vão a Jesus? Será porque não podem? Ou é porque não querem? A única resposta compatível com o próprio ensino de Jesus é: "Pelas duas razões, embora não consigamos conciliá-las."

Dizem que a predestinação produz complacência e gera antinomianos. Afinal, se Deus nos predestinou para a salvação eterna, por que não podemos viver como nos agrada, sem restrições morais, e desafiar a lei divina? Paulo já respondeu esta questão no capítulo 6. Aqueles que Deus escolheu e chamou, ele os uniu com Cristo em sua morte e ressurreição. E agora, mortos para o pecado, eles renasceram para viver para Deus. Paulo escreve também em outro lugar que "Deus nos escolheu nele antes da criação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis em sua presença".[158] Ou melhor, ele nos predestinou *para sermos conformes à imagem de seu Filho* (29).

Dizem que a predestinação deixa as pessoas bitoladas, pois os eleitos de Deus passam a viver voltados apenas para si mesmos. Mas o que acontece é o contrário. Deus chamou um único homem, Abraão, e sua família apenas, não para que somente eles fossem abençoados, mas para que através deles todas as famílias da terra pudessem ser abençoadas.[159] Semelhantemente, a razão pela qual Deus escolheu seu Servo, a figura simbólica de Isaías que vemos cumprida parcialmente em Israel, mas especialmente em Cristo e em seu povo, não foi apenas para glorificar Israel, mas para trazer luz e justiça às nações.[160] Na verdade estas promessas serviram de grande estímulo para Paulo (como deveriam ser também para nós) quando ele, num ato de grande ousadia, decidiu ampliar sua visão evangelística para alcançar os gentios.[161] Assim, Deus fez. de nós seu "povo exclusivo", não para nos tornarmos seus favoritos, mas para que fôssemos suas testemunhas, "para anunciar as grandezas daquele que os chamou das trevas para a sua maravilhosa luz".[162]

Portanto, a doutrina da predestinação divina promove humildade, não arrogância; segurança e não apreensão; responsabilidade e não apatia; santidade e não complacência; e missão, não privilégio. Isso não significa que não existam problemas, mas é uma indicação de que estes são mais intelectuais do que pastorais.

E o ponto que Paulo quer enfatizar no versículo 29 é, com toda certeza, pastoral. Tem a ver com dois propósitos práticos da predestinação de Deus. O primeiro é que nós devemos *ser conformes* [viver de conformidade com] *à imagem de seu Filho.* Ou, dito da forma mais simples possível, o eterno propósito de Deus para seu povo é que nos tornemos como Jesus. O processo de transformação começa aqui e agora, em nosso caráter e conduta, por meio da obra do Espírito Santo,[163] mas só será completado e aperfeiçoado quando Cristo vier e nós o virmos,[164] e quando nossos corpos se tornarem como o corpo de sua glória.[165] O segundo propósito da predestinação de Deus é que, como resultado de nos tornarmos *conformes à imagem de Cristo,* ele passe a ser *o primogênito entre muitos irmãos,* desfrutando da comunhão da família como também da prerrogativa de ser o primogênito.[166]

Vamos agora à terceira afirmação de Paulo: *E aos que predestinou, também chamou* (30a). O chamado de Deus é a aplicação histórica da sua predestinação eterna. Seu chamado chega às pessoas por meio do evangelho;[167] quando esse evangelho é anunciado a elas com poder e elas lhe respondem com a obediência da fé, aí é que se sabe que Deus as escolheu.[168] Assim a evangelização (o anúncio do evangelho), longe de se tornar supérflua em virtude da predestinação de Deus, é indispensável, pois é exatamente ela o meio proporcionado por Deus para que o seu chamado chegue às pessoas e desperte a sua fé. Fica, pois, evidente que aqui, quando Paulo fala do "chamado de Deus", não se trata daqueles apelos generalizados do evangelho, mas sim da convocação divina que levanta

os espiritualmente mortos e lhes dá vida. Geralmente se chama isso de chamado "efetivo" de Deus. Aqueles a quem Deus dirige esse chamado (30) são os mesmos que "foram chamados de acordo com o seu propósito" (28).

Em quarto lugar, *aos que chamou, também justificou* (30b). O chamado efetivo de Deus capacita aqueles que o ouvem a crer; e aqueles que crêem são justificados pela fé. Como a justificação pela fé é um assunto dominante nos capítulos anteriores desta carta de Paulo, não há necessidade de se repetir o que já foi dito, a não ser talvez enfatizar que a justificação é muito mais do que simples perdão ou absolvição, ou mesmo aceitação; é uma declaração de que nós, pecadores, agora somos justos aos olhos de Deus, pois ele nos conferiu o status de justos, que na verdade trata-se da justiça do próprio Cristo. É "em Cristo", em virtude da nossa união com ele, que nós fomos justificados.[169] Ele se fez pecado com o nosso pecado, para que nós pudéssemos nos tornar justos com a sua justiça.[170]

Quinto, aos *que justificou, também glorificou* (30c). Já por diversas vezes Paulo usou o substantivo "glória". Trata-se essencialmente da glória de Deus, a manifestação do seu esplendor, a glória da qual todos os pecadores estão destituídos (3.23) mas que se regozijam na esperança de recobrar (5.2). Paulo promete também que se participarmos dos sofrimentos de Cristo iremos participar também da sua glória (8.17), e que a própria criação irá um dia experimentar a liberdade da glória dos filhos de Deus (8.21). Agora ele usa o verbo: *aos que justificou, também glorificou*. Nosso destino é receber corpos novos em um mundo novo, e ambos serão transfigurados com a glória de Deus.

Muitos estudiosos percebem que o processo da santificação, que ocorre entre a justificação e a glorificacão, foi omitido no versículo 30. No entanto, ele está implícito ali, tanto na alusão a sermos conformados à imagem de Cristo, como na preliminar necessária para nossa glorificacão. Pois "santificação é glória iniciada; glória é santificação consumada".[171] Além disso, tão certo é esse estágio final que, embora ainda se encontre no futuro, Paulo o coloca no mesmo tempo aoristo, como se fosse um fato passado, tal como tem usado para os outros quatro estágios que *já são* passado. É o assim chamado "passado profético". James Denney escreve que "o tempo da última palavra é impressionante. É a mais ousada antecipação de fé que o próprio Novo Testamento contém."[172]

Vimos aqui, portanto, as cinco afirmações incontestáveis apresentadas por Paulo. Deus é retratado como alguém que se move irresistivelmente de um estágio ao outro; de uma presciência e predestinação eternas, através de um chamado e uma justificação históricos, para a glorificacão final de seu povo em uma eternidade futura. Faz-nos lembrar uma cadeia composta de cinco elos inquebráveis.

c. *Cinco perguntas sem resposta (31-39)*

Paulo introduz os últimos nove versículos deste capítulo com uma fórmula conclusiva que já utilizou três vezes (6.1, 15; 7.7): *Que diremos, pois, diante destas coisas?* (31a) Ou seja, à luz das cinco convicções (28) e das cinco afirmações (29-30) mencionadas, "o que podemos dizer" (BLH)? O apóstolo responde a sua própria pergunta com outras cinco questões, para as quais não há resposta. Ele as lança no espaço, por assim dizer, num espírito de extrema ousadia, desafiando qualquer um e todo mundo, no céu, na terra e no inferno, a respondê-las e a negar a verdade que elas contêm. Mas ninguém consegue dar-lhe uma resposta: não há pessoa alguma e absolutamente nada que possa prejudicar aqueles que Deus conheceu de antemão, predestinou, chamou, justificou e glorificou!

Se quisermos entender a significância dessas questões, é essencial que compreendamos por que cada uma delas permanece cm resposta. Isto se deve a uma verdade que integra cada uma das perguntas — na primeira, introduzida por um enfático 10, e nas

seguintes, embutida na própria pergunta. É essa verdade, seja ela explícita ou implícita, que deixa a pergunta com resposta.

Primeira pergunta: Se Deus é por nós, quem será contra nós?

Se Paulo tivesse perguntado simplesmente: "Quem será contra nos?", teria recebido uma enxurrada de respostas. Afinal, nós lemos todo um exército de inimigos temíveis voltados contra nos. O que dizer, por exemplo, da lista de dificuldades que ele relaciona no versículo 35 — não está tudo contra nós? O mundo incrédulo nos odeia e vive nos perseguindo.[173] O pecado que habita em nós é um poderoso adversário. A morte continua sendo um inimigo — derrotado, é verdade, mas ainda não destruído. I 'ara não mencionar "aquele que tem o poder da morte, isto é, o diabo",[174] junto com os principados e potestades das trevas, ou *anjos e demônios,* que são mencionados no versículo 38.[175] Na verdade, o mundo, a carne e o diabo estão mancomunados contra nós e, por nós mesmos, não temos condições de enfrentá-los. "As vezes, quando a calamidade nos assalta, o universo inteiro parece estar contra nós."[176]

Paulo, no entanto, não iria fazer uma pergunta tão ingênua. A essência de sua indagação está contida neste "se": "Se for melhor, "já que" *Deus é por nós, quem será contra nós?*" Paulo não está dizendo que todo mundo pode afirmar isso: "Deus é por nós". Com efeito, talvez as palavras mais terríveis que o ouvido humano poderia jamais ouvir sejam aquelas que Deus emitiu muitas vezes no Antigo Testamento: "Eu estou contra ti!". Elas ocorrem com muita freqüência nos oráculos proféticos contra as nações — por exemplo, contra a Assíria, Babilônia, Egito, Tiro e Sidom e Edom.[177] E, o que é pior ainda, foram algumas vezes pronunciadas contra a própria nação de Israel em sua desobediência e idolatria,[178] e especialmente contra os seus falsos pastores e profetas.[179]

Mas não é este o caso de Romanos 8.31. Pelo contrário, a situação que Paulo considera aqui é aquela em que "Deus é por nós", uma vez que ele nos conheceu de antemão, nos predestinou, chamou, justificou e glorificou. Sendo assim, quem pode ser contra nós? Para essa questão não existe resposta. Mesmo que todos os poderes do inferno se ajuntem contra nós, eles nunca prevalecerão, pois Deus está do nosso lado.

Segunda pergunta: Aquele que não poupou a seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós, como não nos dará, juntamente com ele, gratuitamente todas as coisas? (32) Mais uma vez, vamos supor que o apóstolo tivesse perguntado simplesmente: "Deus não nos dará graciosamente todas as coisas?" Neste caso, nós bem poderíamos retrucar com uma resposta equivocada. Afinal, há muitas coisas de que precisamos, algumas delas difíceis e custosas. Então, como podemos ter certeza de que Deus suprirá todas as nossas necessidades?

Mas a forma como Paulo elabora a sua pergunta não deixa margem para estas dúvidas: ele aponta para a cruz. O Deus em questão (acerca de quem se está indagando se ele nos dará ou não todas as coisas) é o Deus que já nos deu o seu próprio Filho. Por um lado, negativamente, ele *não poupou a seu próprio Filho,* uma declaração que não deixa de ecoar as palavras ditas por Deus a Abraão: "... não me negaste [na Septuaginta, "poupaste", como em 8.32] o teu único filho".[180] Por outro lado, e agora positivamente, Deus *o entregou por todos nós.* O mesmo verbo é usado nos evangelhos com referência a Judas, aos sacerdotes e a Pilatos, quando se diz que estes "entregaram" Jesus à morte. Octavius Winslow tinha toda razão ao escrever: "Quem entregou Jesus para morrer? Não foi Judas, por dinheiro; nem Pilatos, por medo; nem os judeus, por inveja; — mas foi o Pai, por amor!"[181]

Aqui em 8.32, tal como antes em 5.8-10, o argumento de Paulo vai do maior para o menor, isto é, uma vez que Deus já nos deu a mais sublime e a mais valiosa de todas as dádivas, seu próprio Filho, "será que não nos dará também de graça todas as coisas" (BLH)? Ao dar o seu Filho, ele deu tudo. A cruz é a garantia da contínua e infalível generosidade de Deus.

Terceira pergunta: Quem fará alguma acusação contra os escolhidos de Deus? É Deus quem os justifica (33). lista questão, assim como a próxima (sobre quem nos acusará e quem nos condenará) nos faz transportar-nos, pela imaginação, a um tribunal. O argumento de Paulo é que nenhuma acusação pode ser levada a termo, uma vez que Deus, nosso juiz, já nos declarou justos; e que nunca poderemos ser condenados, já que Jesus Cristo, nosso advogado, *morreu* pelos nossos pecados, *ressuscitou, está à direita de Deus* e *também intercede por nós.*

Portanto, quem nos acusará? Outra vez, se essa questão fosse permanecer por si só, muitas vozes se ergueriam em acusação. Nossa consciência nos acusa. O diabo nunca cessa de impor acusações contra nós, pois seu título, *diabolos,* significa "difamador" ou "caluniador", e ele é chamado "o acusador de nossos irmãos".[182] Além disso, nós decerto temos inimigos humanos que teriam todo prazer em apontar-nos um dedo acusador. Nenhuma de suas acusações, porém, tem condições de subsistir. E por que não? Porque Deus nos escolheu (nós somos os "eleitos de Deus", ARA) e porque ele nos justificou. Portanto, todas as acusações caem por terra. Elas passam por nós como flechas que se desviam do escudo. O apóstolo certamente está fazendo eco às palavras do Servo de Isaías 50.8-9:

Certo está o que me justifica; quem contenderá comigo? Apresentemo-nos juntamente; quem é o meu adversário? Chegue-se para mim. Eis que o Senhor me ajuda; quem há que me condene?

Quarta pergunta: Quem os condenará? Foi Cristo Jesus que morreu; e mais, que ressuscitou e está à direita de Deus, e também intercede por nós (34).

Quanto à questão introdutória, não há dúvida alguma de que há muita gente que gostaria de nos condenar. Às vezes o nosso próprio "coração" nos condena;[183] ele certamente tenta fazê-lo. Para não falar dos nossos críticos, nossos detratores, nossos inimigos e, por que não dizer, todos os demônios do inferno.

Mas todas estas condenações são fadadas ao fracasso. E por quê? Por causa de Cristo Jesus. Não há consenso entre os comentaristas quanto a se as orações seguintes são perguntas ("Quem condenará? Cristo Jesus, aquele que morreu, ou melhor, que ressuscitou, aquele que está à direita de Deus e que intercede por nós?", BJ; "Quem nos condenará, então? Cristo?", NTV), ou assertivas ("Foi Cristo Jesus que morreu", NVI; "Foi Cristo que morreu", BLH; "É Cristo Jesus quem morreu", ARA) ou negativas ("Quem nos condenará, então? Cristo? *Não!,* NTV). Mas em todos estes casos o sentido é sempre o mesmo, a saber, que Cristo nos resgata da condenação, especialmente em virtude de sua morte, ressurreição, exaltação e intercessão.

Primeiro, *Cristo Jesus ... morreu* — ele morreu justamente por aqueles pecados que com toda certeza nos levariam à condenação, e condenação merecida, não tivesse ele morrido em nosso lugar. Mas Deus, ao invés disso, "condenou o pecado" (o nosso pecado) na humanidade de Jesus (8.3), e assim "Cristo nos redimiu da maldição Lou condenação] da lei quando se tornou maldição em nosso lugar".[184] *E mais,* acrescenta o apóstolo; a obra salvadora de Cristo não parou aí; depois da morte, ele *ressuscitou.* E não apenas se levantou da morte (se bem que isto seja dito no Novo Testamento), mas foi ressuscitado

pelo Pai, que, ao fazê-lo, manifestou sua aceitação do sacrifício de seu Filho como a única base satisfatória para a nossa justificação (4.25).[185] E agora (em terceiro lugar) o Cristo crucificado e ressurreto *está à direita de Deus,* descansando, após concluir o seu trabalho,[186] ocupando o lugar de honra suprema,[187] exercendo a sua autoridade de salvar[188] e aguardando o seu triunfo final.[189] Em quarto lugar, ele *também intercede por nós,* pois é o nosso advogado celestial[190] e o nosso sumo sacerdote.[191] O próprio fato de ele encontrar-se à direita do pai é uma prova de que completou a sua obra expiatória; e sua intercessão significa que ele "continua ... a garantir para o seu povo os benefícios trazidos pela sua morte".[192] Tendo como Salvador esse Cristo (que morreu, ressuscitou, foi exaltado e intercede por nós), nós sabemos que "agora já não há condenação" para aqueles que se uniram com ele (8.1). Portanto, podemos, com toda confiança, desafiar o universo inteiro, com todos os seus habitantes, sejam humanos ou demoníacos: *Quem nos condenará?* Nunca haverá uma resposta.

Quinta pergunta: Quem nos separará do amor de Cristo"? (35a) "Aqui nós estamos escalando uma enorme escadaria",[193] e esta última questão é o degrau mais alto. Ao atingi-lo, o próprio Paulo faz agora aquilo que nós vínhamos tentando fazer com relação a suas outras perguntas. Primeiro ele indaga o que irá separar-nos do amor de Cristo e depois olha em volta, em busca de uma resposta. A seguir apresenta uma lista, uma espécie de amostragem, de adversidades e adversários que poderiam ser considerados como algo capaz de interpor-se entre nós e o amor de Cristo. Ele menciona sete possibilidades (35b): começa *com tributação, angústia e perseguição,* que juntos parecem denotar as pressões e aflições resultantes de um mundo ímpio e hostil. Depois cita fome, *ou nudez,* ou seja, a falta de comida ou vestimenta adequada. Já que Jesus, no Sermão do Monte, prometeu estas coisas aos filhos do Pai celeste,[194] não poderíamos concluir que a ausência delas significa que ele na verdade não se importa conosco?

Paulo conclui sua lista *com perigo, ou espada,* provavelmente uma referência ao risco de vida, por um lado, e à experiência da morte, por outro, seja "espada" "o golpe final da espada do bandido ou do soldado inimigo ou do executor".[195] A disposição para o martírio é certamente o teste definitivo da fé e da fidelidade cristã. Para reforçar isso, o apóstolo cita um salmo que descreve a perseguição de Israel pelas nações. O sofrimento deles não era em virtude de haverem esquecido Javé ou se voltado para um deus estranho. Pelo contrário, estavam sofrendo por amor a Javé, justamente por terem sido fiéis a ele:

Mas, por amor de ti, somos entregues à morte continuamente, somos considerados como ovelhas para o matadouro.

Mas então, o que dizer destas sete aflições, para não falar de tantas outras? Afinal, a lista poderia ser muitíssimo mais comprida! É claro que são sofrimentos reais — desagradáveis, aviltantes, dolorosos, difíceis de suportar e um desafio à fé. E Paulo sabia do que estava falando, pois ele mesmo havia experimentado todos eles, e piores ainda.[197] É provável que os cristãos romanos também estivessem vivendo provações similares. Com efeito, alguns deles haveriam de passar por isso poucos anos depois, ao serem queimados como tochas vivas para o sádico entretenimento do imperador Nero. Aqueles que, dentre nós, nunca tiveram de experimentar sofrimentos físicos por causa de Cristo talvez devessem ler os versículos 35-39 deste capítulo de Romanos junto com os versículos 35-39 de Hebreus 11; ali se encontra uma lista de pessoas anônimas que foram torturadas, ridicularizadas, açoitadas, acorrentadas, apedrejadas e até serradas ao meio por causa de sua fé. Diante de tal heroísmo, nenhuma demonstração de volubilidade ou complacência é capaz de subsistir.

Mas será que o sofrimento, a miséria e a perda podem separar de Cristo o seu povo? *Não!* Pelo contrário, longe de afastar-nos dele, *em todas estas coisas* (mesmo enquanto as estamos suportando) Paulo ousa afirmar que *somos mais que vencedores (hypernikōmen).* Pois nós não apenas as suportamos com firmeza e coragem como também triunfamos sobre elas, e assim "estamos ganhando uma vitória gloriosíssima" *(BAGD)por meio daquele que nos amou* (37). Esta segunda referência ao amor de Cristo é muito importante, e o tempo aoristo demonstra que é uma alusão à cruz. Pelo que parece, Paulo está dizendo que, já que Cristo provou seu amor por nós com os *seus* sofrimentos, também os *nossos* sofrimentos não podem de maneira alguma separar-nos do seu amor. No contexto, que iniciou com uma referência ao fato de nós participarmos dos sofrimentos de Cristo (17), eles "deveriam ser uma prova da nossa união com o Crucificado, não um motivo para duvidarmos de seu amor".[198]

Chegamos ao clímax do argumento de Paulo. Ele começou com *sabemos* (28); agora termina com um tom mais pessoal, ao dizer que *estou convencido.* O uso deliberado que ele faz da expressão *verhalpepeismai,* que significa "fui convencido e permaneço convencido", denota a sua convicção firme, consciente e irremovível. Antes ele perguntou se haveria alguma coisa capaz de separar-nos do amor de Cristo (35-36); agora ressalta que nada nem ninguém jamais o fará (37-39). Então seleciona dez itens que, segundo alguns, teriam o poder suficiente para estabelecer uma barreira entre nós e Cristo; ele os menciona de dois a dois, deixando apenas os dois últimos isolados um do outro. A expressão *nem morte nem vida é,* presumivelmente, uma alusão à crise da morte e às calamidades da vida. Já *nem anjos nem demônios* é mais discutível. *Demônios* é uma tradução *de archai,* que em outras passagens é uma referência clara às "forças espirituais do mal".[199] Era de se esperar, portanto, que o oposto, *anjos,* fosse uma referência ao bem. Mas como é possível imaginar que anjos não caídos ameacem o povo de Deus? Conseqüentemente, é provável que esta parelha seja mais indefinida, significando simplesmente uma inclusão de todos os agentes cósmicos e sobre-humanos, sejam bons ou maus. Já que Cristo triunfou sobre todos eles[200] e, por isso, estão "sujeitos a ele",[201] é certo que eles não podem nos fazer mal algum.

Os dois próximos pares, expressos em linguagem moderna, têm a ver com "tempo" *(nem o presente nem o futuro)* e "espaço" *(nem altura nem profundidade),* se bem que entre estas duas parelhas haja uma referência a *quaisquer poderes;* quem sabe "as forças do universo". Algumas destas palavras, no entanto, eram termos técnicos usados para denominar "as forças astrológicas por meio das quais (conforme acreditavam muitos do mundo helênico) o destino da humanidade era controlado".[202] Por outro lado, pode ser que a linguagem de Paulo fosse mais retórica do que técnica, pois ele afirma, à semelhança do Salmo 139.8, que "nem a altura mais sublime, nem a profundidade mais profunda",[203] nem os céus, nem a terra, nem o inferno, nada pode separar-nos do amor de Cristo. Concluindo, ele diz que *nem qualquer outra coisa na criação,* como se quisesse certificar-se de que a sua lista é suficientemente abrangente e que nada foi deixado de fora. Tudo o que existe na criação está sob o controle de Deus Criador e do Senhor Jesus Cristo. É por isso que nada *será capaz de nos separar do amor de Deus que está em Cristo Jesus nosso Senhor* (39b).

As cinco indagações de Paulo não são arbitrárias. Todas elas têm a ver com o tipo de Deus em quem nós cremos. Juntas, afirmam que absolutamente nada pode frustrar o propósito de Deus (já que ele *é por nós),* ou invalidar sua generosidade (já que ele *não poupou a seu próprio Filho),* ou acusar ou condenar seus eleitos (pois eleja os *justificou* por meio de Cristo), ou separar-nos do seu amor (porque ele o revelou em Cristo).

Vimos aqui, portanto, cinco convicções que envolvem a providência de Deus (28), cinco afirmações acerca de seu propósito (29, 30) e cinco indagações com respeito ao seu

amor (31-39); juntas, elas nos proporcionam quinze garantias quanto ao amor de Deus por nós. Neste mundo de hoje, onde nada mais parece ser estável, elas constituem uma necessidade urgente. Em todas as áreas da experiência humana só se lê insegurança. Nenhum de nós, cristãos, é imune à tentação, à dor e à tragédia; o que nós temos é a promessa de vitória sobre essas coisas. Deus não prometeu que o sofrimento nunca iria nos afligir, mas sim que ele nunca nos separará do seu amor.

É esse o amor de Deus que, na mais sublime das manifestações, foi demonstrado na cruz (5.8; 8.32, 37), foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo (5.5), frutificou em nossos corações como uma resposta de amor (8.28) e que, em virtude da natureza inabalável de sua firmeza, nunca nos deixará, pois seu compromisso é conduzir-nos com segurança até a glória final (8.35, 39). Nossa certeza consiste, não em nosso amor por ele — pois é um amor falho, débil e inconstante — mas em seu amor por nós; este, sim, é inabalável, fiel e perseverante. Diante disso, a assim chamada doutrina da "perseverança dos santos"[204] deveria ganhar um outro nome: doutrina da perseverança de Deus com os santos.

C. Deus tem um plano para judeus e gentios Romanos 9—11

"Romanos é um livro tão cheio de problemas quanto um ouriço de espinhos", escreveu o Dr. Tom Wright. "Muitos já desistiram dele como se fosse um mau negócio; para eles, Romanos é um livro que contém oito capítulos de 'evangelho' no começo, quatro de 'aplicação' no final e, no meio, três capítulos de puro enigma."[1] Para alguns, Romanos 9—11 não passa de um "parêntesis", um "desvio" ou "apêndice". O próprio Martyn Lloyd-Jones denomina esses capítulos "uma espécie de pós-escrito" que lida com um tema específico.[2] Outros vão para o outro extremo: dizem que Romanos 9—11 constitui o cerne da epístola e que a única função dos capítulos restantes seria a de introdução e conclusão. Segundo Stendahl, estes capítulos são "o clímax de Romanos",[3] o seu "verdadeiro centro de gravidade".[4] Entre estes dois extremos, a maioria dos comentaristas reconhece que, longe de ser uma digressão, na verdade os capítulos 9 a 11 de Romanos são uma parte integrante do desenrolar do argumento do apóstolo e constituem "uma parte essencial da Epístola".[5] É também quase universal o reconhecimento de que estes três capítulos tratam das relações existentes entre judeus e gentios, e em especial abordam a posição singular do povo judeu no propósito de Deus. Paulo já fez alusão a estes temas em uma série de passagens anteriores.[6] Agora ele passa a elaborá-los. Mas, dentro destes parâmetros gerais, em que se concentra o apóstolo? É aqui que reside a maior discordância. As opiniões dos estudiosos divergem, na medida em que definem o enfoque de Paulo como sendo: a eleição soberana de Deus no que diz respeito a judeus e gentios (Robert Haldane); a inclusão dos gentios e a exclusão dos judeus (Charles Hodge); o papel dos judeus no cumprimento da profecia (uma preocupação evangélica contemporânea); a solidariedade entre judeus e gentios na família de Deus (Krister Stendahl); a compatibilidade, ou não, da justificação pela fé com as promessas de Deus a Israel (Andres Nygren, John Ziesler); a missão dos cristãos aos gentios, o que inclui também os judeus (Tom Wright); e a vindicação de Deus ao relacionar o objetivo de suas promessas à presente incredulidade dos judeus (John Murray, James Denney, D. M. Lloyd-Jones). Mesmo os estudiosos que procuram identificar um único tema principal admitem prontamente que estes capítulos abordam também assuntos paralelos.

O tema dominante é a incredulidade dos judeus, assim como os problemas daí resultantes. Como é que esse povo, privilegiado por Deus, pôde deixar de reconhecer o

seu Messias? Já que o evangelho havia sido "prometido ... nas Sagradas Escrituras" (1.2; *cf.* 3.21), porque eles não o aceitaram? Se a boa nova era de fato o poder salvador de Deus "primeiro do judeu" (1.16), por que não foram eles os primeiros a aceitá-la? Como é possível conciliar essa atitude de rejeição do povo com a aliança de Deus e suas promessas? De que maneira a conversão dos gentios, assim como a missão singular de Paulo como apóstolo dos gentios, se enquadra nos planos de Deus? E qual seria o propósito de Deus para o futuro deles, tanto judeus como gentios? Cada capítulo trata de um aspecto diferente da relação de Deus com Israel, com o passado, o presente e o futuro:

O fracasso de Israel (9.1-33): O propósito da eleição de Deus;
A culpa de Israel (10.1-21): O desapontamento de Deus com a desobediência de seu povo;
O futuro de Israel (11.1-32): O desígnio eterno de Deus;
Doxologia (11.33-36): A sabedoria e a generosidade de Deus.

12. O fracasso de Israel: o propósito da eleição de Deus (9:1-33)

Cada um destes três capítulos (9, 10 e 11) começa com uma declaração pessoal de Paulo na qual ele se identifica com o povo de Israel e expressa sua profunda preocupação com eles. Para ele, a incredulidade de Israel é muito mais do que um problema intelectual. Ele escreve sobre a tristeza e a angústia que sente em relação a eles (9.1ss.), sobre o seu ardente desejo e oração para que sejam salvos (10.1) e sobre a sua convicção de que Deus não os rejeitou (11.ls.).

Quem sabe seja melhor começarmos resumindo o argumento do capítulo 9. Paulo inicia confessando que a incredulidade dos judeus, além de lhe causar "grande tristeza e constante angústia" (1-3), deixa-o num estado de perplexidade total: ele simplesmente não consegue entender como é que o povo de Israel, gozando dos oito privilégios peculiares já mencionados, foi capaz de rejeitar o seu próprio Messias (4-5). Como é possível explicar tal apostasia da parte deles? A pergunta e as respostas do apóstolo apresentam-se numa seqüência.

Primeiro, será que *a palavra de Deus falhou* (6a)? Não, Deus cumpriu sua promessa — só que ela foi dada, não a Israel como um todo, mas sim ao verdadeiro Israel espiritual (6b), àqueles que ele chamou segundo o seu próprio "propósito ... conforme a eleição" (11-12).

Segundo, porventura *Deus é injusto* ao exercer com soberania suas escolhas (14)? *De modo nenhum!* A Moisés ele ressaltou sua misericórdia (15) e a Faraó seu poder de julgá-lo (17). Mas nenhum dos dois é um gesto de injustiça — nem ter misericórdia de quem não a merece, nem endurecer o coração de quem se mostra endurecido (18). Misericórdia e juízo são plenamente compatíveis com a justiça.

Terceiro: *então, por que Deus ainda nos culpa* (19)? A resposta tríplice de Paulo a esta questão nos revela os equívocos que ela implica com relação a Deus. (a) Deus, na qualidade de oleiro, tem o direito de modelar a massa como quiser, e nós não temos o mínimo direito de questioná-lo (20-21). (b) Cabe a Deus revelar-se assim como ele é, tornando conhecida a sua ira e a sua glória (22-23). (c) Deus anunciou de antemão, através da Escritura, tanto a inclusão dos gentios como a exclusão de Israel, com exceção de um "remanescente" (24-29).

Quarto: *que diremos, então,* em conclusão a isto (30)? A explicação relativa à composição da igreja (uma maioria composta de gentios e um remanescente de judeus) é

que os gentios creram em Jesus, enquanto que a maioria de Israel "tropeçou na pedra de tropeço" que Deus havia estabelecido (30-33). Assim a aceitação dos gentios é atribuída à soberana misericórdia de Deus, enquanto que a rejeição de Israel deve-se à sua própria rebeldia.

Paulo começa com uma afirmação tríplice, por sinal muito forte, cuja intenção é colocar sua sinceridade acima de qualquer questão e persuadir os seus leitores a acreditarem nele. Para começar, *digo a verdade em Cristo.* Ele tem plena consciência do seu relacionamento com Cristo e da presença de Cristo em sua vida, ao escrever. A seguir, como uma contrapartida negativa, *não minto* — não estou sequer exagerando. E, por último, *minha consciência o confirma no Espírito Santo* (1). Ele sabe que a consciência humana é falível e culturalmente condicionada; no entanto, afirma que a sua é iluminada pelo próprio Espírito da verdade.

E que verdade é essa que ele afirma com tanta veemência? Trata-se do amor que ele sempre alimentou por seu povo, o povo de Israel, que rejeitou a Cristo. Isso traz ao seu coração uma *grande tristeza e constante angústia* (2). Em seguida ele os chama de *meus irmãos* e *os de minha raça* (afinal, ser membro da família cristã e da "nação santa" de Deus não anula os nossos laços naturais de família e nacionalidade), declarando que *eu até desejaria ser amaldiçoado e separado de Cristo, por amor de meus irmãos, os de minha raça* (3). Paulo não está dizendo isso literalmente, uma vez que acabou de declarar sua firme convicção de que nada poderia jamais separá-lo do amor de Cristo (8.35, 38s.) Ao usar essa forma verbal ele subentende que, se fosse possível concretizar esse desejo, ele até poderia considerar a idéia. A semelhança de Moisés que, ao suplicar por perdão para o povo de Israel, ousou orar pedindo a Deus: "Agora, pois, perdoa-lhe o pecado; *ou, se não, risca-me, peço-te, do livro que escreueste*",[1] Paulo diz que estaria disposto até mesmo a ser amaldiçoado, caso fosse este o meio de levar Israel à salvação. Denney chama isso de "uma fagulha do fogo do amor substitutivo de Cristo", pois Paulo está pronto para morrer no lugar deles. Lutero comenta: "Parece inacreditável que um homem se disponha a ser amaldiçoado a fim de que os malditos possam se salvar."[9]

A angústia do apóstolo em face da incredulidade de Israel é ainda mais intensa quando ele considera os privilégios inigualáveis que Deus concedeu a seu povo; alguns ele já mencionara anteriormente (2.17ss. e 3.1ss.); agora, porém, ele apresenta uma lista mais completa. *Deles é a adoção,* pois Deus disse: "Israel é meu filho, meu primogênito"[10] e "sou pai para Israel";[11] *deles é a glória divina,* a saber, o visível esplendor de Deus, que primeiro encheu o tabernáculo[12] e depois o templo,[13] e que veio a fazer morada permanente no Santo dos Santos, a fim de que Javé pudesse ser descrito como "o Senhor dos Exércitos que se assenta acima dos querubins".[14] A eles pertencem também *as alianças* — uma referência óbvia à primeira aliança de Deus com Abraão, mas também a suas múltiplas renovações e elaborações dadas a Isaque e Jacó, Moisés[15] e Davi;[16] *a concessão da lei,* a única revelação da vontade de Deus falada a viva voz e escrita com seu próprio dedo;[17] *a adoração no templo* (se bem que a palavra "templo" não ocorra na sentença original em grego), inclusive todas as prescrições relativas ao sacerdócio e aos sacrifícios; *e as promessas* (4), particularmente aquelas relacionadas à vinda do Messias como profeta de Deus, sacerdote e rei. Além disso tudo, *deles são os patriarcas,* não apenas Abraão, Isaque e Jacó, mas também os progenitores das doze tribos e outras figuras importantes como Moisés, Josué, Samuel e Davi; e, acima de tudo, *a partir deles se traça a linhagem humana de Cristo* (5a), que Mateus leva até Abraão e Lucas até Adão. Calvino comenta, e com justiça: "Se ele honrou toda a raça humana, estabelecendo com esta um vínculo ao compartilhar a nossa natureza, muito mais ainda honrou os judeus, com os quais quis estabelecer um laço íntimo de afinidade."[18]

Paulo, no entanto, não pára aí. As palavras finais do versículo 5 dizem: *que é Deus acima de tudo, bendito para todo sempre! Amém.* A questão é se estas palavras se referem a Cristo ou a Deus o Pai. E a dificuldade de discernir ao certo deve-se à ausência de pontuação no manuscrito original. Cabe a nós suprir essa falha. Quanto a isso, existem três posições.

A primeira, que nos foi legada pela Igreja Primitiva através dos chamados Pais Gregos, aplica todas as três expressões — "Deus", "acima de tudo" e "bendito para sempre" — a Cristo, como na ARA, ERA e NVI. A segunda posição aplica essas expressões a Deus Pai. Colocando-se um ponto final depois de "Cristo", o que vem a seguir passa a ser uma oração independente: "Deus, que é acima de tudo, seja bendito para todo o sempre". Ou, como na BLH: "Que ele, o Deus que governa sobre todos, seja louvado para sempre! Amém." A terceira maneira de se entender a passagem é um tanto comprometedora, pois aplica a expressão "acima de tudo" ou "sobre todos" a Cristo, enquanto as palavras restantes são aplicadas a Deus Pai (como, por exemplo, no Novo Testamento Vivo: "... e o próprio Cristo foi um de vocês — um judeu no que diz respeito à natureza humana, Ele que agora reina sobre todas as coisas. Glória a Deus para sempre.").

Na verdade, a questão não é se Paulo teria descrito a Cristo dessa forma, como alguém que está "acima de tudo" (pois ele sempre afirmou a soberania universal de Cristo),[19] mas sim se ele o teria chamado de "Deus" e conferido a ele louvor eterno. O argumento usado é que Paulo geralmente se refere a Jesus como "Filho de Deus" (por exemplo, 1.3s., 9; 5.10; 8.29), ou então "seu próprio Filho" *(p. ex.,* 8.3, 32), mas não como "Deus"; além disso, normalmente as doxologias bíblicas são dirigidas a Deus[20] e não a Jesus.

Por outro lado, Paulo confere a Jesus o título divino de "Senhor",[21] chama-o de "Senhor de vivos e de mortos" (14.9), afirma sua pré-existência,[22] apresenta-o tanto "em forma de Deus" como "igual a Deus",[23] e declara que "em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade".[24] Estas expressões lhe conferem honras e poderes que correspondem a chamá-lo de "Deus". Além do mais, Hebreus 13.21 parece conter uma doxologia dedicada a Cristo.

Para Charles Cranfield, é "virtualmente certo" que Paulo descreveu propositadamente a Cristo como "Deus acima de tudo, bendito para sempre". Ele acrescenta: "Não existe ... nenhuma base confiável para se negar que aqui Paulo esteja afirmando que Cristo — que, no que concerne a sua natureza humana, é de raça judaica — é também Senhor sobre todas as coisas e, por natureza, Deus bendito para todo o sempre."[25]

Era de se esperar que Israel, agraciado que foi com as oito bênçãos mencionadas, preparado e instruído durante séculos para a chegada do seu Messias, o reconhecesse e acolhesse quando ele chegasse. Então, como conciliar os privilégios de Israel com seus preconceitos? Como explicar seu "endurecimento" (11.25)? É desse mistério que Paulo se ocupa agora, dirigindo a si mesmo, ou ao seu interlocutor imaginário, quatro questões.

Primeira pergunta: A promessa de Deus falhou? (6-13) A. primeira vista se poderia pensar que a promessa dada por Deus a Israel falhou (ou, no sentido literal, "fracassou"). Afinal, ele prometera abençoá-los; eles, contudo, em sua incredulidade, perderam o direito a essa bênção. Mas, se Israel fracassou, foi em virtude de sua própria opção e não devido a uma falha da palavra de Deus (6a). *Pois nem todos os descendentes de Israel são Israel* (6b). Ou seja, sempre houve dois tipos de "Israel": de um lado, aqueles que o eram por descenderem fisicamente de Israel (Jacó) e, por outro lado, os que constituíam sua descendência espiritual; e a promessa de Deus destinava-se a estes últimos, os que a receberam. Já antes, nesta carta, o apóstolo fez esta distinção entre aqueles que eram judeus apenas

por fora e cuja circuncisão estava em seu corpo, e aqueles que eram judeus no íntimo, por haverem recebido a circuncisão do coração através do Espírito (2.28s.).

Agora ele recorre a duas conhecidas situações do Antigo Testamento a fim de ilustrar e provar seu argumento. A primeira tem a ver com a família de Abraão. Assim como *nem todos os que descendem de Israel são Israel,* assim também nem todos os que descendem de Abraão são *filhos de Abraão,* sua verdadeira descendência *(cf* Rm 4). *Pelo contrário,* como diz a Escritura, *por meio de Isaque será contada a sua descendência* (7),[26] e não através do outro filho de Abraão, Ismael, que nem sequer é mencionado. *Noutras palavras,* quem são os *filhos de Deus,* que também podem ser chamados de *descendência de Abraão ? Não são os filhos naturais* — literalmente, "os da carne" — *mas os filhos da promessa,* que nasceram como resultado da promessa de Deus (8). E era isso que dizia a promessa: "*no tempo devido virei novamente, e Sara terá um filho*" (9).[27]

Em seguida Paulo deixa de lado Abraão e seus dois filhos, Isaque e Ismael, e volta-se para a segunda ilustração: Isaque e seus dois filhos, Jacó e Esaú. Ele mostra que, assim como Deus escolheu Isaque, e não Ismael, para ser o objeto de sua promessa, assim também escolheu Jacó, e não Esaú. Neste caso, entretanto, fica ainda mais evidente que a decisão de Deus nada tinha a ver com os meninos em si, ou seja, com o fato de escolher um ou outro, pois nada havia que os distinguisse um do outro. Isaque e Ismael eram filhos de mães diferentes; Jacó e Esaú, no entanto, eram filhos da mesma mãe, Rebeca. *Não foi este o único caso; também os filhos de Rebeca tiveram um mesmo pai, nosso pai Isaque* (10), diz Paulo; além do mais, eram gêmeos. *Todavia, antes que os gêmeos nascessem ou fizessem qualquer coisa boa ou má,* Deus já havia tomado e revelado sua decisão à mãe deles. Foi um ato deliberado, *a fim de que o propósito de Deus conforme a eleição* (seu eterno propósito, que age de acordo com o princípio da eleição) *permanecesse* (11).

Deve ser consciente da parte do autor o contraste, aqui, entre a questão se a promessa de Deus "falhou" (6) e a declaração de que o seu propósito deve *permanecer* (11). Já o sentido da expressão "o propósito de Deus conforme a eleição" não deixa dúvida alguma. Significa que a escolha de Deus quanto a Isaque (e não Ismael) e Jacó (não Esaú) não se origina neles, nem em coisa alguma que eles tenham feito, mas na mente e vontade *daquele que chama* (12a). Paulo reforça seu argumento citando duas passagens da Escritura que se referem a Jacó e Esaú. A primeira declara que "*o mais velho servirá ao mais novo*" (12b),[28] colocando assim Jacó acima de Esaú.

A segunda passagem diz: "*Amei a Jacó, mas odiei a Esaú*" (13).[29] Uma declaração assim, dita com tanta franqueza, chega como um choque aos ouvidos do cristão, e por certo não pode ser tomada no sentido literal. Embora exista de fato um tipo de emoção que se poderia chamar de "ira santa", ela tem como alvo os malfeitores e, neste contexto, seria inadequada. Assim, várias tentativas já foram feitas no sentido de atenuar esta declaração. Uns sugerem que a referência não é propriamente a Jacó e Esaú como indivíduos, mas sim aos povos que deles descenderam (os israelitas e os edomitas) e ao destino histórico de cada um. Outros interpretam a frase como significando: "Eu escolhi Jacó e rejeitei Esaú".[30] Mas a terceira opinião é, a meu ver, a melhor, pois sugere que se compreenda a antítese como uma expressão idiomática que, no hebraico, indicaria preferência. O próprio Jesus nos deixa margem para esta interpretação, quando, segundo o relato de Lucas, ele diz que não podemos ser seus discípulos, a menos que "odiemos" nossos familiares,[31] enquanto que, de acordo com Mateus, é-nos proibido "amá-los" *mais do que a ele.*[3'2] Embora isso torne as palavras mais aceitáveis, a realidade que subjaz a declaração permanece, a saber, que Deus colocou Jacó acima de Esaú — inclusive como indivíduos, e não apenas no sentido de que quem era o povo de Deus eram os israelitas e não os edomitas.

Não podemos esquecer também que Esaú perdeu o direito de primogenitura por causa de seus próprios interesses mundanos e perdeu a bênção a que tinha direito porque seu irmão o enganou;[34] dessa forma, em toda a história deles, a responsabilidade humana e a soberania divina se entreteceram como um todo. Convém lembrarmos ainda que os irmãos rejeitados, Ismael e Esaú, eram ambos circuncidados e que, de certa forma, eles também eram membros da família da aliança de Deus, tendo, portanto, direito às outras promessas divinas. Apesar disso, ambas as histórias ilustram a mesma verdade fundamental do "proposito de Deus conforme a eleição". Assim, a promessa de Deus não falhou; só que se cumpriu apenas no Israel (espiritual) dentro do Israel (físico).

Há muitos mistérios em torno da doutrina da eleição, e não há como os teólogos possam sistematizá-la sem que deixem dúvidas, enigmas ou fios perdidos. Ao mesmo tempo, além dos argumentos desenvolvidos na exposição de Romanos 8.28-30, há duas verdades que precisamos lembrar. A primeira é que a eleição não é apenas uma doutrina paulina ou apostólica; o próprio Jesus a ensinou. "Conheço os que escolhi", disse ele.[35] Em segundo lugar, a eleição é uma peça fundamental e indispensável na adoração cristã, no decorrer do tempo e da eternidade. Faz parte da essência da adoração dizer: "Não a nós, Senhor, não a nós, mas ao teu nome dá glória".[36] Se nós fôssemos os responsáveis por nossa própria salvação, seja no todo ou mesmo em parte, seríamos justificados ao entoar os nossos próprios louvores no céu. Mas isto é inconcebível. O povo redimido de Deus passará a eternidade louvando a *ele,* humilhando-se perante ele em grata adoração, atribuindo a ele e ao Cordeiro a sua salvação e reconhecendo que somente ele é digno de receber todo louvor, honra e glória.[37] E por que isso? Porque a nossa salvação se deve inteiramente a sua graça, vontade, iniciativa, sabedoria e poder.

Segunda pergunta: Deus é injusto? (14-18) Considerando-se que a promessa de Deus não falhou, mas se cumpriu em Abraão, Isaque e Jacó e em sua linhagem espiritual, não seria o "propósito de Deus conforme a eleição" intrinsecamente injusto? Escolher alguns para serem salvos e deixar outros de lado parece uma tremenda injustiça. Será mesmo? *E então, que diremos? Acaso Deus é injusto?* Paulo replica imediatamente: *De modo nenhum!* (14). Então vem a explicação. *Pois ele diz a Moisés: 'Terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e terei compaixão de quem eu tiver compaixão'* (15). Assim é que Paulo advoga a justiça de Deus proclamando a sua misericórdia. Aparentemente, é um argumento sem lógica; mas não é. Indica simplesmente que a própria questão está mal formulada, uma vez que, quando se trata de salvar pecadores, Deus não se baseia em justiça, mas sim em misericórdia. Pois a salvação *não depende do desejo ou do esforço humano* (isto *é,* de qualquer coisa que nós queiramos ou pela qual batalhemos), *mas da misericórdia de Deus* (16).

Já antes Paulo citou a palavra dita por Deus a Moisés (15);[38] agora ele recorre ao que Deus disse a Faraó (17)[39] — se bem que convém salientar que, ao escrever aqui, ele se refere ao que *a Escritura diz a Faraó,* já que para ele aquilo que Deus diz e o que a Escritura diz são sinônimos: "*Eu o levantei exatamente com este propósito*", isto é, "eu o coloquei no palco da história"[40]para "*mostrar em você o meu poder, e para que o meu nome seja proclamado em toda a terra*" (17). De fato, o refrão que vemos na narrativa de Faraó e as pragas é "para que saibas que ninguém há como o Senhor nosso Deus".[41]

Para Paulo, estas palavras divinas ditas a Moisés (15) e a Faraó (17), ambas registradas no livro de Êxodo, complementam-se mutuamente; assim, ele as resume no versículo 18: *Portanto, Deus tem misericórdia de quem ele quer* (a mensagem dada a Moisés), *e endurece a quem ele quer* (mensagem dada a Faraó). Leon Morris comenta, com acerto: "Nem aqui, nem em nenhum outro lugar, se vê que Deus endurece alguém que já não tenha antes endurecido a si mesmo."[42] Que Faraó endureceu o seu coração contra Deus,

recusando-se a humilhar-se diante dele, isto está muito claro na história.[43] Portanto, o gesto de Deus, ao endurecê-lo, foi um ato de juízo, abandonando-o a sua própria obstinação,[44] da mesma forma que a ira de Deus contra os ímpios se expressa em "entregá-los" à sua própria depravação (1.24, 26, 28). A mesma combinação entre obstinação humana e juízo divino que se manifesta no endurecimento do coração é vista na palavra de Deus a Isaías ("Ouvi, ouvi, e não entendais; vede, vede, mas não percebais"), que Jesus aplicou ao seu próprio ministério de ensino, assim como Paulo ao seu.[45]

Portanto, Deus não é injusto. O fato é que, como demonstra Paulo nos capítulos anteriores desta epístola, os seres humanos são pecadores e culpados aos olhos de Deus (3.9, 19), de forma que ninguém merece ser salvo. Se, pois, Deus endurece alguns, ele não está sendo injusto; afinal, é isso que o pecado merece. Se, por outro lado, ele se compadece de outros, também não está sendo injusto, já que o faz movido por sua misericórdia. Se há algo de surpreendente nisso tudo, não é que uns sejam salvos e outros não, mas sim que pelo menos alguém se salve; afinal de contas, perante Deus, nenhum de nós merece coisa alguma a não ser o juízo. Quer recebamos o que merecíamos (ou seja, juízo), quer recebamos o que não merecíamos (isto é, misericórdia), em nenhum dos casos Deus estará sendo injusto. Se, portanto, alguém se perder, a culpa é sua; mas se alguém for salvo, o crédito é de Deus. Esta antinomia envolve um mistério que vai além de nosso entendimento presente, mas que é coerente com a Escritura, a história e a experiência.

Terceira pergunta: Por que Deus ainda nos culpa? (19-29) Se a salvação depende inteiramente da vontade de Deus (o que é fato, como se disse duas vezes no versículo 15 e mais duas no versículo 18), e se nós não podemos resistir à sua vontade (o que também é verdade, pois de fato ninguém o conseguiria), *algum de vocês me dirá: "Então, por que Deus ainda nos culpa ? Pois quem resiste à sua vontade?"* (19). Em outras palavras, é justo que Deus fique cobrando de nós, se é ele quem decide as coisas? Diante desta questão Paulo apresenta três respostas, todas elas concernentes a quem é Deus. Os nossos problemas, na maioria das vezes, surgem e parecem insolúveis porque nós temos uma imagem distorcida de Deus.

Primeiro, *Deus tem sobre nós o direito que o oleiro tem sobre o barro* (20-21). Diante das perguntas daqueles que o criticam, a primeira reação de Paulo é colocar três contra-indagações, todas elas referentes a nossa identidade. Os tais críticos perguntam se nós sabemos quem somos *(Quem é você, ó homem... ?* 20a), que tipo de relação supomos existir entre nós e Deus, e que atitude consideramos ser apropriada a esse nosso relacionamento com ele. Além disso, todas as três contra-indagações enfatizam a lacuna que existe entre o ser humano e Deus (20a), entre o objeto criado e aquele que o moldou (entre *aquilo que é formado e o que o formou,* 20b) e entre um monte de *barro* e *o oleiro* que lhe está dando forma (21). Sendo esta a relação que existe entre nós e Deus, será que achamos mesmo que convém a um ser humano *questionar a Deus* (20a), ou a um vaso perguntar ao artista por que razão ele o fez do jeito que é (20b), ou a um vaso questionar o direito que tem o oleiro de fazer do mesmo barro objetos com finalidades e usos diferentes (21)?

É bom recordarmos o contexto do Antigo Testamento para as questões levantadas por Paulo. O oleiro da vila, sentado diante da sua roda, era uma figura muito conhecida na Palestina e seu artesanato era usado para ilustrar várias e diferentes verdades. Jeremias, por exemplo, observa atentamente a habilidade do oleiro, determinado que está a remodelar um vaso que se estragou.[46] Mas no caso de Paulo, aqui, a idéia não é esta. Na verdade ele está aludindo a dois textos que aparecem em Isaías. O primeiro contém uma surpreendente reclamação de Deus contra Israel: "Vocês estão invertendo tudo!" Em outras palavras, recusando-se a dar a Deus o lugar de Deus, eles chegam ao ponto de inverter os

papéis, como se o oleiro tivesse se transformado em vaso e este em oleiro.[47] No segundo texto, Deus pronuncia um "ai!" contra "aquele que contende com o seu Criador", contra aquele que, não passando de um simples caco de barro, ousa desafiar o oleiro a dar explicações sobre o que está fazendo.[48]

Mas, então, o que é que Paulo está condenando? Alguns comentaristas não conseguem esconder o seu embaraço por não saberem o que fazer com esta questão; já outros, mais atrevidos, chegam a rejeitar o ensino de Paulo. "Este é o ponto mais fraco de toda a epístola", declara C. H. Dodd.[49] Mas é bom que se estabeleça uma distinção. Paulo não está censurando quem expressa sua perplexidade através de perguntas sinceras, mas sim aquele que "questiona" a Deus, quem replica ou discute com ele (20). Gente assim denota um repreensível espírito de rebelião contra Deus, uma recusa a conceder a Deus o direito de ser Deus e a reconhecer a sua própria condição de criatura e de pecador. Ao invés de agir com tanta presunção, nós deveríamos, à semelhança de Moisés, guardar distância, tirar as sandálias dos pés, em reconhecimento de que estamos pisando em terra santa, e até esconder o rosto diante da sua presença.[50] De igual maneira, assim como Jó, só nos cabe "pôr a mão na boca", confessar que temos a tendência de falar coisas que não compreendemos, a despeito de nós mesmos, e arrepender-nos no pó e na cinza.[51] Jó tinha toda razão ao rechaçar a velha conversa fiada dos seus pretensos "consoladores"; aliás, no diálogo que mantiveram, ele sempre esteve do lado certo e eles do lado errado.[52] O seu erro, porém, consistiu em ousar "contender" com o Todo-poderoso, "acusá-lo" e tentar "corrigi-lo".[53]

Mas a história ainda não acabou. Afinal, os seres humanos não são um simples monte de barro inerte, e esta passagem ilustra muito bem o perigo de se argumentar a partir de uma analogia. Comparar um ser humano ao barro do oleiro é como enfatizar a disparidade que existe entre nós e Deus. Há, porém, no ensinamento bíblico um fio vermelho que, ao invés de apontar para a desigualdade, afirma a nossa semelhança com Deus; afinal, fomos criados à sua imagem e ainda a trazemos conosco (apesar de distorcida), mesmo depois da queda.[54] Como portadores da imagem de Deus, nós somos seres racionais, responsáveis, morais e espirituais, capazes de dialogar com Deus e, assim, somos encorajados a explorar a sua revelação, a fazer-lhe perguntas e a pensar tal como ele. É por isso que, em muitas ocasiões em que personagens bíblicas caíram de rosto em terra na presença de Deus, elas são exortadas a se erguerem novamente e a se colocarem de pé, a fim de receberem de Deus uma missão especial.[55] Em outras palavras, existe um prostrar-se diante de Deus que é uma postura correta, pois é a expressão do nosso humilde reconhecimento de sua infinita grandeza; e existe um outro tipo, errôneo, que denota pura bajulação, bem como a negação de nossa dignidade e responsabilidade humanas diante dele.

Mas voltemos a Romanos. Paulo não pretende, aqui, abafar questões que são de fato genuínas. Até porque ele mesmo trabalha com perguntas e respostas no decorrer de todo o capítulo — ou melhor, na epístola inteira. Não, "o que ele *(se.* Paulo) faz calar tão peremptoriamente não é quem se debate, confuso, em busca da verdade, mas sim a boca daqueles que se rebelam desafiadoramente contra Deus".[56]

A ênfase de Paulo neste parágrafo reside no fato de que o oleiro tem todo o direito de modelar seu barro, dele fazendo vasos destinados a diferentes propósitos; e que Deus, da mesma forma, tem pleno direito de lidar com a humanidade caída conforme ele queira, seja de acordo com a sua ira ou com a sua misericórdia, como o apóstolo argumentou nos versículos 10 a 18. "Na soberania aqui reivindicada", escreve Hodge, "quem está em questão é Deus como governante moral, e não Deus como criador." Em lugar algum se

sugere que Deus teria o direito de "criar seres pecadores a fim de puni-los", mas sim que ele tem o direito de "lidar com os pecadores conforme ele queira", seja perdoando-os ou punindo-os.[57]

Em segundo lugar, *Deus se revela tal como ele é* (22-23). O apóstolo continua demonstrando que a liberdade que Deus tem de compadecer-se de uns e endurecer a outros é plenamente compatível com a sua justiça. O peso de sua teodicéia consiste em que nós devemos permitir que Deus seja Deus, não apenas renunciando a toda e qualquer pretensão de desafiá-lo e resistir a ele (20-21), mas também reconhecendo que todos os seus atos, som exceção, estão em plena harmonia com sua natureza. Pois Deus sempre foi e sempre será coerente em tudo o que faz e jamais irá se contradizer. Ele está determinado a ser ele mesmo e pretende ser visto tal como ele é.

Os versículos 22 e 23, que são mutuamente paralelos, expressam claramente este tema. Há algo comum aos dois versículos, que é o verbo "tornar conhecido". O versículo 22 fala sobre a revelação da *ira* e do *poder* de Deus em relação aos *vasos da sua ira,* enquanto no versículo 23 Deus revela as *riquezas da sua glória aos vasos de misericórdia. A* NVI também faz com que os dois versículos comecem com a mesma questão retórica *(E se Deus...? E se Deus...?);* em ambos os casos, a pergunta fica sem resposta. Seu significado, porém, é prontamente compreensível. Paulo deixa implícito que, se Deus age de perfeito acordo com sua ira e sua misericórdia, não se pode fazer objeção alguma.

Embora a estrutura dos dois versículos seja a mesma, convém notar também algumas diferenças significativas. A primeira é que, ao falar de Deus, o apóstolo diz que ele *suportou com grande paciência os vasos de sua ira,* ao invés de descarregar imediatamente essa ira sobre os malfeitores. A implicação parece ser que sua longanimidade em retardar a hora do julgamento final, além de manter aberta a porta da oportunidade por mais tempo, também fará com que o derramamento de sua ira seja ainda mais terrível. Foi o que ocorreu no caso de Faraó e continua sendo nos dias de hoje, enquanto aguardamos a volta do Senhor.[58] A segunda diferença é que, embora Paulo se refira aos objetos ou *vasos da misericórdia de Deus* como tendo sido pré-*parados de antemão para glória* (23), ele descreve os objetos ou casos *da ira de Deus* simplesmente como *preparados para destruição,* prontos e maduros para isso, sem indicar, contudo, o agente responsável por tal preparação. Deus certamente nunca "preparou" ninguém para destruição; não seria o caso que estes, em sua própria opção por praticar o mal, tenham preparado a si mesmos para tal?

Existe uma terceira diferença entre os versículos 22 e 23. Embora os dois se complementem, a NVI parece estar certa ao tornar o versículo 23 dependente do verso 22: *E se Deus, querendo mostrar a sua ira, suportou com grande paciência os vasos de sua ira...? Quer dizer, se ele fez isto para tornar conhecidas as riquezas de sua glória... ?* Pelo que está implícito na dupla questão, de fato foi isso que Deus fez. Ou seja, ao revelar sua ira aos objetos de sua ira, Deus visava a revelação de sua glória aos objetos de sua misericórdia. A manifestação preeminente será a das riquezas da glória de Deus; e a glória de sua graça brilhará com esplendor ainda maior ao contrastar-se com o sombrio pano de fundo da sua ira. "Glória", aqui, é naturalmente apenas uma pequena amostra do que será o destino final dos redimidos, quando o esplendor de Deus se manifestará a eles e neles, já que primeiro eles serão transformados, vindo depois a transformação do universo *(cf.* 8.18s.).

Assim, as duas ações de Deus que, no versículo 18, são resumidas como "ter misericórdia" e "endurecer", vão encontrar sua origem no próprio caráter de Deus. É por ser quem ele é que ele faz o que faz. E embora isto não resolva o mistério supremo da razão por que ele prepara alguns de antemão para glória, permitindo que outros se

preparem para destruição, ainda assim ambos são revelações de Deus — de sua paciência e sua ira no juízo e sobretudo de sua glória e misericórdia na salvação.

Paulo continua respondendo a questão: "Então, por que Deus ainda nos culpa?" (19). Agora ele apresenta uma terceira explicação, ou seja, que *Deus previu essas coisas na Escritura* (24-29). Entre os vasos da misericórdia de Deus que *ele preparou de antemão para glória* (23), agora o apóstolo chega a incluir até mesmo *nós* (ele e seus leitores), *a quem também chamou, não apenas dentre os judeus, mas também dentre os gentios* (24). Pois a maneira de Deus agir com judeus e gentios seria outra demonstração de seu "propósito conforme a eleição" (11) e havia sido claramente anunciada na Escritura do Antigo Testamento. Nos versículos 25-26 Paulo vale-se de dois textos de Oséias para explicar a surpreendente inclusão dos gentios por Deus; depois, nos versículos 27-29, virão duas citações de Isaías, para explicar a forma igualmente surpreendente pela qual Deus reduziu a inclusão dos judeus a um simples remanescente.

O pano de fundo para os textos de Oséias é o casamento desse profeta com uma "esposa adúltera", Gômer, juntamente com seus três filhos, cujos nomes simbolizavam o juízo de Deus sobre o infiel reino do norte, o reino de Israel. Deus lhes disse que chamassem a sua segunda filha de "Lo-Ruama" ("Desfavorecida") porque, disse ele, "eu não mais tornarei a favorecer a casa de Israel".[59] Quando veio o terceiro filho, um menino, ele lhes disse que o chamassem de "Lo-Ami" ("Não-Meu-Povo") porque, acrescentou, "vós não sois meu povo, nem eu serei vosso Deus".[60] Ainda assim Deus continuou prometendo que iria reverter a situação de rejeição implícita nos nomes das crianças. São estes os textos (25 e 26) citados por Paulo:

"*Chamarei 'meu povo' a quem não é meu povo; e chamarei 'amada' a quem não é minha amada*",
"*Acontecerá que no mesmo lugar em que se lhes declarou:*
'*Vocês não são meu povo*',
eles serão chamados 'filhos do Deus vivo'.[62]

Para se entender o uso que Paulo faz destes textos, é preciso lembrar que, de acordo com o Novo Testamento, as profecias do Antigo Testamento geralmente se cumprem de três maneiras. A primeira é imediata e literal (na história de Israel); a segunda e intermediária e espiritual (em Cristo e sua igreja); e a terceira é definitiva e eterna (na consumação do Reino de Deus). Um bom exemplo são as profecias relativas à reconstrução do templo. Aqui, no entanto, a profecia assume a forma de promessa de Deus em misericórdia de reverter uma situação aparentemente sem esperança — amar outra vez aqueles que ele havia declarado não mais amar e acolher novamente como seu povo aqueles que ele havia dito não serem seu povo. A aplicação imediata e literal foi para o Israel do século VIII a.C, repudiado e jugado por Javé por apostasia, mas a quem se promete reconciliação e restabelecimento.

Ao apóstolo Paulo, no entanto, é revelado que a promessa de Deus há de cumprir-se ainda mais plena e evangelicamente com a inclusão dos gentios. Estes haviam estado "sem Cristo, separados da comunidade de Israel, sendo estrangeiros quanto às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo. Mas agora, em Cristo Jesus", continua Paulo, "vocês, que outrora estavam longe, foram aproximados mediante o sangue de Jesus. Visto ... Portanto, vocês não são mais estrangeiros nem forasteiros, mas concidadãos dos santos e membros da família de I)eus."[63] O apóstolo Pedro também aplica a profecia de Oséias aos gentios;[64] essa inclusão é uma impressionante inversão de destino, em virtude

da misericórdia de Deus. Os de fora são acolhidos em casa, os estrangeiros se tornam cidadãos e os estranhos passam a ser amados como membros da família.

Em seguida Paulo passa de Oséias para Isaías, e portanto da inclusão dos gentios para a exclusão dos judeus, com exceção do remanescente fiel. Mais uma vez, o contexto histórico dos dois textos de Isaías é o de uma apostasia nacional, agora no oitavo século a.C. e relacionado com o reino do sul, Judá. A "nação pecadora" abandonou Javé e, como castigo, foi invadida pelos assírios; como conseqüência, o país inteiro está desolado, restando apenas alguns sobreviventes.[65] Entretanto, Deus lhes promete que a Assíria será punida por sua arrogância e que um remanescente fiel haverá de retornar para o Senhor.[66] Com efeito, o nome do filho de Isaías simboliza esta promessa, pois Sear-Jasube significa "Um-Resto-Volverá".[67]

Mas relativamente a Israel, dele clama Isaías:

Ainda que o número dos filhos de Israel
seja como a areia do mar,
o remanescente é que será salvo.
Porque o Senhor cumprirá a sua palavra sobre a terra,
cabalmente e em breve;[68]

Como Isaías já disse:

Se o Senhor dos Exércitos não nos tivesse deixado descendência, ter-nos-íamos tornado como Sodoma e semelhantes a Gomorra.[69]

A significância dos dois textos reside no contraste entre a maioria e a minoria. No versículo 27 (que cita Isaías 10.22) se diz que *o número dos filhos de Israel* será *como a areia do mar.* Foi esta a promessa que Deus fez a Abraão depois que este se dispôs a sacrificar Isaque, se bem que ali se acrescenta outra metáfora: "como as estrelas dos céus".[70] Porém, em comparação com o número incontável de israelitas — tantos quanto as estrelas e os grãos de areia — apenas um remanescente seria salvo, o Israel dentro de Israel (6). Semelhantemente, conforme o versículo 29, em meio à total destruição de Sodoma e Gomorra, somente uns poucos seriam poupados — ou melhor, apenas Ló e suas duas filhas.

Ao colocar lado a lado os textos de Oséias e Isaías, Paulo alicerça seu ponto de vista com uma garantia extraída do Antigo Testamento. Por um lado, Deus nos chamou, escreve ele, "não dentre os judeus, mas também dentre os gentios" (24). Existe, portanto, na nova sociedade de Deus uma solidariedade fundamental entre judeus e gentios. Por outro lado, Paulo está consciente do sério desequilíbrio existente entre o tamanho da participação gentílica e o tamanho da participação dos judeus na comunidade redimida. Segundo a profecia de Oséias, multidões de gentios, anteriormente privados de qualquer direito, foram agora recebidos como povo de Deus. Já conforme a profecia de Isaías, a membresia judaica consistiria apenas em um remanescente da nação, na realidade tão pequeno que caracterizaria não a inclusão de Israel mas sua exclusão, não a sua aceitação mas sua "rejeição" (11.15). O próprio Jesus já havia predito esta situação, ao dizer: "Eu lhes digo que muitos virão do Oriente e rio Ocidente, e ocuparão os seus lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no Reino dos céus. Mas os súditos do Reino serão lançados para fora...".[71]

Quarta pergunta: Que diremos, então? (30-33) A quarta e última questão de Paulo (uma repetição do versículo 14) é dirigida a ele mesmo. A luz do argumento que ele vem desenvolvendo, que conclusão se poderia tirar? E, de maneira especial, em face da incredulidade da maioria de Israel e da condição de minoria do remanescente fiel, como

sucederam estas coisas? A resposta de Paulo começa com uma descrição, continua com uma explicação e termina com uma confirmação.

A situação que ele descreve é totalmente confusa. Por um lado, *os gentios* (o melhor seria "gentios", sem o artigo definido), *que não buscavam justiça, a obtiveram, uma justiça que vem da fé* (30). Referir-se aos pagãos como alguém que "não busca a justificação" é atenuar bastante os fatos. Afinal, a maioria deles poderia ser descrita, no mínimo, como ímpios e egocêntricos, que seguem seu próprio caminho, amantes de si mesmos, "mais amantes dos prazeres do que amigos de Deus" e daquilo que é bom.[72] Mesmo assim eles obtiveram aquilo que não estavam buscando. Fato é que, quando ouviram o evangelho da justificação pela fé, o Espírito Santo atuou neles com tal poder que eles, pela fé, apossaram-se dele quase que com violência *(katalambanõ). Já Israel, que buscava uma lei de justiça, não a alcançou* (31). A busca de Israel por justiça era quase proverbial. Eles eram imbuídos de um zelo religioso e moral que alguns chamariam de fanatismo. Por que, então, "não alcançaram" a lei de justiça? Paulo utiliza o verbo *phthanõ,* cujo significado é "alcançar" ou "chegar a". E a razão pela qual eles não a alcançaram é que estavam perseguindo um alvo impossível. Já antecipando o que irá dizer no versículo seguinte, Paulo contrapõe a *justiça* dos gentios, que é *uma justiça que vem da fé,* àquilo que ele chama de *uma lei de justiça,* provavelmente uma referência ao Tora visto como uma lei a ser obedecida. É assim, pois, que Paulo descreve a situação religiosa de seus dias: está tudo invertido! Os judeus, que buscavam a justiça, nunca a alcançaram; os gentios, que não a buscavam, apossaram-se dela.

Mas, por que isso? E quanto aos judeus que "não a alcançaram", *por que não?* Significativamente, a resposta de Paulo aqui não faz qualquer referência ao "propósito de Deus conforme a eleição" (11); pelo contrário, o fracasso de Israel na busca pela justiça é atribuído à sua própria insensatez: *porque não a buscava pela fé* (que foi como os gentios a obtiveram, v. 30), *mas como se fosse por obras,* isto é, como se o acúmulo de obras de justiça fosse o meio proporcionado por Deus para se atingir a salvação. Assim, eles *tropeçaram na "pedra de tropeço" (proskomma,* 32). Não há dúvida alguma quanto ao que Paulo quer dizer com isso, uma vez que ele usa a mesma figura (apesar de o vocabulário ser diferente) em outro lugar. Ao aludir especificamente à proclamação do Cristo crucificado, ele a chama de "pedra de tropeço" *(skandalon)* ou "escândalo para os judeus",[73] referindo-se também ao "escândalo *(skandalon)* da cruz".[74] E por que as pessoas tropeçam na cruz? Porque ela corrói os alicerces da nossa justiça própria. Pois "se a justiça vem pela lei, Cristo morreu era vão!"[75] Ou seja, se nos fosse possível atingir a condição de justos diante de Deus mediante a nossa própria obediência à lei divina, então, para que a cruz? Ela seria supérflua. Se nós pudéssemos salvar a nós mesmos, então por que Cristo se daria ao trabalho de morrer? Sua morte teria sido uma redundância. O fato de Cristo ter morrido por nossos pecados é a prova definitiva de que nós não podemos salvar a nós mesmos. No entanto, fazer tal confissão é por demais humilhante, uma ofensa intolerável para o nosso orgulho. Assim, ao invés de humilhar-nos, nós "tropeçamos na pedra de tropeço".

Só resta ao apóstolo prover base bíblica para aquilo que escreveu (33). Tal como Pedro em sua primeira carta,[7B] ele reúne duas peças-chaves tiradas de Isaías. Paulo, contudo, faz mais do que Pedro: funde as duas numa só. A primeira e a última frase que ele cita são extraídas de Isaías 28.16: *Eis que ponho em Sião uma pedra* ... e *aquele que nela confia jamais será envergonhado.* Contudo, as duas expressões que aparecem entre estas duas frases — *uma pedra de tropeço* e *uma rocha de escândalo* — provêm de Isaías 8.14. A afirmação primordial é que o próprio Deus estabeleceu uma rocha ou pedra sólida. Trata-se, naturalmente, de Jesus Cristo. Aliás, ele aplicou abertamente a si mesmo a profecia do Salmo 118: "A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular".[77] Além

disso, "ninguém pode colocar outro alicerce além do que já está posto, que é Jesus Cristo".[78] Portanto, todo mundo tem de decidir como haverá de se relacionar com essa rocha que foi estabelecida por Deus. Só existem duas possibilidades. Uma é colocar a nossa confiança nele, fazer dele o alicerce de nossas vidas e construir sobre esse fundamento. A outra é esfolar as canelas na pedra, tropeçar e cair.

Paulo começou este capítulo com o paradoxo entre o privilégio e o preconceito de Israel (1-5). Como se explica a sua incredulidade?

Não é porque Deus seja infiel em suas promessas, pois ele manteve sua palavra em relação ao Israel dentro de Israel (6-13).

Não é porque Deus seja injusto em seu "propósito conforme a eleição", pois nem o fato de ele se compadecer de alguns nem o de endurecer a outros é incompatível com sua justiça (14-18).

Não é que Deus faça injustiça ao culpar Israel ou exigir que os seres humanos lhe prestem contas, pois nós não temos o mínimo direito de questioná-lo, até porque ele sempre agiu de conformidade com seu próprio caráter e segundo a profecia do Antigo Testamento (19-29).

Pelo contrário, Israel não creu por causa de seu orgulho e porque procurou alcançar a justiça da maneira errada, por meio das obras e não pela fé; por isso, acabou tropeçando na pedra de tropeço que é a cruz (30-33).

Assim, este capítulo, que trata da incredulidade de Israel, começa com o propósito de Deus na eleição (6-29) e conclui atribuindo o fracasso de Israel ao próprio orgulho dos israelitas (30-33).

Paulo, aliás, no capítulo a seguir, irá chamá-los de "um povo desobediente e rebelde" (10.21).

Não faltam comentaristas liberais que insistem em dizer que, ao atribuir a incredulidade dos judeus, ora ao propósito de Deus conforme a eleição, ora à própria cegueira e arrogância de Israel, o apóstolo está se contradizendo. Tal conclusão, porém, é superficial, aliás, até inadmissível para qualquer um que aceite a autoridade apostólica de Paulo. Pelo contrário, a palavra que se deveria usar é "antinomia" e não "contradição". Lloyd-Jones resume a postura de Paulo com as seguintes palavras: "Nos versículos 6 a 29 ele explica por que qualquer um pode ser salvo; trata-se da eleição soberana de Deus. Aqui, nos versículos 30 a 33, ele nos mostra a razão por que qualquer um se perde — e não há outra explicação a não ser a própria responsabilidade deles."[79]

Poucos pregadores tiveram tanta oportunidade de manter esse equilíbrio como Charles Simeon de Cambridge, na primeira metade do século XIX. Ele viveu e ministrou numa época em que a controvérsia entre armenianos e calvinistas era acirrada, e advertia sua congregação quanto ao perigo de sacrificar as Escrituras e dar prioridade a um sistema teológico. "Quando eu me deparo com um texto que fala sobre a eleição", ele disse a J. J. Guerney em 1831, "deleito-me na doutrina da eleição. Quando os apóstolos me exortam ao arrependimento e à obediência e apontam para minha liberdade de escolha e ação, eu me dedico a esta faceta da questão."[80] Para justificar o seu comprometimento com ambos os extremos, Simeon valia-se às vezes de uma ilustração emprestada da Revolução Industrial: "Assim como as engrenagens de uma complicada máquina podem mover-se em direções opostas e mesmo assim prestar-se a um fim comum, também muitas verdades aparentemente opostas podem ser perfeitamente conciliáveis entre si, e igualmente prestar-se aos propósitos de Deus no cumprimento da salvação do ser humano."

13. A culpa de Israel: o desapontamento de Deus com a desobediência do seu povo (10:1-21)

Os capítulos 9 a 11 de Romanos abordam, todos os três, a questão da incredulidade dos judeus. No capítulo 9, vimos que a ênfase é no propósito de Deus conforme a eleição; já o capítulo 10 enfatiza os fatores humanos, a necessidade de uma compreensão do evangelho (5-13), da proclamação do evangelho (14-15) e de uma resposta de fé (16-21). Com o capítulo 10 Paulo deixa o passado e volta-se para o presente; após discorrer sobre a incredulidade dos israelitas, ele manifesta sua própria esperança de que eles ainda venham a ouvir e crer no evangelho. Esta visão do futuro ele irá elaborar melhor no capítulo 11.

1. A ignorância de Israel quanto à justiça de Deus (1-4)

Assim como fez no capítulo anterior, Paulo começa este aqui com um toque bem pessoal, expressando seu amor e anseio por "eles". No original grego não se especifica quem são "eles"; mas a NVI deve estar certa ao inserir aí *os israelitas*. Na introdução de ambos os capítulos existem várias similaridades. Tanto numa como na outra Paulo menciona o seu coração: a "grande tristeza e constante angústia em meu coração" porque o incrédulo povo de Israel está perdido (9.2s.) e *o desejo do meu coração e a minha oração a Deus ...* para que *eles sejam salvos* (10.1). J. B. Phillips conseguiu captar a gravidade do sentimento do apóstolo: "Meus irmãos, do fundo do meu coração eu anseio e oro a Deus que Israel seja salvo!" No início do capítulo 9 ele expressa um desejo hipotético, ao dizer que estaria pronto a ser amaldiçoado se, com isso, eles pudessem ser poupados (9.3); no início do capítulo 10 ele expressa, em oração, o ardente desejo de que eles sejam salvos. Além do mais, da mesma forma como a sua dor aumenta ao comparar os privilégios concedidos ao seu povo com aquilo que eles perderam (9.4s.), também assim aumenta o desejo de que o zelo deles correspondesse à sua ignorância (2).

Paulo não tem a mínima dúvida quanto à sinceridade religiosa deles. Diz *que pode testemunhar,* de experiência própria, que *eles têm zelo por Deus*. E ele sabe do que está falando, pois ele mesmo, em sua vida anterior à conversão, fora "extremamente zeloso" em sua religião,[1] como se vê no modo como per-seguia a igreja.[2] De fato, Paulo era tão "zeloso para com Deus" quanto os seus contemporâneos,[3] a ponto de descrever o seu zelo, naquela época, como sendo uma obsessão.[4] Assim, ao falar sobre os israelitas, ele se vê obrigado a dizer que o seu zelo por Deus *não é conforme o conhecimento* (2). A Escritura, porem, diz que "não é bom proceder sem refletir".[5] Sinceridade não basta, pois sempre existe a possibilidade de se estar sinceramente equivocado. A palavra mais adequada para zelo sem conhecimento é fanatismo.- E, se há um estado horrível e perigoso para uma pessoa, este é o fanatismo.

Após declarar o estado de total ignorância deles, Paulo passa n particularizá-la em duas negativas: eles *ignoram a justiça que liem de Deus* e *procuram estabelecer a sua própria [justiça]* (3). Comentaristas contemporâneos que abraçam a tese do "nomismo da aliança", do professor E. P Sanders,[6] têm para este versículo uma interpretação muito diferente da compreensão tradicional. O professor Dunn, por exemplo, argumenta que os judeus estavam certos ao considerarem "justiça" como sendo obediência a lei e, portanto, fidelidade ao pacto da aliança (que é o verdadeiro sentido de nomismo da aliança); estavam equivocados, no entanto, ao interpretá-la em termos de circuncisão, observância do sábado, regras alimentares e pureza ritual. Esta compreensão quanto à lei, além de ser "superficial demais", era também "nacionalista demais",[7] porque excluía os gentios a quem

Deus queria incluir. "A sua própria justiça", portanto, seria uma referência a uma justiça que era peculiar e exclusivamente deles mesmos, e que contrastava, não com a justiça de Deus, mas com a dos outros.[8] E o intento de "estabelecer a sua própria justiça" era um ato, não de criação (produzir algo a partir do nada), mas de confirmação (preservar o que já existia, a saber, a sua membresia e justiça a partir da aliança). A objeção que Paulo fazia era à "tentativa de Israel de reivindicar a justiça da aliança como monopólio nacional".[9] Mas então, o que quer dizer *o fim da lei é Cristo...* (4)? O que Cristo aboliu não foi a lei como um meio de ser justificado aos olhos de Deus, mas sim "a lei vista como um meio... de documentar a consideração especial de Deus por Israel, de escolher Israel dentre todas as outras nações...".[10]

Eu confesso que o que mais me incomoda nessa tentativa de interpretação não é tanto o que se está afirmando (pois os judeus eram etnicamente exclusivistas), mas sim aquilo que se está negando. Por exemplo, a declaração de que, em 10.3, "sua própria justiça" não está sendo contrastada com a justiça de Deus não confere, e muito menos em Filipenses 3.9. Eu acho que o farisaísmo era muito mais presente na vida dos judeus (como na de qualquer ser humano) do que o pretendem os professores Sanders e Dunn. Como disse Calvino, e com muita razão, "o primeiro passo para obter a justiça de Deus é renunciar a nossa própria justiça".[11]

Para outros comentaristas, o sentido da declaração de que os judeus *ignoravam a justiça que vem de Deus* é que eles ainda não haviam descoberto o caminho da salvação, como o Deus justo justifica o injusto consigo mesmo ao conferir-lhe a condição de justo. É esta a "justiça de Deus" que é revelada no evangelho e que é recebida pela fé completamente independente da lei, como Paulo já havia escrito anteriormente (1.17; 3.21). A trágica conseqüência da ignorância dos judeus foi que, reconhecendo que só poderiam comparecer diante do Deus justo se fossem justificados, eles tentaram fazê-lo *procurando estabelecer a sua própria [justiça]* e *não se submeteram à justiça de Deus* (3).

Essa ignorância quanto ao verdadeiro caminho para Deus e esta trágica adoção do caminho falso não são, de maneira alguma, prerrogativa do povo judeu. Encontram-se amplamente divulgadas entre religiosos de todas as crenças, inclusive cristãos confessos. Todos os seres humanos, cientes de que Deus é justo e eles não (já que "não há nenhum justo, nem um sequer", 3.10), vivem naturalmente em busca de uma justiça que lhes possa dar condições de apresentar-se diante de Deus. Existem, diante de nós, apenas duas opções possíveis. A primeira é tentar (estabelecer a nossa própria justiça através de nossas boas obras e observando os preceitos religiosos. Isso, porém, já está fadado ao fracasso, uma vez que aos olhos de Deus "todas as nossas justiças [são] como trapos de imundícia".[12] A outra é submeter-nos à justiça de Deus, aceitando-a como uma dádiva de graça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo.[13] Nos versículos 5-6 Paulo chama a primeira de *a justiça que vem da lei* e a segunda de *a justiça que vem da fé.*

O erro fundamental daqueles que procuram estabelecer a sua própria justiça é que eles não entenderam o que Paulo afirma logo a seguir: *o fim (telos) da lei é Cristo, para justificação de lodo o que crê* (4). *Telos* pode ter dois significados. Um é "fim" no sentido de "alvo" ou "completar algo", significando que a lei apontava para Cristo e que ele a cumpriu. Ou então poderia significar "fim" no sentido de "terminalidade" ou "conclusão", indicando que Cristo aboliu a lei. Paulo com certeza se refere a este último sentido. Porém a abolição da lei não confere qualquer legitimidade, seja aos antinomianos, que afirmam que podem pecar à vontade porque não se encontram debaixo da lei, mas sim da graça (6.1, 15), seja àqueles que sustentam que a própria categoria da "lei" já foi abolida por (Ir isto e que o único absoluto que resta é a lei do amor. Quando Paulo escreveu que nós

"morremos" para a lei e fomos "libertados" dela (7.4, 6) e que, portanto, já não estamos "debaixo da lei" (6.15), ele estava se referindo à lei como a forma de sermos justificados com Deus. Daí a segunda parte do versículo 4.A razão pela qual Cristo aboliu a lei é para que haja *justiça* paia *todo o que crê.* Quando se trata de salvação, Cristo e a lei Hão alternativas incompatíveis. Se a justiça é decorrente da lei, então ela não vem através de Cristo; e se ela se dá através de Cristo, então não é decorrente da lei. Cristo e a lei são, os * dois, realidades objetivas, são tanto revelações como dádivas de Deus. Mas agora, que Cristo consumou a nossa salvação por meio da sua morte e ressurreição, ele aniquilou a lei que tinha essa função. "Tão logo se compreenda a natureza decisiva da obra salvadora de Cristo", escreve Leon Morris, "se vê quão irrelevante é todo tipo de legalismo."[14]

2. Formas alternativas de justiça (5-13)

Paulo já apresentou três antíteses: entre a fé e as obras (9.32), entre a justiça de Deus (à qual deveríamos nos submeter) e a nossa própria justiça (que nós, erroneamente, tentamos estabelecer) (3), e entre Cristo e a lei (4). Agora ele delineia as implicações desta última, contrastando *a justiça que vem da lei* (5) *coma justiça que vem da fé* (6). Valendo-se da Escritura, ele cita um texto para cada caso, comparando assim Moisés com Moisés, ou seja, Moisés em Levítico versus Moisés em Deuteronômio.

Por um lado, diz ele, *Moisés descreve desta forma a justiça que vem da lei: 'O homem que fizer estas coisas viverá por meio delas'(5).*[15] *A* interpretação natural destas palavras é que o caminho para a vida (isto é, a salvação) passa pela obediência à lei. Foi assim que o próprio Paulo entendeu essa frase ao citá-la em Gálatas 3.12. Mas, acrescentou ele naquele contexto, "é evidente que diante de Deus ninguém é justificado pela lei", pois ninguém jamais conseguiu obedecê-la. A fragilidade da lei é a nossa própria fragilidade (8.3). Já que nós a desobedecemos, ao invés de trazer-nos vida ela nos coloca debaixo de sua maldição; e esta seria a nossa situação se Cristo não nos tivesse redimido da maldição da lei ao fazer-se maldição por nós.[16] E neste sentido que "Cristo é o fim da lei". Justiça não se consegue assim.

Assim (e esta é a contrapartida) *a justiça que vem da fé,* agora personificada por Paulo, proclama uma mensagem diferente. Em se tratando de salvação, ela coloca diante de nós, não a lei, mas Cristo, garantindo-nos que, ao contrário da lei, Cristo não é algo inatingível, mas está à nossa disposição imediata. A passagem citada por Paulo (Deuteronômio 30) começa com uma dura proibição, que, aliás, é endossada pela "justiça que vem da fé": "*Não diga em seu coração: 'Quem subirá ao céu?' (isto é, para fazer Cristo descer) (6) ou: 'Quem descerá ao abismo?' (isto é, para fazer subir a Cristo dentre os mortos)*" (7). Fazer esse tipo de pergunta seria tão absurdo quanto desnecessário. Não existe necessidade alguma de escalarmos as alturas ou mergulharmos nas profundezas em busca de Cristo, pois ele já veio, morreu e ressuscitou; assim, temos pleno acesso a ele.

Mas, então, em que consiste a mensagem positiva quanto à justiça que vem da fé? *Mas o que ela diz? 'A palavra está perto de você; está em sua boca e em seu coração', isto é* (Paulo resolve explicar), *a palavra da fé* (a mensagem que requer uma resposta de fé, ou seja, o evangelho) que nós (os apóstolos) *estamos proclamando* (8). A partir desse exemplo da "boca" e do "coração" do povo, extraído de Deuteronômio 30.14, que acaba de citar, Paulo resume o evangelho nos seguintes termos: *Se você confessar com sua boca que Jesus é Senhor* (o mais simples e o mais primitivo de todos os credos cristãos) *e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo* (9). Assim, boca e coração, fé interior e confissão pública, são essencialmente uma coisa só. "Confissão sem fé seria em vão ... Da mesma forma, porém, fé sem confissão seria uma manifestação de pura falsidade."[17] *Pois com o coração*

se crê para justiça, e com a boca se confessa para salvação (10). O paralelismo é uma reminiscência da poesia judaica veterotestamentária e as duas orações que compõem os versículos 9 e 10 têm que ser consideradas em conjunto e não separadamente. Assim, não há aqui diferença significativa entre ser "justificado" e ser "salvo". Semelhantemente, o conteúdo do que se crê e o conteúdo da confissão têm que ser um só. Implícitas na boa nova estão as verdades de que Jesus Cristo morreu, ressuscitou, foi exaltado e agora reina como Senhor e concede salvação àqueles que nele crêem. Não uma salvação fingida, da boca para fora, mas salvação pela fé, isto é, por meio de uma fé consciente que abraça Cristo como Senhor e Salvador crucificado e ressuscitado. É esta a mensagem positiva que resulta da "justiça que vem da fé".

Mas seria legítimo o uso que Paulo faz de Deuteronômio 30.11-14? Não estaria ele cometendo o erro de uma alegorização sem princípios, ao atribuir à Escritura algo que não se encontra nela? Para começar, note-se que a única citação de verdade que ele faz (em contraste com as alusões) é o texto de Deuteronômio 30.14, que ele reproduz quase exatamente no versículo 8: "*A palavra está perto de você; está em sua boca e em seu coração*". Paulo pára aqui, pois o texto de Deuteronômio continua dizendo que a razão pela qual a palavra está perto deles é "para a cumprires", ao passo que Paulo refere-se a ela como "a palavra da fé". Mas como é que Paulo pode pegar uma palavra acerca da lei que deve ser obedecida e aplicá-la ao evangelho no qual se deve crer? Parece uma contradição fundamental, especialmente se ele está advogando a "justiça pela fé". Mas não é.

Como é que Paulo faz uso dessa passagem de Deuteronômio? Ele não está dizendo, nem que Moisés predisse explicitamente a morte e a ressurreição de Jesus, nem que ele anunciou o evangelho sob o disfarce da lei. De maneira alguma. A similaridade que ele vê e enfatiza entre o ensinamento de Moisés e o evangelho dos apóstolos reside em sua fácil acessibilidade. Ele sabe que Moisés começou esta parte de seu discurso (embora não o cite aqui) dizendo aos israelitas que o que ele estava ensinando não era, nem "demasiado difícil" para eles, nem estava "além do seu alcance". Moisés prossegue usando uma imagem dramática, e diz que o seu mandamento "não está nos céus"... nem está além do mar" — remoto, oculto e desconhecido —, de forma que eles precisassem subir aos céus ou atravessar os mares a fim de ir buscá-lo. Pelo contrário, seu ensinamento estava bem pertinho deles. Era uma palavra que eles já conheciam. Longe de encontrar-se acima ou além do alcance deles, estava, na verdade, *dentro* deles, em seus corações e em suas bocas.

Aquilo que Moisés disse acerca de seu ensinamento, Paulo agora afirma acerca do evangelho. Não se trata de algo remoto nem inatingível. Não há necessidade alguma de indagar quem subirá aos céus ou quem descerá ao Hades a fim de trazer a Cristo. Ninguém precisa escalar os muros do céu nem descer às cavernas do Hades em busca de Cristo. Cristo mesmo veio e morreu, ressuscitou e encontra-se à inteira disposição de qualquer um, pela fé. O acesso é imediato. Não precisamos fazer coisíssima alguma. Tudo o que era necessário fazer já foi feito. Além do mais, já que o próprio Cristo está perto, o evangelho de Cristo também está perto. Encontra-se no coração e na boca de todo crente. Toda a ênfase reside no acesso — próximo, pronto e fácil — a Cristo e ao evangelho.

Os versículos 11 a 13 reforçam isso. Eles ressaltam que Cristo é, não só *facilmente* acessível, como também *igualmente* acessível a todos, a *todos* e a *qualquer um {todo aquele,* 11 e 13), uma vez que *não há diferença* (12), nenhum favoritismo. Todos os três versículos referem-se a Cristo e afirmam sua disponibilidade por meio da fé, embora cada um deles descreva em diferentes termos a natureza da fé e como Cristo responde àqueles que crêem. No versículo 11 nós "confiamos nele" e "não seremos envergonhados"; no verso 12, "nós o

invocamos" e ele nos "abençoa ricamente"; e no 13, nós "invocamos o nome do Senhor" e "somos salvos". Agora vamos considerar cada um desses versículos separadamente.

Primeiro, o versículo 11: *Como diz a Escritura: 'Quem nele confia nunca será envergonhado'*. Esta é uma segunda citação extraída de Isaías 28.16, sendo a primeira registrada em Romanos 9.33. A designação da fé salvadora como "confiança" demonstra que o "crer" e a "confissão" a que se referem os dois versículos anteriores (9-10) não devem ser compreendidos como mera anuência a credos e fórmulas.

A seguir, o versículo 12: *Não há diferença entre judeus e gentios, pois o mesmo Senhor é Senhor de todos e abençoa ricamente a todos os que o invocam.* É uma afirmação impressionante, esta de que por intermédio de Cristo não existe distinção entre judeus e gentios. É claro que existe uma distinção fundamental entre aqueles que buscam a justiça pela lei e os que a buscam pela fé. Mas entre aqueles que foram justificados pela fé e agora estão em Cristo, toda distinção, não apenas de raça, mas também de sexo e cultura, é, não tanto abolida (já que o judeu continua sendo judeu, gentios ainda são gentios, homens são homens e mulheres são mulheres), mas sim considerada irrelevante.[18] Da mesma forma como não há distinção entre nós porque em Adão todos nós somos pecadores (3.22s.), também agora não há distinção entre nós porque em Cristo, que é *Senhor de todos,* todos os que o invocam são ricamente abençoados. Longe de tornar-nos mais pobres, todos nós recebemos "insondáveis riquezas".[19]

O terceiro versículo (13) desenvolve os dois fatos, o de que nós o invocamos e o de sermos abençoados por ele. *Invocar o nome do Senhor* é apelar a ele para que nos salve, de conformidade com quem ele é e com aquilo que tem feito. E o que nos é assegurado aqui é que todo *aquele* que o invoca *será salvo* (13). Originalmente esta é uma citação de Joel 2.32. Mas Pedro no dia de Pentecoste, transferindo o texto de Javé para -lesus,[20] o que também Paulo faz aqui. Na verdade, este apelar para Jesus em busca de salvação tornou-se tão característico do povo cristão que Paulo atreveu-se a descrever a família cristã como sendo "todos os que, em toda parte, invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo".[21]

Mas então, de acordo com esta seção, o que é necessário para se salvar? Primeiro, o próprio Jesus Cristo, como fato histórico, encarnado, crucificado, ressuscitado, Senhor exaltado e acessível. Segundo, o evangelho apostólico, *a palavra da fé* (8), que o torna conhecido. Terceiro, o simples crer por parte dos ouvintes, manifesto no ato de invocar o nome do Senhor, combinando fé (no coração) e confissão (com a boca). Mas ainda falta uma quarta coisa, que é o evangelista que proclama a Cristo e insta com as pessoas para que ponham nele a sua confiança. É sobre os evangelistas cristãos que Paulo irá falar no parágrafo seguinte.

3. A necessidade de evangelizar (14-15)

A fim de demonstrar a necessidade indispensável de evangelizar, Paulo faz quatro perguntas consecutivas.

A primeira é: se, para serem salvos, os pecadores têm de invocar o nome do Senhor (13), *como ... invocarão aquele em quem não creram'?* (14a). Afinal, o invocar o seu nome pressupõe que se conheça e creia em seu nome (isto é, que ele morreu, ressuscitou e é Senhor). Em todas as cartas de Paulo, esta é a única ocasião em que ele usa o termo "crer em" *(eis),* que é a expressão normalmente usada nos escritos de João com referência à fé salvadora. Aqui, no entanto, uma vez que a fé salvadora é apresentada como "invocar" o nome de Cristo, o tipo de "fé" que Paulo tem em mente deve ser o estágio inicial que antecede o acreditar nos fatos relativos a Jesus que estão incluídos em seu "nome".

Segundo, *e como crerão naquele de quem não ouviram falar?* (14b). Assim como, pela lógica, o crer antecede o invocar, também o ouvir tem que preceder o ato de crer. Mas, que

tipo de "ouvir"? "De acordo com as regras normais da gramática", a expressão *aquele de quem (hou)* deveria ser traduzida como "aquele que"; seria, portanto, "o orador e não a mensagem".[22] Em outras palavras, eles não crerão em Cristo enquanto não o tiverem ouvido falar por intermédio dos seus mensageiros ou embaixadores.[23]

Terceiro: *E como ouvirão, se não houver quem pregue (kêryssõ,* "anunciar por meio de um arauto")? (14c). Nos tempos antigos, antes que surgissem os meios de comunicação de massa, o papel do arauto era crucial. A principal forma de se transmitir notícias eram as proclamações públicas feitas pelo arauto na praça pública ou no mercado da cidade. Sem arauto não podia haver ouvintes.

E, em quarto lugar: *E como pregarão, se não forem enviados?* (15a). O texto não deixa claro qual é o tipo de "envio" que Paulo tem em mente. Como ele usa o verbo *apostellõ,* a tendência dos comentaristas é presumir que ele estaria pensando em si mesmo, na qualidade de apóstolo (ver 1.1, 5; 11.13),[24] assim como nos outros apóstolos que haviam sido comissionados diretamente por Cristo.[25] Além disso, havia os "representantes das igrejas", que eram enviados como missionários.[26] Este último conceito é mais abrangente, pois, embora os apóstolos de Cristo tivessem sido designados por ele, sem qualquer necessidade de endosso por parte da igreja, as igrejas só enviavam aqueles que Cristo havia escolhido para enviar.[27] Agora a necessidade de arautos é confirmada com base nas Escrituras: C*orno está escrito: 'Como são belos os pés dos que anunciam boas novas!* (15b).[28] Se aqueles que proclamaram as boas novas de libertação do exílio babilônico foram celebrados dessa forma, quanto mais bem-vindos deveriam ser os arautos do evangelho de Cristo!

Se invertermos a ordem dos seis verbos usados por Paulo aqui, veremos a essência do seu argumento: Cristo *envia* seus arautos; os arautos *pregam;* as pessoas *ouvem;* os ouvintes *crêem;* os crentes *invocam;* e aqueles que invocam *são salvos.* E a lógica que leva Paulo a ser tão inflexível em defender a necessidade de se evangelizar parecerá ainda mais forte se essas etapas mencionadas forem colocadas de forma negativa e se cada uma for vista como essencial em relação à outra. Senão, vejamos: a menos que certas pessoas sejam comissionadas para a tarefa, não haverá pregadores do evangelho; se o evangelho não for pregado, os pecadores não ouvirão a mensagem nem a voz de Cristo; a não ser que eles a ouçam, nunca crerão nas verdades de sua morte e ressurreição; a menos que creiam nessas verdades, eles não invocarão o Senhor; e, se não invocarem o seu nome, nunca serão salvos. Já que Paulo deu início a este capítulo expressando seu profundo desejo de que os israelitas fossem salvos (1), é muito provável que ele estivesse pensando particularmente neles ao desenvolver sua estratégia evangelística nestes versículos. Isso se confirmará no parágrafo a seguir.

4. A razão da incredulidade de Israel (16-21)

Se a evangelização é composta de uma série de etapas sucessivas, a começar pelo envio dos arautos e terminando com a salvação dos pecadores, como se explica a incredulidade de Israel? Pois *nem todos os israelitas aceitaram as boas novas* (16a) — aliás, uma declaração surpreendente, em vista do que ele havia escrito anteriormente acerca do "remanescente" (9.27). Em parte é por essa razão que alguns entendem estes versículos como sendo uma referência à missão de Paulo entre os gentios. Mas decerto a NVI está certa ao incluir aqui (assim como o fez no versículo 1) a palavra "israelitas", que falta no original grego. A seção inteira trata de como os judeus responderam — ou melhor, não responderam — ao anúncio do evangelho. Sua incredulidade, como Paulo demonstra agora, foi predita por Isaías em sua questão retórica: "*Senhor, quem acreditou na nossa*

pregação?"(16b).[29] Mas eles deveriam ter acreditado. O versículo 17 retorna ao argumento do versículo 14, só que, aqui, as cinco etapas ficam reduzidas a apenas três: *a fé vem por ouvir a mensagem, e a mensagem é ouvida mediante apalavra de Cristo,* ou seja, "a palavra da qual Cristo é, ao mesmo tempo, o conteúdo e o autor".[30] Assim, o pregar leva ao ouvir, e o ouvir ao crer. Mas, então, por que os israelitas não creram? Como resposta a sua surpreendente pergunta, Paulo considera, e em seguida rejeita, duas explicações possíveis (18-19), para em seguida apresentar sua própria explicação (20-21).

Eles não ouviram ? — é a primeira pergunta. Aliás, esta deveria mesmo ser a primeira questão a ser colocada, uma vez que o crer depende do ouvir. Mas Paulo, nem bem acabou de fazer a pergunta, já a descarta sumariamente: *Claro que sim* (18a). Como prova do que acaba de afirmar ele cita o Salmo 19.4:

A voz deles se fez ouvir por toda a terra, e suas palavras até os confins do mundo.

Paulo nos surpreende ao escolher esta citação bíblica; afinal o que o Salmo 19 está celebrando não é o fato de a mensagem do evangelho ter-se espalhado pelo mundo todo, mas sim que os céus dão um testemunho universal do seu Criador. E isso, é claro que Paulo sabia muito bem. Seria inteiramente gratuito concluir que ele não se lembrava bem do texto, ou que não o entendia direito, ou então que o distorceu a fim de prestar-se aos seus propósitos. Pelo contrário, creio ser perfeitamente razoável supor que o que ele fez foi transferir do contexto da criação para a igreja uma eloqüente linguagem bíblica acerca do testemunho global, tomando a primeira como símbolo da segunda. Se Deus deseja que a revelação geral de sua glória seja universal, quanto mais deve almejar que a revelação específica de sua graça seja igualmente universal!

Mas será verdade que o evangelho *se fez ouvir por toda a terra, e suas palavras até os confins do mundo ?* Se considerarmos isso como uma hipérbole compreensível, eu acho que sim, da mesma forma como Paulo iria dizer aos colossenses que o evangelho havia "sido proclamado a todos os que estão debaixo do céu" e que, em conseqüência disso, "por todo o mundo ... vai frutificando e crescendo".[31] Mas como, aqui, Paulo está aludindo à divulgação da boa nova dentro do contexto judaico, talvez seja melhor que se tome a afirmação de Paulo no sentido que F. F. Bruce chama de "universalismo representativo", isto é: "onde quer que existam judeus", e em particular onde quer que exista uma comunidade judaica, "ali o evangelho já foi pregado".[32] Portanto, os judeus Já *ouviram, sim;* eles não podem justificar a sua incredulidade com a desculpa de não terem ouvido.

A segunda indagação é: *Será que Israel não entendeu?*" (19a). Afinal, de acordo com o argumento de Paulo, é perfeitamente possível ouvir sem entender; Jesus mesmo nos admoestou quanto a isso na Parábola do Semeador.[33] Mas, não adianta; Paulo rejeita também essa explicação para a incredulidade dos judeus, e respalda sua posição apelando *em primeiro lugar* para uma citação de Moisés. Talvez com isso ele queira dizer que *depois* irá citar Isaías (20); dessa forma terá duas testemunhas: a lei e os profetas. O versículo mosaico para o qual ele apela é o seguinte:

19b"*Eu porei vocês em ciúmes com aqueles que não são povo; e provocarei a ira de vocês mediante um povo que não tem entendimento.* "*M*

Este texto indica que existem povos que "não têm entendimento". Mas não são os judeus; trata-se dos gentios, os quais Moisés descreve também dizendo que "não são povo", lembrando-nos assim da palavra de Deus dita a Oséias à qual Paulo já se referiu anteriormente, aplicando-a aos gentios, a saber, que eles "não são meu povo" (9.25s.).[35] Deus revela sua intenção de provocar em Israel com relação aos gentios ("aqueles que não são povo", que "não têm entendimento"), tanto "ciúmes" como "ira", em virtude das bênçãos que proporcionaria a estes.

Portanto, se a rejeição de Israel quanto ao evangelho não pode ser atribuída, nem ao fato de não terem ouvido, nem ao fato de não haverem entendido, então não lhe resta desculpa alguma. Esta seria a terceira explicação possível para sua incredulidade — que agora, finalmente, o apóstolo aceita. Israel é simplesmente teimoso. E verdade que os israelitas ignoravam a justiça de Deus (3); só que agora isso é considerado ignorância proposital. Eles "tropeçaram na 'pedra de tropeço'", a saber, Jesus Cristo (9.32).

Para reforçar isso, Paulo refere-se a algo que *Isaías diz ousadamente.* As palavras de "ousadia" do profeta são as que estão registradas em Isaías 65.1 e seguintes; elas são, comprovadamente, palavras provenientes dos lábios do próprio Javé. Com estes dois versículos ele traz à tona um nítido contraste entre os gentios e os judeus; além disso, revela o que pensa em relação a eles e fala nas atitudes deles em relação a ele. Vejamos primeiro os gentios:

[20]"*Fui encontrado por aqueles que não me procuravam; revelei-me àqueles que não perguntavam por mim.* "[36]

Bem que Paulo poderia ter acrescentado a terceira frase de Isaías 65.1:

"A *um povo que não se chamava do meu nome eu disse: 'Eis-me aqui, eis-me aqui.'*"

Estas três orações, se tomadas em conjunto, completam o quadro. Deus inverte deliberadamente os papéis entre ele próprio e os gentios. Normalmente seriam eles que deveriam perguntar, procurar e bater à porta (tal como Jesus colocaria mais tarde), e adotar com relação a ele a respeitosa atitude de um servo à disposição de seu senhor, dizendo: "Eis-me aqui". Mas, ao invés disso, embora eles não o tivessem procurado, perguntado por ele ou se oferecido para servi-lo, ele se deixou ser achado por eles, revelou-se a eles e até mesmo se ofereceu para ajudá-los, dizendo-lhes humildemente: "Eis-me aqui". É uma ilustração bastante dramática da graça divina, em que Deus toma a iniciativa de fazer-se conhecido.

[21] *Mas a respeito de Israel, ele diz:*

"*Estendi as minhas mãos todo o dia a um povo desobediente e rebelde.* "[31]

A iniciativa de Deus com relação a Israel é ainda mais marcante. Ele não se limita a deixar-se encontrar passivamente, mas age, estendendo-lhes a mão. Tal qual o pai que convida o filho a voltar para casa, disposto a abraçá-lo, beijá-lo e dar-lhe as boas-vindas, assim Deus abriu e estendeu os braços ao seu povo e continua ali, *todo o dia,* de braços estendidos, implorando-lhes que regressem. Mas não houve a mínima correspondência. Eles nem sequer lhe deram a resposta neutra dos gentios, que se recusam a indagar por ele ou a procurá-lo. Não, a reação deles é negativa, recalcitrante, denotando resistência e rejeição, listão decididos a continuar sendo *um povo desobediente e rebelde.* E dá para sentir o desalento e a angústia de Deus.

Assim Paulo conclui sua segunda incursão na questão da incredulidade de Israel. No capítulo 9 ele a atribuiu ao propósito da eleição de Deus, razão pela qual muitos ficaram de fora, restando apenas um remanescente, um Israel dentro de Israel. No capítulo 10, no entanto, essa incredulidade é atribuída à desobediência do próprio povo de Israel. Se eles fracassaram, a culpa foi deles mesmos. A antinomia entre a soberania divina e a responsabilidade humana permanece.

Uma das características marcantes de Romanos 10 é que este capítulo está saturado de alusões e citações do Antigo Testamento. Aqui, Paulo cita a Escritura a fim de confirmar ou ilustrar oito verdades, como seja: primeiro, o acesso imediato a Cristo pela fé (6-8 = Dt 30.12ss.); segundo, a promessa de salvação para todo aquele que crê (11 = Is 28.16; 13 = Joel 2.32); terceiro, a gloriosa necessidade de evangelização (15 = Is 52.7); quarto, a indiferença de Israel (16 = Is 53.1); quinto, a universalidade do evangelho (18 = SI

19.4); sexto, a provocação dos gentios com relação a Israel (19 = Dt 32.21); sétimo, a iniciativa da graça divina (20 = Is 65.1); e, em oitavo lugar, a paciente desolação de Deus, o evangelista (21 = Is 65.2). Assim a ênfase de Paulo reside não apenas na autoridade da Escritura, mas também na continuidade crucial que liga a revelação do Antigo Testamento com a do Novo Testamento.

14. O futuro de Israel: o desígnio eterno de Deus (11:1-32)

Paulo iniciou estes três capítulos apontando o trágico paradoxo da situação de Israel, que, não obstante os privilégios incomparáveis com que Deus o agraciou, permanece obstinadamente na incredulidade (9.1ss.). Isso aconteceu, não por infidelidade ou injustiça da parte de Deus (9.6ss.), mas sim em decorrência do próprio "propósito de Deus conforme a eleição" (9.11), aliado ao fato de Israel haver "tropeçado" em Cristo (9.32), e à sua obstinada rejeição diante das persistentes investidas de Deus (10.21).

Agora Paulo aborda as implicações da desobediência de Israel. Ele começa com duas indagações, e a cada uma delas ele rebate imediatamente com a mesma indignação:

Primeira pergunta: "Pergunto, pois: Acaso Deus rejeitou o seu povo? De modo nenhum!" (1a).

Era de se esperar que, já que eles o rejeitaram, Deus também os rejeitasse. Mas não é assim. Eles não são a nação abandonada que aparentam ser. Sua rejeição é apenas parcial; existe um remanescente fiel, como Paulo demonstra nos versículos 1 a 10.

Segunda pergunta: "Novamente pergunto: Acaso tropeçaram para que ficassem caídos? De modo nenhum!" (1b).

A queda de Israel, longe de ser o fim, será apenas temporária. Na verdade a sua transgressão já resultou em bênçãos inesperadas, e a histórica providência de Deus haverá de ocasionar muitas outras, como Paulo explicará nos versos 12-32.

Assim, pois, "a rejeição dos judeus não foi, nem total, nem definitiva".[1] E este o tema deste capítulo. Ainda existe um remanescente israelita no presente, e haverá, no futuro, uma restauração de Israel que reverterá em bênção para o mundo todo.

1. A situação presente (1-10)

No versículo 1 o apóstolo faz uma pergunta bem direta: *Deus rejeitou o seu povo ?* E replica de maneira enfática no versículo 2: *Deus não rejeitou o seu povo.* Talvez ele esteja ecoando propositadamente a confiante declaração do salmista: "Pois o Senhor não há de rejeitar o seu povo, nem desamparar a sua herança".[2] Ele não se limita apenas a fazer uma afirmação dogmática, contudo, e apresenta quatro provas para respaldá-la.

A primeira é *pessoal: "Eu mesmo sou israelita, descendente de Abraão, da tribo de Benjamim"* (lb). Pode ser que ele esteja escrevendo como um patriota: sendo ele um judeu, como poderia alimentar a ridícula idéia de que Deus teria repudiado o seu próprio povo? A interpretação mais natural, porém, seria que ele mesmo, como judeu, era uma prova de que Deus não havia rejeitado o seu povo; afinal, quem estava falando era o blasfemador e perseguidor "que com todas as suas forças havia lutado contra Deus".[3]

A segunda prova que ele apresenta é *teológica.* Aliás, o apóstolo já a antecipou através das palavras em que questionou se Deus teria rejeitado o *seu povo,* isto é, seu povo escolhido, o povo da sua aliança, a qual ele mesmo dissera que ninguém poderia invalidar.[4] Agora, ao responder suas próprias perguntas, ele sublinha isto ao descrever

Israel como *seu povo, o qual de antemão conheceu* (2a). Na exposição de Romanos 8.29 vimos que "conhecer de antemão" implica também "amar de antemão" e "escolher". Embora aqui seja a nação, e não um remanescente eleito, que se diz ter sido conhecida de antemão por Deus, ainda assim as duas idéias — o conhecer de antemão e a rejeição — são mutuamente incompatíveis.

Em terceiro lugar, Paulo traz à tona uma prova *bíblica,* que é a situação vivida no tempo de Elias. Após a vitória do profeta sobre os profetas de Baal no Monte Carmelo, ele fugiu da rainha Jezabel e foi para o deserto, refugiando-se posteriormente numa caverna no Monte Horebe. Ali *clamou a Deus contra Israel* (2b) dizendo: "*Senhor, mataram os teus profetas e derrubaram os teus altares; somente eu fiquei, e estão procurando matar-me*" (3).[5] A resposta de Deus para Elias foi que a matemática deste estava completamente errada. Ele não era, de forma alguma, o único sobrevivente fiel. Pelo contrário, disse Deus: "*Reservei para mim sete mil homens que não dobraram os joelhos a Baal*" (4).[6] Portanto a apostasia nacional de Israel não era total. Embora a "doutrina do remanescente" só fosse ser desenvolvida na época de Isaías, o próprio remanescente fiel já existia durante o ministério profético de Elias, pelo menos um século antes.

A quarta prova de que Deus não rejeitou totalmente o seu povo é de caráter *contemporâneo.* Assim como nos dias de Elias havia um remanescente de sete mil homens, *assim, hoje também* (ou seja, nos dias de Paulo) *há um remanescente...* (5). Era, muito provavelmente, um remanescente considerável. Pouco tempo depois Tiago iria dizer a Paulo, em Jerusalém, que havia "milhares de judeus" que creram.[7] Além do mais, a maior característica desse remanescente era que havia sido *escolhido pela graça* (5b). O sentido literal é que este viera a existir "de acordo com a eleição da graça", da mesma forma que o propósito de Deus é "conforme a *eleição" (kat' eklogên,* tanto aqui como em 9. 11). A palavra "graça" enfatiza que Deus fez existir esse remanescente, assim como ele é que havia "reservado" para si a minoria fiel nos dias de Elias (4). Graça, afinal de contas, é a bondade graciosa de Deus para com o indigno; portanto, *se* [a sua eleição] *é pela graça, já não é mais pelas obras; se fosse, a graça já não seria graça* (6). Nos tempos de perplexidade e relativismo em que vivemos, é confortante ver como Paulo está decidido a conservar a pureza dos significados verbais. Seu objetivo é insistir que a graça exclui as obras, isto é, a iniciativa de Deus exclui a nossa.

Que dizer então? Ou seja, como Paulo aplica essa teologia do remanescente aos fatos de seus próprios dias e experiência? Ela o Torça a parar de generalizar acerca de "Israel" e a fazer uma divisão. Pois *aquilo que [Israel] tanto buscava* (presumivelmente, a justiça de 9.31), *não conseguiu,* pelo menos não como nação; *mas os eleitos o obtiveram,* a saber, aqueles que foram *escolhidos pela graça* (5) e, portanto, justificados pela fé. *Os demais,* a maioria incrédula de Israel, *foram endurecidos* (7). Não há muito como duvidar de que, com isso, Paulo está dizendo que eles foram endurecidos por Deus (já que o versículo seguinte diz que Deus *lhes deu um espírito de atordoamento).* Não obstante, assim como o endurecimento de Faraó e daqueles que ele representava (9.18; *cf.* 11.25), o que se tem em mente é um processo judicial (ou melhor, uma *retribuição,* verso 9) através do qual Deus entrega o povo a sua própria obstinação. O que significa, na prática, esse "endurecimento" Paulo vai indicar valendo-se de duas citações do Antigo Testamento, ambas referentes a olhos que não vêem.

A primeira citação (8) é uma fusão de Deuteronômio 29.2ss. com Isaías 29.10. No primeiro texto Moisés diz aos israelitas que, embora eles tenham testemunhado as maravilhas de Deus, ele ainda não lhes deu "coração para entender, nem olhos para ver, nem ouvidos para ouvir" (Dt 29.4). Do texto de Isaías Paulo cita apenas a primeira frase,

dizendo que *Deus lhes deu um espírito de atordoamento,* ou seja, uma completa perda de sensibilidade espiritual que (como o contexto deixa bem claro), antes de vir a constituir-se em juízo divino, já fora auto-induzido. E essa condição, segundo Paulo, continua a afligir Israel *até o dia de hoje:*

8 "*Deus lhes deu um espírito de atordoamento, olhos para não ver*
e ouvidos para não ouvir, até o dia de hoje."

A segunda citação (9) é extraída do Salmo 69, que retrata uma experiência de perseguição vivida por um justo. Jesus a aplicou a si mesmo ("Odiaram-me sem razão"),[9] e os cristãos primitivos, conseqüentemente, logo a identificaram como um texto messiânico. Essa vítima de hostilidade gratuita ora a Deus para que defenda a sua causa, implorando que o justo julgamento de Deus recaia sobre seus inimigos. Devido à natureza messiânica do salmo, Paulo consegue reverter a sua aplicação. Israel, ao invés de estar sendo perseguido, tornou-se (em sua rejeição a Cristo) o perseguidor. É esta a oração do salmista:

9 "*Que a mesa deles se transforme em laço e armadilha, pedra de tropeço e retribuição para eles.*
Que seus olhos se escureçam, para que não consigam ver,
e suas costas fiquem encurvadas para sempre."

O imaginário não é fácil de interpretar. Mas *a mesa deles* parece ser um símbolo da segurança, bem-estar e comunidade que se desfrutam em casa e que de alguma forma podem se transformar no oposto, virando *laço e armadilha, pedra de tropeço e retribuição para eles.* A referência *suas costas* serem *encurvadas para sempre* também é obscura, embora a costa encurvada normalmente represente a idéia de alguém que carrega um fardo pesado, seja, neste caso, de angústia, de medo ou opressão.

2. A esperança futura (11-32)

A resposta de Paulo a sua primeira questão — se Deus rejeitou eu povo — é que este, mesmo não sendo rejeitado, foi endurecido. Ou, mais precisamente, embora ainda haja um remanescente fiel, os outros (que constituem a maioria) estão endurecidos. Essa é a situação atual. Mas será que é permanente? Haverá esperança? E quanto ao futuro? Isso leva Paulo à segunda questão: *Novamente pergunto: Acaso tropeçaram para que ficassem caídos? De modo nenhum! (lia).* E, quando o apóstolo elabora sua ardente negativa, torna-se claro que a queda de Israel, que no primeiro parágrafo ele provou não ser total, tampouco é definitiva. Pelo contrário, sua queda, longe de ser uma espiral descendente, é uma espiral ascendente. Eles não tropeçaram *para que ficassem caídos,* mas sim para que se levantem novamente e, ao fazê-lo, venham a experimentar (como também levar os gentios a experimentarem) bênçãos ainda maiores do que teriam experimentado se antes não tivessem caído. Tal é a misericordiosa providência de Deus!

a. Uma cadeia de bênçãos (11-16)

R de suma importância que se entenda a seqüência do pensamento de Paulo neste parágrafo, uma vez que ele se repete, com algumas modificações, no decorrer de todo o capítulo. É como se fosse uma corrente de três elos.

Primeiro, por meio da queda de Israel a salvação já chegou nos gentios.

Segundo, essa salvação dos gentios provocará ciúmes em Israel, conduzindo-o assim à restauração ou "plenitude".

Terceiro, a plenitude trará para o mundo riquezas ainda bem maiores.

Assim, como num jogo de pingue-pongue, a bênção vai de Israel para os gentios, dos gentios para Israel e, deste, novamente para os gentios. A primeira destas etapas já

ocorreu, constituindo-se na base sobre a qual, segundo se espera, se erguerão a segunda e a terceira. Além do mais, neste parágrafo Paulo esboça o mesmo processo duas vezes, primeiro em termos mais gerais (11-12) e depois com uma referência específica ao seu ministério pessoal como apóstolo dos gentios (13-16).

Em sua afirmação mais geral é assim que Paulo descreve a primeira etapa: *por causa da transgressão deles* (isto é, de Israel), *veio salvação para os gentios* (lia). Como se vê, o apóstolo "está dando uma interpretação teológica para eventos históricos".[10] Em pelo menos quatro ocasiões diferentes e significativas Lucas registra, no livro de Atos, como o fato de os judeus terem rejeitado o evangelho resultou no oferecimento e aceitação deste pelos gentios. Em sua primeira viagem missionária, na Antioquia da Pisídia, Paulo e Barnabé disseram aos judeus: "Era necessário anunciar primeiro a vocês a palavra de Deus; uma vez que a rejeitam e não se consideram dignos da vida eterna, agora nos voltamos para os gentios."[11]

Durante a segunda e a terceira viagens missionárias, em Corinto e Éfeso, respectivamente, Paulo começou mais uma vez ("como costumava fazer") seu ministério na sinagoga. Mas quando os judeus se lhe opuseram e rejeitaram o evangelho, ele tomou um passo decisivo, abandonando-os, e abriu uma missão para gentios em um prédio secular da vizinhança.[12] O quarto exemplo viria a acontecer mais tarde, ao chegar a Roma.[13]

Em cada uma dessas decisões importantes deu-se a mesma coisa: os judeus rejeitaram o evangelho, enquanto que os gentios o aceitaram. É claro que o segundo fato seguiu-se ao primeiro, como o próprio Jesus havia predito.[14] Agora, porém, Paulo transforma a história em teologia, ao implicar que o primeiro evento se deu objetivando o segundo. Assim Deus reverteu o pecado de Israel em bênção: a salvação dos gentios.

Esse estágio *(se.* a salvação dos gentios) já havia ocorrido. Mas Paulo passa para o segundo estágio, a saber, que *veio salvação para os gentios* para *(eis) provocar ciúme em Israel* (11b; *cf.* 10.19). Em Atos, Lucas menciona diversas vezes os ciúmes dos judeus com relação aos apóstolos.[15] Pelo que ele diz, os judeus deveriam estar enciumados com o sucesso dos apóstolos; além disso, parece que invejavam a influência que estes exerciam sobre o povo, atraindo grandes multidões. Paulo, no entanto, concebe um tipo de inveja mais produtivo do que isso. Ele sabe que quando Israel notar que as bênçãos da salvação estão sendo desfrutadas pelos crentes gentios (sua reconciliação com Deus e de uns com os outros, seu perdão, seu amor, alegria e paz por intermédio do Espírito), aí eles irão cobiçar essas bênçãos; conseqüentemente (pelo menos é o que está implícito), vão se arrepender e crer em Jesus a fim de garantir que também eles possam desfrutá-las. Assim, levados pela inveja, acabarão se convertendo.

Mas essa restauração de Israel conduzirá a um terceiro estágio, uma vez que a salvação agora desfrutada por Israel transbordará em bênçãos ainda maiores para o mundo. Paulo, entretanto, ao expressar essa idéia, não se contenta com uma simples progressão aritmética, em que a transgressão resulta em salvação, e esta em inveja (ou a salvação dos gentios em salvação para os judeus — versos 11, 14); pelo contrário, ele estabelece uma progressão geométrica, *a fortiori: Mas se a transgressão deles significa riqueza para o mundo, e o seu fracasso, riqueza para os gentios, quanto mais significará a sua plenitude!* (12). Esta é uma sentença compacta que engloba as duas progressões. A primeira é concernente a Israel e a segunda refere-se ao mundo gentílico. No caso de Israel, o argumento *a fortiori* é que se a sua "queda" *(transgressão)* e conseqüente "derrota" (ou *fracasso)* redundou em bênção para os gentios, quanto maior bênção trará *sua plenitude (plãõna)* — aparentemente uma alusão, não apenas a sua conversão e restauração, mas

também ao seu crescimento numérico, que continuará até que o remanescente tenha atingido uma maioria substancial. Quanto aos gentios, a bênção que eles receberam com o fracasso de Israel é chamada de *salvação* (11) ou *riqueza* (12); só que a bênção que eles receberão através da plenitude de Israel será uma riqueza muito maior *(quanto mais significará a sua plenitude!).* Em que implica esse "quanto mais", isso nós não sabemos; pelo menos no momento, Paulo nos deixa na expectativa.

Depois dessa declaração de âmbito mais geral com relação à "cadeia de bênçãos", agora Paulo se torna mais específico, relacionando-a com o seu próprio ministério. Mais uma vez ele desenvolve a mesma lógica. *Estou falando a vocês, gentios,* escreve ele, referindo-se aos irmãos gentios da igreja de Roma, que, ao que parece, constituíam a maioria. *Sou apóstolo para os gentios,* continua, tal como já afirmara (1.1, 5) e voltará a afirmar antes de encerrar a carta (15.16).[16] *Visto que* é assim, continua, *exalto o meu ministério* (13). Isso ele faz "dedicando-se a ele inteiramente e sem reservas".[17] E "o cumpre com toda**a sua força e devoção".[18]

Agora Paulo explica a razão pela qual "exalta" seu ministério, devotando-se a ele com tanta energia e perseverança. É por causa do que espera conseguir através dele: *na esperança de que de alguma forma possa provocar ciúmes em meu próprio povo e* (persuadindo-os a crerem em Cristo) *salvar alguns deles* (14). Se há uma declaração de objetivos ministeriais deveras impressionante e surpreendente, é esta de Paulo, e por várias razões. A primeira é que caracterizar o ministério que exerce entre o seu próprio povo em termos de "provocar ciúmes", encorajando-os assim a chegarem a Cristo como resultado desses "ciúmes", parece ser um incentivo a alimentar motivações indignas, tanto para ele como para o seu povo. Mas não é bem assim. Nem todo ciúme tem a marca do egoísmo, pois nem sempre se trata de inveja movida pela insatisfação ou de cobiça pecaminosa. No fundo, ciúme é o desejo de ter para si algo que pertence a outro; e se o ciúme é uma coisa boa ou ruim, isso depende da natureza daquilo que se deseja e se o invejoso tem ou não o direito de possuí-lo. Se o que estamos desejando é uma coisa ruim, ou se ela pertence a alguém outro e nós não temos o direito de possuí-la, então o que sentimos é inveja, é pecado. Mas se a coisa desejada é em si algo bom, uma bênção de Deus — o que significa que todo o seu povo poderia desfrutá-la -, então "cobiçá-la" e "ter ciúmes" de quem a possui não é de forma alguma um sentimento indigno. Esse tipo de desejo é, em si, apropriado e provocá-lo pode ser uma motivação realista no ministério.

Uma segunda razão pela qual a declaração de Paulo nos surpreende é porque a sua esperança de *salvar alguns* parece uma expectativa muito baixa. Precisamos lembrar, no entanto, que esta visão tem como foco a futura "plenitude" de Israel; a esperança do apóstolo de que ele próprio venha a "salvar alguns" só tem relação com sua própria modesta contribuição para este fim.

Em terceiro lugar, e mais impressionante ainda, Paulo considera o fato de provocar ciúmes em seu próprio povo (os judeus) como sendo um aspecto do seu ministério entre os gentios. Como pode ser isso? É um exemplo da constante interação que ele percebe haver entre judeus e gentios e que faz parte da sua estratégia missionária. É bem provável que, como está escrevendo para uma igreja composta em sua maioria de gentios romanos, ele, como apóstolo dos gentios, sinta-se constrangido por Ler tanto a dizer acerca dos judeus. Por isso faz questão de demonstrar que os dois não podem ser separados. O próprio surgimento do seu ministério tão peculiar já foi resultante da rejeição dos judeus; agora ele mostra que o seu "ministério do ciúme" entre os judeus beneficiará diretamente o mundo gentílico.

E isso que Paulo elabora a esta altura. Quais são as "riquezas ainda maiores", esse *muito mais,* que *a plenitude* de Israel trará para os gentios (12)? Ele responde: *Se a rejeição deles é a reconciliação do mundo, o que será a sua aceitação, senão a vida dentre os mortos?* (15). Se atentarmos para a repetição daquilo que já foi escrito, veremos como seu vocabulário avançou. A "queda", a "transgressão" e a "derrota" de Israel transformam-se agora em sua "rejeição" por Deus, se bem que Deus não rejeitou completamente ou para sempre o seu povo (1-2). Agora se diz que a "salvação" e as "riquezas" que os gentios já receberam são "a reconciliação do mundo", certamente porque Cristo "destruiu a barreira, o muro de inimizade", tanto entre eles e Deus como entre eles e os judeus.[19] A "plenitude" do Israel restaurado agora é chamada de "aceitação", revertendo a sua situação temporária e parcial de "rejeição". E as "riquezas ainda maiores" que a plenitude de Israel há de trazer para os gentios são definidas como "vida dentre os mortos". Esta última expressão tem confundido muitos comentaristas. Vejamos as três interpretações encontradas.

A primeira é *literal,* ou seja, Paulo está se referindo à ressurreição de todos no fim dos tempos, "a consumação final, a ressurreição dos mortos e a vida eterna que se segue".[20] Assim a conversão de Israel "será o sinal para a ressurreição, a última etapa do processo escatológico, iniciado com a morte e ressurreição de Jesus".[21] É certo que, na apocalíptica judaica, geralmente se associava a restauração de Israel com a ressurreição dos mortos, e Paulo, ao falar em "vida", com certeza estava se referindo ao corpo (8.11). No entanto, "vida dentre os mortos" seria uma expressão bem mais incomum para ressurreição, especialmente considerando-se que neste contexto ele poderia muito bem ter utilizado a palavra *anastasis* (ressurreição). Além disso, será que Paulo achava mesmo que seu próprio ministério entre os judeus e os gentios iria desencadear a volta de Cristo e a ressurreição? Quanto a isso não existe nenhuma prova.

Uma segunda interpretação é de ordem *espiritual.* Paulo estaria referindo-se ao fato de termos "ressuscitado" com Cristo, que é um dos seus temas prediletos.[22] E anteriormente ele havia dito que nós somos como "quem voltou da morte para a vida" (6.13). Mas é esta a situação e a experiência de todos os cristãos; faz parte da "salvação" e da "riqueza" que os cristãos gentios já receberam. Ao falarmos em "riquezas ainda maiores", precisamos entender isso como algo novo, espetacular até. Relacioná-lo com a nova vida que já desfrutamos em Cristo seria um anticlímax.

Em terceiro lugar, temos a interpretação *figurada.* Paulo antevê que "bênção inimaginável"[23] há de enriquecer os gentios, uma bênção de âmbito mundial que há de superar qualquer coisa jamais experimentada e que só pode ser comparada à nova vida depois da morte. Talvez Paulo esteja recordando a visão de Ezequiel, na qual a restauração de Israel é descrita como a visão de um monte de ossos mortos e ressecados que são recobertos de carne e voltam a viver.[24] Estará ele aplicando esta visão ao mundo gentílico? Estará profetizando "um amplo e intenso reavivamento da verdadeira religião a partir de um estado que, comparativamente falando, seria a morte religiosa",[25] um acordar sem precedentes para o mundo na expansão e progresso do evangelho?[26] Se Deus usou a tragédia da rejeição de Israel para salvar os gentios, quanto mais capaz seria ele de enriquecer o mundo por meio da aceitação e plenitude de Israel?

Agora o apóstolo apela para duas pequenas metáforas, à guisa de provérbios; uma provém da vida cerimonial de Israel e a outra do mundo agrícola. Em ambos os casos a intenção evidente é, de certa forma, a de justificar a confiança que o apóstolo tem no crescimento e na divulgação das bênçãos que vem descrevendo; e, assim como no verso 15, ambas as partes do versículo 16 começam com "se". Se *é santa a parte da massa que é oferecida como primeiros frutos, toda a massa também o é* (16a).[27] Quem sabe poderíamos

interpretar isso da seguinte forma: da mesma maneira que se consagra a Deus uma parte significando que o todo lhe pertence, assim também quando os primeiros convertidos crêem, pode-se esperar que venha a conversão do resto. A outra metáfora é: *se a raiz é santa, os ramos também o serão* (16b), talvez significando que assim como os patriarcas judeus são propriedade de Deus por aliança, assim também o são os seus descendentes que estão incluídos no pacto da aliança. Aparentemente, é essa "raiz" e esses "ramos" que levam Paulo a desenvolver sua alegoria da oliveira.

b. A alegoria da oliveira (17-24)

A oliveira, cultivada em bosques ou pomares por toda a Palestina, era um símbolo usado em Israel,[28] assim como a vinha.[29] Agora Paulo descreve essa metáfora de forma a ilustrar o que vem ensinando acerca dos judeus e dos gentios. A oliveira cultivada é o povo de Deus, cuja raiz são os patriarcas e cujo tronco representa a continuidade dos séculos. Agora *alguns ramos foram cortados,* simbolizando os judeus incrédulos que foram temporariamente descartados, *e você* (referindo-se aos crentes gentios), *sendo oliveira brava, foi enxertado entre os outros* (o remanescente dos judeus), de forma que *agora participa* com eles da *seiva que vem da raiz da oliveira* (17).

Alguns comentaristas fazem tempestade em copo d'água com esta alegoria de Paulo. Ressaltam que normalmente "quando se faz um enxerto, o broto tem de ser tirado de uma oliveira cultivada e inserido em uma oliveira brava; já o processo inverso nunca se faz, pois não daria certo".[30] C. H. Dodd não se contenta em criticá-lo, e faz de Paulo motivo de gozação. "Paulo tinha as limitações de um homem criado na cidade ... e nem teve a curiosidade de indagar o que acontecia nos olivais que margeavam toda estrada por onde ele andava."[31] Pobre garotinho urbano, quanta ignorância! Mas outros estudiosos chamam atenção para a referência de Paulo no versículo 24 quanto ao que é "contrário à natureza" e insinuam que Paulo, pelo contrário, sabia o que estava dizendo e tentou deliberadamente ensinar lições teológicas, e não dar aulas de horticultura.

Em 1905, no entanto, Sir William Ramsay escreveu um artigo muito interessante, ainda hoje citado, no qual ele analisa tanto as autoridades antigas como as modernas. O processo descrito por Paulo, escreve ele, ainda era usado na Palestina "em circunstâncias especiais ...", pois "costuma-se revitalizar uma oliveira que está deixando de produzir frutos; isto se faz enxertando nela um ramo de oliveira brava, a fim de que a seiva da árvore honre esse ramo bravo e a árvore volte a produzir frutos."[32] A alusão de Paulo, portanto, não é "ao processo corriqueiro de se enxertar uma oliveira jovem", mas sim ao "método de revigorar uma oliveira decadente".[33] Neste caso, o que é "contrário à natureza" não é o "enxertar", mas sim o "pertencer", a saber, que o broto foi cortado da oliveira brava à qual ele naturalmente pertencia e agora foi enxertado na oliveira cultivada à qual naturalmente não pertencia.[34]

Paulo desenvolve sua alegoria jogando com os temas "ser cortado" e "ser enxertado"; com isso ele ensina duas lições complementares. A primeira é uma advertência aos crentes gentios, para que não se baseiem em pressuposições (17-22); e a segunda é uma promessa aos incrédulos israelitas, de que eles ainda podem ser restaurados (23-24).

A advertência aos crentes gentios é bem clara. A oliveira já passou pela experiência da poda e do enxerto. Alguns ramos foram cortados, arrancados da árvore cultivada. Isto é, alguns judeus foram rejeitados. E em lugar destes foi enxertado um broto de oliveira brava. Isto é, alguns gentios creram e foram recebidos no seio do povo da aliança de Deus. *Não se glorie contra esses ramos.* Esta é a advertência, que Paulo reforça com uma porção de argumentos. Primeiro, diz, é bom vocês lembrarem que dependem da raiz, pois um galho

não tem vida própria. *Saiba que não é você quem sustenta a raiz, mas a raiz a você* (18). Segundo, sua vida deve refletir o fato de que a sua estabilidade deve-se única e exclusivamente à sua fé. Você pode até protestar e dizer que *os ramos foram cortados, para que eu fosse enxertado* (19). Em termos formais, isso é verdade. *Está certo. Eles, porém, foram cortados devido à incredulidade, e você permanece na fé* (20). Portanto, a sua situação é decisivamente vulnerável.

Em terceiro lugar, *não se orgulhe, mas tema* (20). Não esqueça o que aconteceu com o Israel incrédulo, que por natureza fazia parte da oliveira. Pois *se Deus não poupou os ramos naturais, também não poupará a você* (21), que, por natureza, não faz parte da oliveira. Em quarto lugar, você precisa meditar constantemente no caráter de Deus. *Portanto, considere a bondade e a severidade de Deus: severidade* em juízo *para com aqueles que caíram,* os apóstatas judeus, *mas bondade para com você,* crente gentio, que foi incorporado por pura graça de Deus, *desde que permaneça na bondade dele. De outra forma, você também será cortado* (22). Não que aqueles que pertencem verdadeiramente a ele vão algum dia ser rejeitados; mas a continuidade ou perseverança é a marca característica dos verdadeiros filhos de Deus.[36]

Esta exortação dada aos crentes gentios, de que não se gloriassem, assim como os argumentos que a reforçaram, era sem dúvida alguma necessária em Roma. Pois, embora os judeus fossem tolerados e protegidos por lei de ser molestados pelos gentios, eles sofreram um bocado como vítimas da má vontade popular por parte dos gentios e muitas vezes foram vítimas de manifestações de violência. Ao resistirem a assimilar a cultura gentílica, recusando-se também a abandonar ou a modificar suas próprias práticas, "seu exclusivismo acabou alimentando a impopularidade da qual viria a nascer o anti-semitismo. O judeu *que...,* uma vez que só durará até a segunda parte da evolução do plano de Deus. É o que Paulo diz agora: *até que chegasse a plenitude dos gentios* (25c). Enquanto Israel permanecer endurecido, e enquanto continuar rejeitando a Cristo, o evangelho será pregado por todo o mundo,[41] e mais e mais gentios ouvirão e o aceitarão. E este processo continuará até que se complete a *plenitude* (ou o "número *total*",*plêrõma,* a mesma palavra que foi usada com referência a Israel no versículo 12) *dos gentios.*

Isto levará ao terceiro estágio: *E assim todo o Israel será salvo* (26a). As três palavras principais desta declaração — "todo", "Israel" e "salvo" — merecem alguma pesquisa.

Primeiro, qual é a identidade do *Israel* que será salvo? Na opinião de Calvino, haveria aqui uma referência à igreja. "Eu ampliaria o sentido da palavra *Israel*", escreveu ele, "para incluir todo o povo de Deus", de maneira que, quando os gentios tiverem chegado e os judeus regressado, "a salvação de todo o Israel de Deus, que deve ser proveniente de ambos, finalmente estará completa..."[42] Agora, é bem verdade que Paulo referiu-se à igreja como "o Israel de Deus" em Gaiatas 6.16; por todo o livro de Romanos, no entanto, "Israel" significa o Israel étnico ou nacional, em contraposição às nações gentílicas. E é este obviamente o caso aqui no versículo 25. Portanto a palavra dificilmente poderia assumir um significado diferente logo no versículo seguinte (26). A interpretação natural para o tal "mistério" é que Israel como povo continuará endurecido até que venha a plenitude dos gentios; aí então (pelo menos é o que está implícito) o endurecimento de Israel terminará e "todo o Israel será salvo". Eu não acho que John Murray exagerou ao escrever: "É exegeticamente impossível dar a 'Israel' neste versículo qualquer outra conotação senão aquela que vem sendo conferida ao termo no decorrer deste capítulo."[43]

Em segundo lugar, temos a palavra *todo.* Quem é que Paulo tenciona incluir nesse "todo o Israel"? No momento presente Israel encontra-se endurecido, com exceção do remanescente fiel, e assim permanecerá até que venha a plenitude dos gentios. Portanto, "todo o Israel" deve significar a grande massa do povo judeu, englobando a maioria

previamente endurecida e a minoria que crê. Não precisa ser literalmente todo e cada um dos israelitas. Isso se nos ativermos ao uso contemporâneo, pois todo o Israel' é uma expressão que se repete na literatura judaica", escreve F. F. Bruce, "onde ela não significa necessariamente 'todo e qualquer judeu, sem uma simples exceção', mas sim 'Israel como um todo'".[44]

A terceira palavra é *salvo.* Que tipo de salvação seria essa? A base bíblica que Paulo apresenta aqui — um *pot-pourri* de três textos acerca da salvação do povo de Deus — nos ajudará a responder esta questão.

[26b] *Virá de Sião o libertador*
que desviará de Jacó a impiedade. [27] *E esta é a minha aliança com eles*
quando eu remover os seus pecados.

Juntos, estes versículos vão afirmar três coisas. A primeira delas é que *o libertador virá de Stão.*[*5] Esta era, na profecia de Isaias, uma referência à primeira vinda de Cristo. Em segundo lugar, o que ele iria fazer quando viesse estava descrito em termos morais: ele iria *desviar de Jacó a impiedade.* Esta parece ser uma alusão a Isaías 27.9, onde a culpa de Jacó seria expiada e removida. Terceiro, o libertador iria estabelecer a aliança de Deus, que prometia o perdão dos pecados.[46] Agora, se juntarmos estas três verdades, veremos que o libertador viria para conduzir seu povo ao arrependimento e, conseqüentemente, ao perdão, de acordo com a promessa da aliança de Deus. Isso deixa claro que a "salvação" de Israel — pela qual Paulo vem orando (10.1); à qual ele espera conduzir o seu povo, nem que seja provocando-lhe ciúmes (11.4); que veio também para os gentios (11.*11; cf.* 1.16); e que um dia "todo o Israel" irá vivenciar (11.26) — é a salvação do pecado, pela fé em Cristo. Não se trata de uma salvação nacional, pois nada se diz acerca de qualquer entidade política, nem sobre regressar à terra. Não há tampouco qualquer indicação de alguma forma especial de salvação para os judeus que dispense a fé em Cristo.

F compreensível que, desde o holocausto, os judeus tenham se empenhado em acabar com qualquer atividade missionária cristã entre eles e que a idéia de dar-lhe continuidade deixe muitos cristãos embaraçados. Até se sugere que a evangelização dos judeus seria uma forma inaceitável de anti-semitismo.

Assim certos cristãos têm tentado desenvolver uma base teológica para deixar os judeus em paz com o seu judaísmo. Lembrando-nos que a aliança de Deus com Abraão foi um "pacto eterno", eles insistem que ela continua em vigor e que Deus, portanto, salva o povo judeu por intermédio de sua própria aliança, sem que haja necessidade de eles crerem em Jesus. Essa proposta é chamada de "teologia das duas alianças". Krister Stendahl foi um dos primeiros estudiosos a argumentar em favor disso,[47] a saber, que há dois diferentes "caminhos" que levam à salvação — um, através de Cristo, para o remanescente fiel e os crentes gentios; e o outro, para o Israel histórico, baseado na aliança de Deus com eles. O professor Dunn certamente tem toda razão quando rejeita essa proposta, considerando-a "uma antítese falsa e completamente desnecessária".[4"]

Romanos 11, ao insistir no fato de que só existe uma única oliveira, à qual pertencem tanto os crentes judeus quanto os gentios, constitui-se uma oposição muito clara a essa corrente. Os judeus "serão enxertados" novamente "se não continuarem na incredulidade" (23). A fé em Jesus é, portanto, essencial para eles. Quer esteja certo ou não o Dr. Tom Wright quando se recusa a aceitar a idéia de uma "salvação em grande escala e de última hora para os judeus de nascimento",[49] a ênfase que ele coloca na evangelização presente ("agora", três vezes nos versículos 30 e 31) é saudável: "Paulo visualiza um fluxo contínuo de judeus para dentro da igreja, pela graça, através da fé".[50] Outro efeito desastroso da "teologia das duas alianças" é o de perpetuar a distinção entre judeus e gentios, coisa que

Jesus Cristo já aboliu. "A ironia disso", escreve Tom Wright, "é que, a fim de evitar o anti-semitismo, se tem defendido no final do século XX *justamente aquela posição* (a da não-evangelização dos judeus) *que Paulo considera como anti-semítica*".[51] "Seria totalmente inadmissível imaginar uma igreja, em qualquer época, que fosse simplesmente um fenômeno gentílico" ou que "fosse constituída unicamente de judeus".[52]

Se atentarmos novamente para os versículos lia 27, veremos que Paulo repete quatro vezes, com algumas modificações, a mesma seqüência judeus-gentios-judeus-gentios. Primeiro, ao elaborar sua "cadeia de bênçãos" (11-12), ele vai da transgressão de Israel para a salvação dos gentios, e daí para os ciúmes e a plenitude de Israel e então para "riquezas muito maiores". Segundo, ao referir-se ao seu próprio ministério (13-16), ele escreve sobre a rejeição de Israel, a reconciliação do mundo, a aceitação de Israel e a "vida dentre os mortos". Terceiro, na alegoria da oliveira (17-24), ele vai dos "ramos naturais cortados" para o enxerto dos brotos de "oliveira brava", na perspectiva de que os ramos naturais sejam enxertados novamente e de que os ramos bravos permaneçam, pela bondade de Deus. Quarto, na declaração de Paulo sobre o mistério divino (25-26), ele vai do endurecimento parcial e temporário de Israel para a plenitude dos gentios para a salvação de todo o Israel (se bem que, aqui, ele não mencione a grande apoteose de bênção para o inundo).

A conclusão de Romanos 11 (28-32), à parte da doxologia (33-36), contém duas declarações distintas. Ambas são finamente esculpidas e buriladas. Ambas enfocam o ainda incrédulo Israel ("eles"), se bem que em relação aos crentes gentios ("vocês"). Além de descreverem a realidade presente (inclusive a persistência da incredulidade dos judeus), ambas ressaltam também em que se baseia o apóstolo para confiar que Deus não rejeitou o seu povo (1-2), nem permitiu que os seus escolhidos "tropeçassem para que ficassem caídos" (11). Qual é o fundamento de tal convicção? Trata-se da eleição de Deus (28-29) e da misericórdia de Deus (30-32).

Primeiro, Paulo diz que a eleição de Deus é irrevogável. *Quanto ao evangelho, eles são inimigos por causa de vocês; mas quanto à eleição, são amados por causa dos patriarcas* (28), *pois os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis* (29).

Eis aqui duas maneiras contrastantes de avaliar o povo judeu. A essência da antítese encontra-se nas expressões "eles são inimigos" e "eles são amados". Se "amados" é passivo, logo "inimigos" também deve ser passivo. Isto é, denota a hostilidade de Deus para com eles, no sentido de que encontram-se debaixo de seu juízo. Na verdade, o versículo 28 insiste em que eles são, ao mesmo tempo, objetos do amor e objetos da ira de Deus. O mesmo versículo inclui dois contrastes explanatórios posteriores, os quais desenvolvem a antítese entre "eles" (os judeus incrédulos) e "vocês" (os crentes gentios). Em se tratando do evangelho, "eles" são inimigos por causa de "vocês"; quanto à eleição, "eles" são amados por causa dos patriarcas. E preciso elaborar melhor esta idéia. Por um lado, os judeus, além de rejeitarem o evangelho, estão se contrapondo ativamente a ele e fazendo tudo para impedir que "vocês", os gentios, o ouçam. Assim, pois, em relação ao evangelho, e "por causa de vocês" (porque Deus quer que vocês o ouçam e creiam), "ele" (Deus) se mostra hostil para com eles. Por outro lado, os judeus são o povo escolhido, seu povo particular, os descendentes dos nobres patriarcas com os quais foi feita a aliança, e "por causa dos patriarcas" (porque Deus é fiel à sua aliança e às suas promessas), ele os ama e está decidido a conduzi-los à salvação. Pois o fato é que Deus nunca dá para trás, no que se refere a suas dádivas ou seu chamado (29). Ambos são *irrevogáveis.* Suas dádivas são os privilégios que ele concedeu a Israel e que vimos relacionados em 9.4-5. Quanto ao seu chamado, "Deus não é um homem, para que minta; nem filho do homem, para que se

arrependa. Porventura, tendo ele prometido, não o fará? Ou tendo falado, não cumprirá?".[53] É em virtude da imutável fidelidade de Deus que nós podemos confiar que haverá restauração para Israel.

O segundo fundamento da nossa confiança de que Deus tem um futuro para o seu povo é sua misericórdia. Deus revela a sua misericórdia ao desobediente. *Assim como vocês, que antes eram desobedientes a Deus mas agora receberam misericórdia, graças à desobediência deles* (30), *assim também agora eles se tornaram desobedientes, a fim de que também recebam agora misericórdia, graças à misericórdia de Deus para com eles* (31).

Estes versículos, cuidadosamente elaborados, contêm muito mais um paralelo do que um contraste. A desobediência humana e a misericórdia divina se revelam tanto na experiência dos gentios como na dos judeus; a diferença óbvia é que, enquanto Deus já se mostrou misericordioso para com os gentios desobedientes porém arrependidos, sua misericórdia para com o desobediente povo de Israel reside, em grande parte, no futuro. Mas existe uma outra diferença entre as razões para a misericórdia de Deus apresentadas aqui, as quais se expressam, na sentença do original grego, no uso de dativos simples. Assim é que vocês receberam misericórdia "graças à desobediência deles" (30), enquanto que eles receberão misericórdia "graças à misericórdia de Deus para com vocês" (31). Ou melhor: é por causado Israel desobediente que os desobedientes gentios receberam misericórdia, e é em razão dessa misericórdia para com os gentios desobedientes que os desobedientes judeus também receberão misericórdia. Mesmo assim, ainda se percebe a "corrente de bênçãos", na medida em que a desobediência de Israel conduz à misericórdia para com os gentios, que, por sua vez, há de resultar em misericórdia para com Israel.

() versículo 32 sintetiza o argumento de forma a revelar o supremo propósito e plano de Deus: *Pois Deus colocou todos sob a desobediência, para exercer misericórdia para com todos.* A desobediência é comparada a um calabouço no qual Deus teria encarcerado todos os seres humanos, a fim de que "eles não I cubam possibilidade alguma de escape, a não ser que a misericórdia de Deus os liberte".[54] .E este o argumento desta carta: nos três primeiros capítulos Paulo demonstrou que todos os seres humanos são pecadores, culpados e indesculpáveis; em seguida, a partir de 3.21, ele apresentou o caminho da salvação por meio da graça pela fé em Cristo. Em Gaiatas ele escreve algo similar. "Mas a Escritura encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa, que é pela fé em Jesus Cristo, fosse dada aos que crêem. Antes que viesse esta fé, estávamos sob a custódia da lei, nela encarcerados, até que a fé que haveria de vir fosse revelada. Assim, a lei foi o nosso tutor até Cristo ...".[55] Como vemos, a desobediência humana é a prisão da qual somos libertados pela misericórdia divina.

Mas quem são os "todos" que Deus colocou sob a desobediência e os "todos" que serão alvo da misericórdia de Deus (32)? Sobre este versículo muitos têm construído seus sonhos de universalismo. E, isolado do seu contexto aqui, ele poderia mesmo ser entendido como uma promessa de salvação universal no final dos tempos. A Epístola aos Romanos, no entanto, não dá lugar para tal interpretação, pois nela Paulo declara que haverá um "dia da ira de Deus" (2.5), no qual alguns irão receber "ira e indignação", "tribulação e angústia" (2.8ss.). Mas, então, qual é a alternativa? Convém notar que, no texto original, nas duas partes do versículo 32 — a primeira concernente àqueles que Deus aprisionou sob a desobediência e a segunda àqueles com os quais ele exercerá misericórdia — Paulo não se refere a "todos os homens" ou simplesmente a "todos" (indefinido), mas usa a expressão *tous pantas,* que significa "os todos" (com artigo definido). E esta expressão, neste contexto, refere-se aos dois grupos específicos que são contrastados no decorrer do

capítulo e especialmente nos versículos 28 e 31, isto é, "eles" e "vocês", os judeus e os gentios.

Paulo vem fazendo um tremendo esforço para provar que não há distinção entre judeus e gentios, quer no que concerne ao pecado (3.9, 22) ou à salvação (10.12). Agora ele diz que, assim como eles participam da mesma prisão, em virtude da sua desobediência, também assim estarão juntos ao desfrutarem a liberdade da misericórdia de Deus. Além disso, eleja redisse a "plenitude" futura, tanto para Israel (12) como para os gentios (25). Somente quando estas duas "plenitudes" se fundirem em uma só é que se realizará a nova humanidade, constituída de um número incontável de redimidos, a grande multidão multinacional que ninguém jamais poderá contar,[56] os "muitos" que antes estavam em Adão mas que agora estão em Cristo, vivenciando a sua graça superabundante e reinando com ele em vida (5.12ss.). O fim dos caminhos de Deus será "Misericórdia, misericórdia irrestrita",[57] misericórdia manifestada na plenitude de judeus assim como de gentios, misericórdia "para com todos", isto é, "sobre todos sem distinção, e não para com todos sem exceção".[58]

15. Doxologia (11:33-36)

Por onze capítulos Paulo apresentou um amplo relato do evangelho. Demonstrou, passo a passo, como Deus revelou a maneira como ele justifica os pecadores diante dele, como Cristo morreu pelos nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação, como nós nos unimos a Cristo em sua morte e ressurreição, como a vida cristã se vive, não debaixo da lei, mas no Espírito, e como Deus pretende incorporar a plenitude de Israel e a dos gentios no seio da sua nova comunidade. Os horizontes de Paulo são vastos. Ele integra tempo e eternidade, história e escatologia, justificação, santificação e glorificação. E agora pára, ofegante. Análise e argumento têm que ceder lugar à adoração. "Como um viajante que atingiu o pico de uma íngreme escalada", escreve o suíço F. L. Godet, inspirando-se nos Alpes, "o apóstolo volta-se e contempla. As profundezas estão a seus pés, iluminadas por ondas de luz, e em toda a extensão à sua volta seus olhos divisam um horizonte imenso."[1] Assim, antes de descrever as implicações práticas do evangelho, Paulo prostra-se diante de Deus em adoração (33-36).

O louvor do apóstolo Paulo nutre-se das Escrituras e é repleto de uma fraseologia extraída do Antigo Testamento. Ainda assim, é pura expressão de sua própria admiração e humilde dependência.

Ele começa com uma exclamação maravilhada: *O profundidade da riqueza da sabedoria e do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e inescrutáveis os seus caminhos!* (33). Essa frase de abertura pode ser interpretada de duas maneiras. A primeira é que Paulo estaria aludindo a uma verdade — qual seja, a sabedoria e o conhecimento de Deus — cujas profundas riquezas ele está celebrando (note-se a versão da NVI: "profundidade da riqueza *da* sabedoria e *do* conhecimento de Deus"). A segunda possibilidade é que ele esteja se referindo a duas verdades — ou seja, por um lado as riquezas de Deus e, por outro lado, a sabedoria e o conhecimento de Deus — e celebrando a profundidade de ambas as coisas (como na ARA: "O profundidade da riqueza, tanto da sabedoria, como do conhecimento de Deus!"). O paralelo encontrado na segunda exclamação sugere que esta segunda interpretação é a correta, isto é, tanto a riqueza como a sabedoria de Deus estão sendo exaltadas). Ali Paulo alude tanto aos *juízos* insondáveis de Deus (aquilo que Deus pensa e decide) como aos seus inescrutáveis *caminhos* (o que ele faz e aonde ele vai). De

fato, essa distinção continua durante toda a doxologia — a riqueza e a sabedoria de Deus (33a), seus juízos e seus caminhos (33b), sua revelação (34) e suas dádivas (35).

Paulo já havia escrito antes a respeito da *riqueza* de Deus: "as riquezas da sua bondade, tolerância e paciência" (2.4), "as riquezas de sua glória" (9.23) e as riquezas que o Senhor Jesus derrama indiscriminadamente sobre aqueles que invocam o seu nome (10.12). Em outra parte ele diz que Deus é "rico em misericórdia"[2] e refere-se às "insondáveis riquezas de Cristo".[3] A idéia predominante é que a salvação é uma dádiva das riquezas de Deus e que ela enriquece imensamente aqueles a quem é concedida.

Em seguida, temos a *sabedoria* de Deus, que está escondida em Cristo,[4] foi manifestada na cruz (embora, para os humanos, isso pareça loucura)[5] e é revelada em seu propósito de salvação.[6] Portanto, se foi a sabedoria de Deus que planejou a salvação, é a riqueza de Deus que a concede. Além disso, a riqueza e a sabedoria de Deus, além de profundas, são na verdade insondáveis (33b). Suas decisões são impenetráveis e seus caminhos inescrutáveis. Este é o equivalente, no Novo Testamento, a Isaías 55.8ss., onde Deus declara que seus pensamentos são mais altos do que os nossos pensamentos, e seus caminhos mais altos do que os nossos caminhos. Mas é claro! Criaturas finitas e caídas como somos, como poderíamos sequer imaginar que seríamos capazes de penetrar a mente infinita de Deus? Sua mente (aquilo que ele pensa) e seu agir (o que ele faz) estão completamente além do nosso alcance.[7]

Depois Paulo continua com uma *questão retórica* — ou melhor, duas. Os dois pontos de exclamação de versículo 33 ("O profundidade ...!" e "Quão insondáveis...!") são seguidos de «luas interrogações (a primeira, dupla) nos versículos 34 e 35:

[34]"Quem conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi seu conselheiro ? " [8]
:í5"Quem primeiro lhe deu,
para que ele o recompense?" [9]

Como Paulo deixa claro em suas citações do Antigo Testamento, seria totalmente ridículo imaginar que algum de nós fosse jamais capaz de ensinar ou dar qualquer coisa que seja a Deus. Seria absurdo afirmar (já que seus pensamentos são insondáveis) que nós conhecemos a sua mente e que já lhe demos algum conselho. Assim como seria absurdo declarar (uma vez que seus caminhos são inescrutáveis) que já o presenteamos com alguma coisa, colocando-o assim em débito conosco. De maneira nenhuma! Nós não somos conselheiros de Deus; ele é que é o nosso conselheiro. Nós dependemos inteiramente dele para nos ensinar e salvar. Tentar reverter os papéis é querer destronar Deus e divinizar a nós mesmos. Portanto a resposta às questões, tanto do versículo 34 como do 35, é: "Ninguém!"

Em terceiro lugar, Paulo faz *uma afirmação teológica: "Pois dele, por ele e para ele são todas as coisas"* (36a). E por isso que dependemos de Deus. *Todas as coisas* geralmente refere-se à criação material. Mas talvez aqui Paulo esteja falando também da nova criação, aludindo ao surgimento do novo povo multirracial de Deus. Se perguntarmos *de onde* surgiram todas as coisas no princípio, bem como *de onde* elas vêm ainda hoje, a resposta será: "De Deus". Se indagarmos *como* todas as coisas vieram a existir e *como* continuam existindo, a resposta será: " Por intermédio de Deus". Se perguntarmos por *que* tudo veio a existir *e para onde* irão todas as coisas, a única resposta possível é: "Por causa de Deus e para Deus". Estas três preposições - *ek* = "de", *dia* = "através de" e *eis* = "por" ou "para" — indicam que Deus é o criador, sustentador e herdeiro de tudo, sua fonte, seu meio e seu fim. Ele é o Alfa e o Omega,[10] bem como todas as letras que vão de uma à outra no alfabeto inteiro.

E, finalmente, Paulo conclui com *uma declaração final: "A ele seja a glória para sempre! Amém"* (36b). É porque todas as coisas são de Deus, vieram por intermédio de Deus e vão

para Deus que a glória só pertence a ele. É por isso que o orgulho humano é tão ofensivo. Orgulhar-nos eqüivale a comportar-nos como se fôssemos o Deus Todo-poderoso, pavoneando por toda a terra como se fôssemos os donos do lugar, repudiando a nossa dependência devida a Deus e agindo pretensiosamente como se, ao invés disso, todas as coisas dependessem de nós, arrogando assim a nós mesmos a glória que só pertence a Deus.

É muito importante observarmos, a partir de Romanos 1-11, que nunca se deveria separar a teologia (nossa crença em Deus) da doxologia (nosso culto a Deus). Por um lado, não pode haver doxologia se não houver teologia. Não se pode adorar um deus desconhecido. Toda adoração verdadeira é uma resposta à auto-revelação de Deus em Cristo e na Escritura, e brota de nossa reflexão sobre quem ele é e o que ele fez. Foram as surpreendentes verdades de Romanos 1 a 11 que provocaram em Paulo essa explosão de louvor. A adoração a Deus é evocada, informada e inspirada pela visão de Deus. Adoração sem teologia é fadada a degenerar, transformando-se em idolatria. Daí o papel indispensável da Escritura, tanto no culto público como na devoção privada. É a Palavra de Deus que nos conclama à adoração a Deus.

Por outro lado, não pode haver teologia sem doxologia. Um interesse em Deus que seja puramente acadêmico não leva a nada. Deus não é um objeto que se preste a observação e avaliação científica, desvinculada, crítica e fria. Não, quando o conhecimento de Deus é verdadeiro, ele sempre leva a adoração, tal como ocorreu com Paulo. O lugar que nos cabe é prostrados diante dele em adoração.

Creio que foi Handley Moule quem disse, no final do século passado, que nós devemos "acautelar-nos tanto de uma teologia sem devoção como de uma devoção sem teologia".

16. Um manifesto evangelístico

"Como são belos os pés dos que anunciam boas novas!" (10.15)

Movido pela convicção de que Deus tem um futuro tanto para judeus como para gentios e de que só evangelizando é que eles atingirão a "plenitude", Paulo faz uma vigorosa declaração quanto à lógica da evangelização (10.14s.), aludindo também de outras formas à divulgação do evangelho. A partir destes versículos, portanto, pode-se resumir o ensino de Paulo em um manifesto constituído de oito pontos.

1. A necessidade de evangelizar: é preciso evangelizar porque enquanto as pessoas não ouvirem e aceitarem o evangelho elas continuarão perdidas.

Este reconhecimento da gravidade da situação humana, defendida por Paulo em Romanos 1 - 3, é indispensável na evangelização. Aos olhos de Deus, todos os seres humanos são pecadores, culpados e indesculpáveis. Para serem salvos, têm de invocar o nome do Senhor (10.13); mas só o farão se lhes for dada a oportunidade de ouvirem a boa nova (10.14s.).

2. O alvo do evangelismo: toda a raça humana tem de ter a chance de ouvir o evangelho.

Assim como os céus proclamam a glória de Deus por toda a terra (10.18), também o testemunho cristão deve proclamar a sua graça por todo o mundo. Todas as nações necessitam ouvir o evangelho (1.5; 16.26). Mas Israel também precisa, pois nem seus privilégios únicos e peculiares (9.4s.), nem seu zelo religioso (10.2), podem constituir-se em substituto para a fé em Jesus (11.23). Assim, não há distinção entre judeus e gentios, nem

no que diz respeito aos seus pecados (3.22s.), nem quanto ao meio de alcançar a salvação, pois o mesmo Senhor Jesus "abençoa ricamente a todos os que o invocam" (10.12). Nunca houve e nunca haverá dois meios de salvação, um para os gentios e outro para os judeus.

3. O incentivo para evangelizar: a evangelização brota do amor e do desejo do coração.

Paulo, como patriota judeu, não demonstrou o mínimo sinal de impaciência, amargura ou desdém pelo fato de seus compatriotas haverem rejeitado o Messias. Como comenta o Dr. Lloyd-Jones, Paulo "não manifesta qualquer sinal de mágoa contra eles. Não há a menor evidência de desprezo em relação a eles. Ele não os repudia, não os denuncia nem os agride, ou sequer mostra-se irritado com eles."[2] Pelo contrário, ele escreve falando na angústia do seu coração pelo fato de eles estarem perdidos (9.1s.) e sobre o desejo que alimenta em seu coração para que eles sejam salvos (10.1). Diz que estaria disposto até a perecer se, com isso, eles pudessem ser salvos. O evangelismo que não é movido por esse mesmo amor não é autêntico.

4. A natureza da evangelização: evangelizar é compartilhar com os outros a boa nova do Cristo crucificado e ressurreto.

Evangelizar é divulgar o evangelho. Por isso não podemos definir o primeiro sem definir o segundo. Em 9.30 — 10.13 Paulo contrapõe o caminho falso e o verdadeiro caminho para a salvação, e nós devemos fazer a mesma coisa. De maneira especial, precisamos anunciar a Cristo e o acesso imediato que temos a ele, pois ele veio, morreu e ressuscitou e pode ser alcançado simplesmente pela fé (10.6ss.).

5. A lógica da evangelização: para evangelizar é preciso enviar evangelistas, a fim de que as pessoas possam invocar a Cristo e ganhar a salvação.

Não pode haver salvação sem que se invoque o nome de Cristo; ninguém pode invocar o seu nome sem que acredite nas implicações desse ato; não se pode crer em Cristo sem ouvir falar dele, nem é possível ouvir sem que haja antes a pregação do evangelho; e não pode haver pregação a não ser que se enviem pregadores (10.13ss.). E verdade que todo discípulo de Jesus tem de se envolver na divulgação do evangelho; entretanto, Deus concede a alguns dos seus discípulos o dom e o chamado para serem evangelistas, e estes a igreja deve solenemente comissionar e autorizar a pregar.

6. O resultado da evangelização: o evangelismo traz àqueles que crêem bênçãos tais que despertam ciúmes nos outros.

Três vezes, nos capítulos estudados, Paulo emprega o mesmo verbo *grego* [para] "provocar ciúmes" (10.19; 11.11, 14). O "ciúme" nasce do desejo de ter para si algo que pertence a outra pessoa. Se esse "algo" é a salvação, é compreensível que as pessoas invejem ou "sintam ciúmes" de quem a recebeu, ou seja, desejem essa salvação para si. Muitos já se converteram movidos pela "inveja" ou "ciúme". Um deles foi Robert Robinson, que mais tarde se tornaria pastor batista, escritor e autor de hinos cristãos. Em 1752, aos dezessete anos, ele foi ouvir George Whitefield pregar em Londres e se converteu. Mais tarde escreveria a Whitefield: "Eu fui por pena dos pobres metodistas iludidos; mas saí de lá com inveja da felicidade deles".[3]

7. A esperança da evangelização: só se pode esperar que a evangelização seja bem-sucedida se ela for baseada na eleição de Deus.

Eleição e evangelização não são incompatíveis. Justamente aqueles capítulos que contêm um acentuado ensino com respeito à eleição contêm igualmente referências muito

claras à necessidade, tanto de se evangelizar através da oração (ou seja, interceder pelas pessoas para que sejam salvas, 10.1), como de evangelizar através da pregação (compartilhar a boa nova com os outros, 10.14s.). A responsabilidade que nos cabe é a de cuidar para que o evangelho seja anunciado pelo mundo todo, a fim de que todo mundo tenha a oportunidade de ouvir e dar sua resposta. Afinal, sabemos que a Palavra de Deus é o meio designado por Deus para despertar a fé (10.17) e, assim, salvar aqueles que crêem.[4] Não que todos vão aceitar. O próprio Deus conhece de experiência própria o quanto é traumatizante, doloroso e humilhante estender pacientemente as mãos a um povo desobediente e obstinado (10.21). Em suma: "Longe de tornar inútil o evangelismo, a soberania de Deus na graça é a única coisa que impede o evangelismo de ser inútil."[5]

8. O alvo da evangelização: a evangelização introduz os convertidos na comunidade do povo de Deus, trazendo assim glória para Deus.

A evangelização não é um fim em si mesma. Além de outras coisas, ela nos une ao povo de Deus. Na oliveira única de Deus os gentios convertidos são enxertados e os judeus que crêem são re-enxertados, de maneira que todos nós compartilhamos da mesma história (que remonta a Abraão) e da mesma geografia (que se estende pelo mundo todo). E assim nos regozijamos tanto na continuidade como na solidariedade do povo de Deus.

O alvo supremo da evangelização, porém, é a glória de Deus. O evangelho manifesta o seu poder, proclama o seu nome, torna conhecidas as riquezas de sua glória e revela a sua misericórdia (9.17, 22s.; 11.30ss.). Não há lugar para vangloria — apenas para adoração humilde, grata e maravilhada. A ele seja a glória para sempre! Amém.

D. Relacionamentos transformados segundo a vontade de Deus
Romanos 12:1—15:13

Uma das características marcantes do ensino de Paulo é que ele sempre relaciona doutrina e dever, fé e conduta. Conseqüentemente, assim como em algumas de suas outras cartas, aqui em Romanos 12 ele passa da exposição para a exortação, do evangelho para o discipulado cristão cotidiano, ou, como disse Anders Nygren, da declaração "aquele que pela fé é justo" para o seu corolário, "ele viverá". Além disso, o que ele apresenta aos seus leitores não é apenas uma ética individual ou pessoal. Sua preocupação é retratar o que caracteriza a nova comunidade que Jesus estabeleceu com sua morte e ressurreição.

Antes de analisarmos as particularidades de Romanos 12-15, há dois aspectos gerais da orientação de Paulo nessa passagem que merecem ser comentados. O primeiro é que ela integra credo e conduta, enfatizando tanto as implicações práticas de sua teologia como o fundamento teológico de sua ética. A despeito de nossa nova situação em Cristo ("mortos para o pecado mas vivos para Deus", 6.11), a santidade não é algo automático nem inevitável. Pelo contrário, é necessário apelar para a boa conduta, bem como dar razões para isso. Assim, no capítulol2 é-nos 4 dito que devemos oferecer os nossos corpos a Deus por causa de sua misericórdia (1), servir uns aos outros porque somos um só corpo em Cristo (5), e que não procuremos vingar-nos porque a vingança pertence a Deus (19). De igual maneira, de acordo com o capítulo 13, devemos submeter-nos ao estado porque os seus governantes são ministros investidos da autoridade de Deus (lss.); e devemos amar o nosso próximo e com isso cumprir a lei, pois o dia da volta de Cristo está próximo (10s.). E no capítulo 14, como veremos com mais detalhes mais adiante, ele nos exorta a não "destruirmos" de forma alguma as irmãs e os irmãos na fé, pois Cristo morreu para ser seu Salvador (15), ressurgiu para ser seu Senhor (9s.) e voltará para ser seu Juiz (lis.). É

maravilhoso ver como as grandes doutrinas da cruz, da ressurreição e da parúsia são integradas no serviço do dia-a-dia prático da conduta cristã.

A segunda característica impressionante da orientação ética de Paulo em Romanos 12 - 15 tem a ver com o número de vezes em que ela se refere, seja direta ou indiretamente, aos ensinos de Jesus.[1] Vejamos os principais exemplos disso no quadro a seguir:

Paulo	*Jesus*
"Abençoem aqueles que os perseguem; abençoem e não os amaldiçoem" (12.14).	"Abençoem os que os amaldiçoam" (Lc 6.28).
"Não retribuam a ninguém mal por mal" (12.17). "Façam todo o possível para viver em paz com todos" (12.18; *cf.* 14.19). "Se o seu inimigo tiver fome, dê-lhe de comer"(12.20). "Dêem a cada um o que lhe é devido: Se imposto, imposto..." (13.7). Amem uns aos outros (13.8). "Não resistam ao perverso" (Mt 5.39).	"Bem-aventurados os pacificadores" (Mt 5.9). "Vivam em paz uns com os outros" (Mc 9.50). "Amem os seus inimigos, façam bem aos que os odeiam" (Lc 6.27; *cf.* v. 35 e Mt 5.44). "É certo pagar impostos a César ou não? ... Dêem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (Mc 12.14, 17). "Amem-se uns aos outros" (Jo 13.34).
"Aquele que ama o seu próximo tem cumprido a lei" (1.3.8). "Estes mandamentos ... todos se resumem neste preceito: ' Amarás a teu próximo como a ti mesmo'." (13.9) "Compreendendo o tempo em que vivemos" (13.11a). "Chegou a hora de vocês despertarem do sono, porque ' agora a nossa salvação está mais próxima..." (13.11b, c). "Portanto, você, por que julga seu irmão? Portanto, deixemos de julgar uns aos outros" (14.10, 13). "Cada um de nós prestará contas de si mesmo a Deus" (14.12). "Façamos o propósito de não colocar pedra de tropeço ou obstáculo no caminho do irmão" (14.13). "Nenhum alimento é por si mesmo impuro... Todo alimento é puro" (14.14, 20)	"Amarás o Senhor teu Deus... Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas"(Mt 7.12). "Façam aos outros o que vocês querem que eles lhes façam; pois esta é a Lei e os Profetas" (Mt 7.12). "Como não sabem interpretar o tempo presente?" (Lc 12.56) "Se ele vier de repente, que não os encontre dormindo!" (Mc 13.36) "Está próxima a redenção de vocês" (Lc 21.28). "Não julguem, para que vocês não sejam julgados" (Mt 7.1). "No dia do juízo, os homens haverão de dar conta..." (Mt 12.36). "Essas coisas têm de acontecer, mas ai do culpado!" (Mt 18.7, BLH) "O que entra pela boca não torna o homem 'impuro'" (Mt 15.11) "Ao dizer isto, Jesus declarou 'puros' todos os alimentos" (Mc 7.19).

"O Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça..." (14.17).	"Não se preocupem ... quanto ao que comer ou beber ... Busquem, pois, em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça" (Mt 6.25, 33).

Agora, se deixarmos de lado essas duas características gerais do ensinamento de Paulo e atentarmos para suas particularidades, veremos claramente que ele se concentra em nossos relacionamentos, a começar pela nossa relação com Deus.

'O Dr. Michael Thompson auxilia muito neste aspecto, ao estabelecer distinção entre: (a) uma "citação", que Paulo introduz através de uma fórmula de citação explícita; (b) uma "alusão", que é um lembrete intencional aos seus leitores acerca de uma tradição que eles já conhecem; e (c) um "eco" ou "reminiscência", que parece igualar-se aos ensinos de Jesus mas que na mente de Paulo não parece ser tão consciente (Thompson, pp. 29ss.). Segundo a conclusão de Thompson, em Romanos 12.1 — 15.13 não existem citações, "apenas uma provável alusão" *(ver* em 12.14b) e "três ecos virtualmente certos", juntamente com vários outros que são prováveis (p. 237). Além disso, o efeito desses ecos "decisivamente favorece a conclusão de que Paulo foi fortemente influenciado pelos ensinos dominicais" (p. 238), e muito mais ainda pelo exemplo de Cristo.

17. Nossa relação com Deus: corpos consagrados e mentes renovadas (12:1-2)

Portanto, irmãos, rogo-lhes — inicia Paulo; e o verbo *parakaleõ* expressa, provavelmente, uma mescla de súplica e autoridade, E então ele começa a especificar a quem está dirigindo seu apelo, o fundamento em que baseia e em que consiste o seu pedido.

As pessoas que o apóstolo irá exortar, ele chama de *irmãos* (1), e quase se poderia apostar que a escolha dessa palavra é deliberada. No decorrer dos primeiros capítulos da carta ele deixou muito claro que está cônscio das tensões existentes entre judeus e gentios na igreja de Roma, e nos capítulos 9—11 ele descreve o papel desempenhado por Israel e pelas nações na evolução do plano histórico de Deus. Paulo voltará a este assunto, pela última vez, nos capítulos 14—15. Agora, porém, enquanto desenvolve o seu apelo, a distinção entre os ramos naturais e os ramos enxertados da oliveira perde a força, ficando em segundo plano. Agora todos os crentes, independentemente de origem étnica, são irmãos e irmãs pertencentes à família única e internacional de Deus; todos têm, portanto, exatamente a mesma vocação para serem povo de Deus, santos, comprometidos, humildes, amorosos e conscientes.

Em segundo lugar, o motivo do apelo de Paulo é indicado pelo uso que ele faz da conjunção *portanto* e por sua referência às *misericórdias de Deus* — uma expressão hebraica (usada assim, no plural) que reflete as muitas e variadas manifestações da misericórdia divina. Paulo passou onze capítulos falando sobre as misericórdias de Deus. E o evangelho é exatamente isso: a demonstração da misericórdia de Deus aos pecadores indignos e indesculpáveis, dando-lhes seu Filho para morrer por eles, justificando-os graciosamente pela fé, enviando-lhes o seu Espírito de vida e tornando-os filhos seus. Se há uma "palavra-chave" para Romanos 9-11, essa é "misericórdia".[1] Afinal, a salvação "não depende do desejo ou do esforço humano, mas da misericórdia de Deus" (9.16). Além disso, assim como os desobedientes gentios "agora receberam misericórdia", assim também Israel, igualmente desobediente, receberá misericórdia (11.30s.). "Pois Deus colocou todos sob a desobediência, para exercer misericórdia para com todos" (11.32).E,

pois, considerando as *misericórdias de Deus* (12.1a) que Paulo lança o seu apelo ético. Ele sabe — aliás, de experiência própria — que não há motivação maior para se viver uma vida de santidade do que contemplar as misericórdias de Deus. E F. Bruce escreve: "Como Thomas Erskine de Linlathen expressa muito bem, 'no Novo Testamento religião é graça e ética é gratidão'. Não é à toa que no grego a mesma e única palavra *(charis)* significa 'graça' e 'gratidão'."[2] A graça de Deus, longe de incentivar ou condescender com o pecado, é a fonte e o fundamento de uma conduta íntegra. Em terceiro lugar, após considerarmos os objetos e os motivos do apelo de Paulo, vamos analisar a sua dupla natureza. Ele tem a ver tanto com os nossos corpos como com as nossas mentes, com a apresentação de nossos corpos a Deus assim como com a nossa transformação pela renovação de nossas mentes. Vejamos primeiro o corpo: *Rogo-lhes... que se ofereçam em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus; este é o culto racional de vocês* (1). Ou, como registra a Bíblia de Jerusalém: "*este é o vosso culto espiritual*". Para alicerçar o imaginário relativo ao sacrifício, usado no decorrer da sentença, Paulo recorre a cinco termos mais ou menos técnicos. Ele nos retrata como um povo sacerdotal que, em gratidão diante das misericórdias de Deus, *oferece* ou apresenta o seu corpo como sacrifício vivo. Este é descrito como sendo *santo* e, ao mesmo tempo, *agradável a Deus,* aparentemente o equivalente moral a ser fisicamente sem mácula ou sem defeito e de aroma agradável.[3] Essa oferta é o nosso *culto* ou "verdadeira adoração" (BLH) ou o nosso "culto espiritual" (BJ) a Deus. A palavra traduzida na BJ como "espiritual" é, no original grego, *logikos,* que tanto pode significar "razoável" como "racional". No primeiro caso, então o fato de oferecer-nos a Deus seria a única resposta sensata, lógica e apropriada aos olhos dele, tendo em vista a sua misericórdia auto-doadora. Se o sentido correto é "racional", trata-se então de um "culto oferecido de mente e coração" (REB), culto espiritual em oposição a culto cerimonial, "um ato de adoração inteligente" (JBP), no qual as nossas mentes estão completa mente engajadas. Para ilustrar isso, vários comentaristas recorrem a uma encantadora citação de Epíteto, filósofo estóico do primeiro século: "Se eu fosse um rouxinol, faria aquilo que é próprio de um rouxinol; e, se eu fosse um cisne, faria o que é próprio de um cisne. Como eu sou *logikos* [se. um ser racional], tenho de adorar a Deus."[4]

Mas, então, em que consiste esse sacrifício vivo, esse culto espiritual e racional? Não é para ser prestado nas cortes do templo ou no edifício da igreja, mas sim na vida do lar e no mercado de trabalho. É a apresentação de nossos corpos a Deus. Essa referência brusca aos nossos corpos deve ter sido calculada por Paulo, na intenção de chocar alguns dos seus leitores gregos. Educados conforme o pensamento platônico, para eles o corpo era considerado um estorvo constrangedor. Eles tinham como slogan a frase *soma sêma estin* ("o corpo é uma tumba"); nessa "tumba" o espírito humano viveria aprisionado e dela ansiavam escapar. Ainda hoje certos cristãos vêem o corpo com certo constrangimento. Tradicionalmente, quando se faz um apelo nas igrejas evangélicas, é para que demos nossos "corações" a Deus, não nossos "corpos". Há até comentaristas que, aparentemente desconcertados diante da linguagem "mundana" de Paulo, sugerem como alternativa a tradução "que se ofereçam em sacrifício a Deus" (aliás, a própria versão da NVI). Paulo, no entanto, deixa claro que a apresentação de nossos corpos é um ato espiritual de adoração da nossa parte. É um paradoxo cristão muito significativo. Nenhum culto é agradável a Deus quando é puramente interior, abstrato e místico; nossa adoração deve expressar-se em atos concretos de serviço manifestados em nosso corpo. De semelhante forma, o discipulado cristão autêntico tem de incluir, ao mesmo tempo, a "mortificação" dos atos errôneos de nosso corpo (8.13) e a "apresentação" positiva de seus membros a Deus.

Ao falar abertamente sobre a depravação da raça humana em 3.13ss., Paulo diz que esta se revela através de nossos corpos, em línguas que praticam o engano e lábios que

espalham veneno, em bocas que estão cheias de maldição e amargura, em pés que se apressam em espalhar sangue e em olhos que se desviam de Deus. Por outro lado, a santidade cristã se evidencia nos atos do nosso corpo. Assim, devemos oferecer as diferentes partes de nosso corpo, não ao pecado como "instrumentos de injustiça", mas a Deus como "instrumentos de justiça" (6.13, 16, 19). Aí, então, nossos pés andarão em seus caminhos, nossos lábios falarão a verdade e divulgarão o evangelho, nossas línguas serão de cura, nossas mãos erguerão os abatidos com a mesma naturalidade com que desempenham outras tarefas mundanas como cozinhar, limpar, digitar e consertar; nossos braços abraçarão os solitários e os rejeitados, nossos ouvidos ouvirão o clamor dos desamparados e nossos olhos voltar-se-ão para Deus com paciência e humildade.

Se a primeira parte do apelo de Paulo tem a ver com a apresentação de nossos corpos a Deus, a segunda trata da nossa transformação de acordo com a sua vontade. *Não se amoldem ao padrão deste mundo, mas transformem-se pela renovação da sua mente, para que sejam capazes de experimentar e comprovar a boa, agradável e perfeita vontade de Deus* (versículo 2). Esta é a versão de Paulo para o chamado à não-acomodação e à santidade que é dirigido ao povo de Deus no decorrer de toda a Escritura. Por exemplo, a palavra de Deus veio a Israel por intermédio de Moisés: "Não fareis... segundo as obras da terra de Canaã, para a qual eu vos levo, nem andareis nos seus estatutos. Fareis segundo os meus juízos."[5] Outro exemplo se encontra no Sermão do Monte. Cercado pela falsa devoção, tanto dos fariseus como dos pagãos, Jesus disse aos seus discípulos: "Não sejam iguais a eles".[6] "Não devemos ser como o camaleão, que assume as cores daquilo que o cerca.[7] E essa mesma intimação Paulo lança agora ao povo de Deus, desafiando-os a que não se acomodem à cultura predominante, mas sim que sejam transformados. Ambos os verbos estão no imperativo presente passivo e denotam as atitudes que precisamos assumir e preservar constantemente. Sempre de novo precisamos recusar-nos a amoldar-nos ao jeito de ser do mundo, deixando-nos sempre transformar pela vontade de Deus. J. B. Phillips usa uma paráfrase que expressa muito bem essa alternativa: "Não permitam que o mundo os esprema para dentro do seu próprio molde, mas deixem que Deus remodele as mentes de vocês a partir de dentro."

Parece que nós, seres humanos, somos imitadores por natureza. Necessitamos modelos para copiar. E, no final das contas, só existem dois: o modelo deste *mundo* (literalmente "esta era"), que um dia vai passar, e o modelo da *vontade de Deus,* que *é boa, agradável e perfeita.* Como os dois verbos contêm uma palavra diferente para "forma" *(schêma* em *syschêmatizomai,* "conformar-se", e *morphê* em *metamorphoõ,* "transformar"), comentaristas mais antigos defendiam a idéia de que *schêma* significaria "aparência exterior" e *morphê* "essência interior". Por isso Sanday e Headlam traduzem o apelo de Paulo da seguinte maneira: "Não adotem o padrão exterior e transitório deste inundo, mas sejam transformados em sua natureza íntima".[8] Mas como estes substantivos se permutam com muita freqüência, existe hoje "um amplo consenso que é fortemente da opinião de que os dois verbos ... são mais ou menos sinônimos".[9]

Mais importante ainda para se entender a transformação enfatizada por Paulo é o fato de que *metamorphoõ* é o verbo que Mateus e Marcos usaram quando descreveram a transfiguração de Jesus. E embora os evangelistas variem ao dizer que foi sua pele, seu rosto e suas roupas que brilharam, Marcos deixa claro que o próprio Jesus "foi transfigurado diante deles".[10] Ocorreu-lhe uma mudança completa. Seu corpo inteiro tornou-se translúcido — e, pelo implícito no que Jesus falou, os discípulos não conseguiriam compreender o significado disso até que ele ressuscitasse.[11] Quanto à mudança que se passa no povo de Deus, a qual é considerada em Romanos 12.2 e em 2

Coríntios 3.18 (os únicos outros versículos em que ocorre a palavra *metamorphoõ*), é uma transformação fundamental de caráter e conduta que diverge totalmente dos padrões do mundo, assemelhando-se à imagem do próprio Cristo.

Esses dois sistemas de valores *(este mundo* e *a vontade de Deus)* são incompatíveis, ou melhor, colidem de frente um com o outro. Quer se trate do propósito da vida ou do significado desta, quer da maneira de avaliar a grandeza ou de como reagir ao mal, seja ambição, sexo, honestidade, dinheiro, comunidade, religião ou qualquer outra coisa, os dois conjuntos de padrões divergem tão completamente entre si que não existe a mínima possibilidade de compromisso. Não é de admirar que Karl Barth tenha chamado a ética cristã de "a grande confusão", tão violenta é a forma como ela desafia, interrompe e descontrola a tranqüilidade do *status quo.*[12]

E como se dá essa transformação? *Transformem-se,* Paulo replica, *pela renovação da sua mente.* Isto porque somente uma mente renovada pode *experimentar* e *comprovar* — ou seja, discernir, analisar e optar por obedecer — *a vontade de Deus.* Embora Paulo não nos diga aqui como se dá essa renovação da nossa mente, nós sabemos, pelos seus outros escritos, que é por meio de uma conjugação entre o Espírito e a Palavra de Deus. A regeneração por intermédio do Espírito Santo implica, sem dúvida alguma, na renovação de cada parte do ser humano que foi corrompida e deturpada em conseqüência da queda — e isso inclui nossa mente.[13] Mas, além disso, nós necessitamos a Palavra de Deus, que é a "espada" do Espírito[14] e que atua como uma revelação objetiva da vontade de Deus.[15] Eis aqui, portanto, os estágios por que passa a transformação moral do cristão: primeiro a nossa mente é renovada pela Palavra e pelo Espírito de Deus; depois nós nos tornamos aptos para discernir e desejar a vontade de Deus; e então vamos sendo cada vez mais transformados por ela.

Resumindo, o apelo de Paulo dirige-se ao povo de Deus, baseia-se nas misericórdias de Deus e tem a ver com a vontade de Deus. Somente uma visão da misericórdia divina pode nos inspirar a apresentarmos os nossos corpos a ele, permitindo-lhe transformar-nos de acordo com a sua vontade. E sua vontade, então, irá marcar todos os nossos relacionamentos, como Paulo irá demonstrar a seguir: não só o nosso relacionamento com o próprio Deus (12.1-2), mas também a relação com nós mesmos (12.3-8), uns com os outros (12.9-16), com os malfeitores e inimigos (12.17-21), com o estado (13.11-14) e com os membros "mais fracos" da comunidade cristã (14.1—15.13).

18. Nossa relação com nós mesmos: pensando em nossos dons com moderação (12:3-8)

A ligação entre o apelo geral de Paulo (versículos 1-2) e o ensino específico que veremos agora (3-8) parece ser o papel da mente no discipulado cristão. Nossa mente renovada, que é capaz de discernir e aprovar a vontade de Deus, deve funcionar também para avaliar a nós mesmos, nossa identidade e nossos dons. Afinal, precisamos saber quem somos, ter uma auto-imagem acurada, equilibrada e sobretudo moderada. Uma mente renovada é humilde como a mente de Cristo.[1]

A fórmula utilizada por Paulo para introduzir a sua exortação para que o crente pense com moderação é incrivelmente solene. Ela "tem um toque imperativo".[2] *Pois pela graça que me foi dada digo a todos vocês...* (3a). "Eu lhes digo" faz-nos lembrar a expressão predileta de Jesus, mesmo sem o "Amém" ou o "Em verdade, em verdade" que geralmente a precedia. Paulo dirige-se aos seus leitores romanos (a cada um deles, enfatiza) consciente da autoridade que lhe cabe como apóstolo de Cristo. Pois *a graça que me foi dada* (a qual o

qualifica para escrever assim) deve ser uma referência ao fato de ter sido designado para ser apóstolo; aliás, ele sempre atribuía essa designação à graça de Deus (por exemplo, em 1.5, "graça e apostolado"; ver também 15.15ss.).[3]

É esta a mensagem que o apóstolo tem para eles: *Ninguém tenha de si mesmo um conceito mais elevado do que deve ter; mas, pelo contrário, tenha um conceito equilibrado* (3b). No original grego, Paulo repete quatro vezes o verbo *phronein,* "pensar", o que torna inequívoca a ênfase pretendida. Quando pensamos em nós mesmos, devemos evitar tanto uma estimativa alta demais como (Paulo poderia ter acrescentado) uma avaliação demasiado baixa acerca de nossa pessoa. Pelo contrário, e de forma positiva, devemos desenvolver *um conceito equilibrado.* Como? Primeiro com referência a nossa fé e depois com referência aos nossos dons.

A frase *de acordo com a medida da fé que Deus lhe concedeu* (3c) é um ponto crucial e bastante conhecido. C. E. B. Cranfield, com a eficácia costumeira que o caracteriza, diz que a palavra "medida" teria sete significados possíveis, "fé" teria cinco e "de" teria dois, o que resultaria, ao todo, em setenta combinações possíveis! A questão central é se *metron* ("medida") significa aqui um instrumento para medir ou uma quantidade medida de alguma coisa. Sendo esta última a possibilidade correta, como muitos pensam, a idéia seria a de que Deus dá a diferentes cristãos uma porção variável de fé, e, por ser uma designação divina, isso os manterá humildes. Só que o professor Cranfield tem alguns argumentos estabelecidos: que *metron,* aqui, significa "um padrão pelo qual medimos a nós mesmos"; que este é o mesmo para todos os cristãos, a saber, a fé salvadora no Cristo crucificado; e que só esse evangelho da cruz, ou melhor, somente "o próprio Cristo em quem o juízo e a misericórdia de Deus são revelados" pode capacitar-nos a medir a nós mesmos com moderação.[4]

Se o evangelho de Deus é a primeira medida segundo a qual deveríamos avaliar-nos, a segunda medida são os dons de Deus. Para reforçar isso, Paulo esboça uma analogia entre o corpo humano e a comunidade cristã. *Assim como cada um de nós tem um corpo com muitos membros e esses membros não exercem todos a mesma função* (4), embora (pelo que está implícito) as diferentes funções sejam necessárias para a saúde e enriquecimento do todo, *assim também em Cristo,* pela nossa união comum com ele, *nós, que somos muitos, formamos um corpo* (5a). Embora Paulo não chegue a dizer que nós "somos o corpo de Cristo", como faz em 1 Coríntios 12.27, ainda assim sua asserção de que nós somos "um corpo em Cristo" deve ter tido implicações enormes para a multiétnica comunidade cristã de Roma. Como um só corpo, *cada membro faz parte de todos os outros* (5b). Isto é, nós dependemos uns dos outros, e essa mutualidade da fraternidade cristã é enriquecida pela diversidade dos nossos dons.

Esta metáfora do corpo humano, que Paulo desenvolve de diferentes maneiras em diferentes epístolas, capacita-o aqui a trabalhar em conjunto a unidade da igreja, a pluralidade dos membros e a variedade dos seus dons. 0 reconhecimento de que Deus é quem concede os dons é indispensável para termos "um conceito equilibrado" acerca de nós mesmos.

Temos diferentes dons, continua Paulo, *de acordo com a graça que nos foi dada* (6a). Assim como a graça de Deus fez de Paulo um apóstolo (3), assim também a sua graça *(charis)* concede diferentes dons *(charismata)* a outros membros do corpo de Cristo. Paulo apresenta aos seus leitores uma amostra dos sete dons, exortando-os a exercerem com consciência cada um deles para o bem comum. Eles os divide em duas categorias, que poderiam ser chamados de "dons da fala" (profecia, ensino e encorajamento) e "dons do serviço" (servir, contribuir, liderança e mostrar misericórdia).[5]

O primeiro *charisma* que Paulo menciona *é profetizar,* ou seja, flar sob inspiração divina. Em Efésios 2.20, apóstolos e profetas são colocados lado a lado como o fundamento sobre o qual a igreja é construída.[6] Assim, essa referência aos "profetas-fundamento" tem provavelmente a ver com os profetas bíblicos, inclusive os autores do Novo Testamento que tanto foram profetas como apóstolos, como Paulo[7] e João. Mas há duas listas de *charismata* em que os profetas são deixados em segundo plano em relação aos apóstolos,[9] o que sugere que havia um dom profético inferior em relação ao dos profetas bíblicos. As palavras faladas por tais profetas tinham de ser "pesadas" e "testadas",[10] ao passo que os apóstolos deveriam ser acreditados e obedecidos e, no seu caso, nenhum processo de filtragem era considerado apropriado ou mesmo necessário.[11] Uma outra diferença parece ser que os profetas falavam a uma situação local, enquanto que a autoridade dos apóstolos era universal. Hodge deve ter razão quando opina que "o ponto de distinção" é que "a inspiração dos apóstolos era permanente", enquanto que "a inspiração dos profetas era ocasional e passageira".[12] É à luz dessas diferenças que nós deveríamos entender a norma que Paulo coloca aqui para o exercício do dom profético: *use-o na proporção da sua fé* (6b). Alguns acham que esta é uma restrição subjetiva, a saber, que o profeta só deveria falar se tivesse certeza de sua inspiração; não podia acrescentar uma única palavra sua. No entanto, é mais provável que se trate aqui de uma restrição objetiva. Neste caso, convém notar que "fé" vem precedida do artigo definido *(a sua fé),* o que nos levaria a traduzir essa frase como "em concordância com a fé". Isto é, "o profeta tem de certificar-se de que sua mensagem não contradiz de maneira alguma a fé cristã".[13]

Os seis dons restantes são de caráter mais corriqueiro. Se o *seu dom é servir, sirva; se é ensinar, ensine* (7). *Servir* é *diakonia,* que é uma palavra genérica usada para uma ampla variedade de ministérios. Afinal, "há diferentes tipos de ministérios, mas o Senhor é o mesmo".[14] É altamente significativo, por exemplo, que em Jerusalém o ministério da Palavra (exercido pelos apóstolos), bem como o ministério das mesas (a cargo dos sete diáconos) são, ambos, chamados de *diakonia.*[15] Assim, qualquer que seja o dom-ministério que as pessoas receberam, elas devem aplicá-lo com afinco. De semelhante modo, quem tem o dom de mestre deve cultivar o seu dom de ensino e desenvolver o seu ministério como tal. Não se discute que este seja, dentre todos os dons, o mais necessário e o mais urgente na igreja de hoje no mundo inteiro, em que centenas de milhares de convertidos são empurrados para dentro das igrejas, mas há pouquíssimos mestres para nutri-los na fé.

Há mais quatro dons incluídos no versículo seguinte: *se é dar ânimo, que assim o faça* (8a). *Parakaleõ* é um verbo que contém um amplo espectro de significados, desde encorajar e exortar até confortar, conciliar e consolar. Este dom pode ser exercido, ou a partir do púlpito ou tribuna ("o dom de animar os outros", BLH), ou mesmo através de cartas [12.1J; o mais comum, porém, é ser usado por detrás dos bastidores na forma de "dom do aconselhamento", ou demonstrando amor aos solitários e trazendo novas forças a quem está desanimado. Barnabé, o "Filho da Consolação", evidentemente tinha este dom e decerto valeu-se dele para fazer amizade com Saulo de Tarso.[16]

Em seguida, *se é contribuir, que contribua generosamente* (8b). Na opinião de Calvino, esta seria uma referência aos "diáconos que são encarregados da distribuição da propriedade pública da igreja",[17] e com certeza poderia incluir a estes. Mas envolve também a contribuição pessoal, e isto tem de ser feito *en haplotêti,* o que tanto pode significar "com generosidade", sem murmurações, como "com sinceridade", sem segundas intenções. *Se é exercer liderança, que a exerça com zelo* (8c). O verbo *proistêmi* pode significar "cuidar de" ou "socorrer"; e alguns comentaristas optam por este sentido porque, na relação, este dom

vem entre "contribuir" e "mostrar misericórdia". Porém a alusão que mais se encontra no Novo Testamento é à liderança no lar[18] ou na igreja.[19] E finalmente, *se é mostrar misericórdia, que o faça com alegria* (8d). Se o nosso Deus é um Deus misericordioso (por exemplo, 12.1), seu povo também deve ser misericordioso. E mostrar misericórdia é cuidar de qualquer um que esteja passando por necessidade ou em tribulação, sejam os estrangeiros, órfãos ou viúvas (que sempre são mencionados juntos no Antigo Testamento), sejam os deficientes, os enfermos e os moribundos. Além do mais, misericórdia não é para se mostrar com relutância ou complacência, mas sim *com alegria.*

Esta relação dos sete dons espirituais encontrada em Romanos 12 é muito menos conhecida do que as duas outras listas que se sobrepõem em 1 Coríntios 12 (nove na primeira lista e oito na segunda), como também do que a lista mais curta, de cinco dons, encontrada em Efésios 4.11. É importante atentarmos tanto para as similaridades como as diferenças existentes entre elas. Primeiro, todas as listas concordam que a *fonte* dos dons é Deus e sua graça, se bem que em Romanos é Deus o Pai, em Efésios é Deus o Filho e em 1 Coríntios é o Espírito Santo. Sendo dons da graça trinitária *(charismata),* tanto o vangloriar-se como a inveja estão excluídos. Em segundo lugar, todas elas concordam que o *propósito* dos dons tem a ver com a edificação do corpo de Cristo, embora Efésios 4.12 seja o mais explícito, e 1 Coríntios 14.12 diga que nós deveríamos avaliar os dons de acordo com o nível de edificação que eles trazem à igreja. Em terceiro lugar, todas as três listas enfatizam a *variedade* dos dons, sendo cada uma, aparentemente, uma seleção aleatória desses dons. Contudo, enquanto os estudiosos das listas de 1 Coríntios tendem a enfocar o sobrenatural (línguas, profecia, cura e milagres), em Romanos 12 todos os dons, à exceção da profecia, são gerais e práticos (serviço, ensino, encorajamento e liderança) e até prosaicos (doar dinheiro e fazer atos de misericórdia). É evidente que nós necessitamos ampliar a nossa compreensão quanto aos dons espirituais.

19. Nossa relação uns com os outros: amor na família de Deus (12:9-16)

Muitos comentaristas observam que a linha de pensamento de Paulo em Romanos 12 faz lembrar a de 1 Coríntios 12 — 13. "A lógica é a mesma de 1 Coríntios 12 — 13", escreve J. A. T. Robinson: "desde o fato do corpo de Cristo (versículos 4, 5 = 1 Co 12.12-27), até a diversidade de ministérios no seio deste (versículos 6-8 = 1 Co 12.28-30), até o supremo e absoluto pré-requisito do amor (vv. 9-21 = 1 Co 13).'[n]

Agora, não há dúvida de que o *amor-agapê* domina a cena. Até aqui, em Romanos, sempre que apareceu *agapê,* foi com referência ao amor de Deus — demonstrado na cruz (5.8), derramado em nossos corações (5.5) e obstinadamente decidido a não nos abandonar (8.35, 39). Agora, porém, Paulo enfatiza o *agapê* como essência do discipulado cristão. Os capítulos 12 a 15 de Romanos constituem uma firme exortação a que deixemos que o amor domine e molde todos os nossos relacionamentos. Breve Paulo irá escrever sobre o amor aos nossos inimigos (12.17-21); antes disso, porém, ele o retrata como algo que se infiltra e permeia a comunidade cristã (12.9-16). Isso se torna evidente quando ele usa as palavras "uns aos outros" (três vezes nos versículos 10 e 16), "amor fraternal" (10, *philadelphia)* e "povo de Deus" (13). Alguns comentaristas só conseguem ver nos versículos 9-16 um emaranhado de instruções confusas, uma série de mandamentos epigramáticos, com pouca ou nenhuma conexão entre si. Mas, na verdade, cada um dos imperativos ali registrados acrescenta um novo ingrediente à "receita do amor" elaborada pelo apóstolo. Essa receita parece ter doze ingredientes.

1. *Sinceridade. O amor deve ser sincero* (9a). A palavra "sincero" é uma tradução de *anypokritos,* "sem hipocrisia". O *hypokritês* era o ator que participava de um drama. Mas a igreja não pode transformar-se num palco. Afinal, o amor não é teatro; ele faz parte da vida real. Com efeito, amor e hipocrisia são mutuamente excludentes. "Se o amor é o cúmulo da virtude e a hipocrisia a síntese do vício", escreveu John Murray, "quanta contradição seria colocar os dois juntos!"[2] Mas existe um tipo de amor que é pura pretensão e que foi demonstrado em sua forma mais vil pelo beijo traidor de Judas.

2. Discernimento. Odeiem o que é mau; apeguem-se ao que é bom (9b). Pode parecer estranho que logo após a exortação a amar venha uma ordem para odiar. Mas isso não deveria surpreender ninguém. Afinal de contas, o amor não é esse sentimento cego que se costuma pintar. Pelo contrário, é um sentimento perspicaz. Ele se doa com tanta paixão ao objeto amado que todo e qualquer mal que seja incompatível com o seu supremo bem-estar passa a ser objeto de seu ódio. Com efeito, ambos os verbos são muito fortes, quase veementes. O "ódio" do amor ao mal *(apostygeò,* que só aparece aqui no Novo Testamento) expressa aversão, abominação e até "repugnância" *(cf.* ARC, "aborrecei o mal" e ARA, "detestai o mal"), enquanto que o "apego" do amor àquilo que é bom *(kollaò)* traz o sentido de "agarrar" ou "grudar" em uma coisa, como quando se usa cola.

3. Afeição. Dediquem-se uns aos outros com amor fraternal (10a). Paulo reúne neste versículo duas famílias de palavras. "Dediquem-se" é uma tradução de *philostorgos,* que descreve a afeição natural que sentimos pelos nossos familiares, "tipicamente, o amor dos pais por um filho".[1] A outra palavra é *philadelphia,* "amor fraternal", que denota o amor de irmãs e irmãos uns pelos outros. Ambas as palavras eram aplicadas originalmente a relações de sangue dentro da família humana; Paulo, porém, dá-lhes aqui uma nova conotação, referindo-se ao afeto carinhoso e cordial que deveria unir os membros da família de Deus.

4. Honra. Prefiram dar honra aos outros mais do que a si próprios (10b). Esta é a segunda exortação mútua ("uns aos outros") encontrada no mesmo versículo. O amor na família cristã deve expressar-se em honra mútua, como também em afeição mútua. Mas não se sabe ao certo se a ordem é para "considerar os outros superiores a si mesmo" (como em Fp 2.3, BLH) ou se o que está implícito é um elemento de competição; neste caso, a melhor tradução seria a da ARA: "... preferindo-vos em honra uns aos outros". Qualquer que seja o caso, o que se espera de nós é que concedamos uns aos outros a mais alta honra possível.

5. Entusiasmo. Nunca lhes falte o zelo, sejam fervorosos no espírito, sirvam ao Senhor (11). Quando se trata de religião, literalmente o "entusiasmo" é considerado fanatismo. Essa palavra foi aplicada com sentido pejorativo para os primeiros metodistas do século XVIII, e R. A. Knox perpetuou essa caricatura em seu estudo histórico intitulado "*Entusiasmo*". Nele retrata os "entusiastas" como perfeccionistas, dados ao exagero,[5] incapazes de tolerar "nenhum irmão mais fraco que fraquejasse e tropeçasse".[6] Mas, quando Paulo exorta os romanos a não esmorecerem (literalmente, "ser preguiçoso") no zelo, o que ele tem em mente é algo bem diferente, pois o zelo só é valido se for de acordo com o conhecimento (10.2). Ao dizer-lhes que sejam "fervorosos no espírito" (ARA, ARC), é quase certo que ele esteja se referindo ao Espírito Santo, e o quadro que se nos depara é o de um caldeirão fervendo e borbulhando. A frase adicional *(sirvam ao Senhor)* pode muito bem servir como "um controle ou uma pausa para aquilo que, de outra forma, poderia ser interpretado como um convite ao entusiasmo desenfreado".[7] O comprometimento prático com o Senhor Jesus, tal como o de um escravo com o seu mestre, mantém o zelo firmemente enraizado na realidade.

6. Paciência. Alegrem-se na esperança, sejam pacientes na tribulação, perseverem na oração (12). No cerne deste trio está a referência à esperança, a saber, a confiante expectativa que os cristãos alimentam quanto à volta do Senhor e a glória que virá (*cf.* 5.2; 8.24s.). Ela é para nós a fonte de gozo perene. Mas também exige paciência, pois até lá necessitamos suportar tribulação e perseverar em oração.

7. *Generosidade. Compartilhem com os santos em suas necessidades* (13a). O verbo *compartilhar* é *koinõneõ,* cujo sentido pode ter tanto participar nas necessidades e sofrimentos dos outros, como repartir os nossos recursos com eles. *Koinõnokos* significa generoso. Faz-nos lembrar *akoinõnia* na igreja primitiva de Jerusalém, cuja expressão maior era que os seus membros "tinham tudo em comum" *(koina),* no sentido de que repartiam suas posses com aqueles cujas necessidades eram maiores do que as deles próprios.[8]

8. Hospitalidade. Pratiquem a hospitalidade (13b). Se com os necessitados devemos ser generosos, com os visitantes temos de ser hospitaleiros. É preciso haver um equilíbrio entre *philadelphia* (amor pelos irmãos e irmãs) e *philoxenia* (amor pelos estranhos). Ambos são expressões indispensáveis do amor. Especialmente naquela época, a hospitalidade era de grande importância, pois as hospedarias, além de escassas, eram distantes umas das outras, e aquelas que existiam eram geralmente lugares inseguros e desagradáveis. Era essencial, portanto, que os cristãos abrissem seus lares aos viajantes e em particular que os líderes das igrejas o fizessem.[9] Na verdade, Paulo não exortou os romanos a que "praticassem" a hospitalidade, mas, muito mais, a "seguirem" a hospitalidade (ARC). Orígenes comentou: "Devemos não apenas acolher o estrangeiro quando ele vem a nós, como também informar-nos a seu respeito, e cuidar dos estrangeiros com carinho, segui-los e procurá-los em todo lugar, para ver se por acaso não andam largados pelas ruas ou dormindo ao relento."[10]

9. Boa vontade. Abençoem aqueles que os perseguem; abençoem e não os amaldiçoem (14). Apesar de os nossos perseguidores se encontrarem fora das comunidades cristãs (e embora este versículo preceda os versos 17-21), mesmo assim a exortação quanto a abençoá-los é um desafio necessário para o amor cristão. "Abençoar" e "amaldiçoar" são o contrário um do outro. Se o primeiro é desejar o bem (saúde, por exemplo) a alguém, o segundo é desejar-lhe o mal, aquilo que venha a prejudicá-lo. Paulo com certeza sabia que estava ecoando as palavras de Jesus, que nos admoestou não somente a "abençoar" aqueles que nos amaldiçoam,[11] mas também a "orar" por eles[12] e a lhes "fazer o bem".[13] Não existe maneira melhor de expressar nosso anseio pelo bem-estar dos nossos inimigos do que transformando-o em oração e em ação.

10. Simpatia. Alegrem-se com os que se alegram; chorem com os que choram (15). O amor nunca se mantém longe das alegrias ou das dores dos outros. O amor identifica-se com eles, canta com eles e sofre com eles. O amor vive profundamente nuas experiências e emoções, compartilha de suas gargalhadas, chora suas lágrimas e mostra-se solidário com eles, qualquer que seja o seu estado de espírito.

11. Harmonia. Tenham uma mesma atitude uns para com os outros (16a). Ou, conforme a BLH: *Vivam em harmonia uns com os outros.* No grego, a frase diz literalmente: "Pensem a mesma coisa um em relação ao outro". Isto é, "sede unânimes entre vós" (ARC) e assim "vivam em concordância uns com os outros". A fraseologia é quase idêntica aos apelos de Paulo aos filipenses quando lhes diz que "tenham o mesmo modo de pensar", assim como "um só espírito e uma só atitude".[14] Percebe-se, mais uma vez, o lugar fundamental que ocupa a nossa mente. *M* que os cristãos têm uma mente renovada (2), esta deveria ser também uma mente comum, no sentido de compartilhar as mesmas convicções e

interesses básicos. Sem essa comunhão de mente nós não podemos viver ou trabalhar juntos em harmonia.

12. Humildade. Não sejam orgulhosos, mas estejam dispostos a associar-se a pessoas de posição inferior. Não sejam sábios a seus próprios olhos (16b). Um dos piores tipos de orgulho é o esnobismo. A pessoa esnobe vive obcecada com status, com a estratificação da sociedade entre "classe alta" e "classe baixa" ou em sua divisão entre tribos e castas distintas e, conseqüentemente, preocupada em selecionar as pessoas com quem anda. Assim esquece que Jesus confraternizava livre e naturalmente com os rejeitados da sociedade e que ele convocou os seus seguidores a fazerem o mesmo, com igual liberdade e naturalidade. Como diz a paráfrase do NTV: "Não procurem cair nas boas graças de gente importante, mas tenham prazer na companhia de gente comum."

Que quadro impressionante do amor cristão, esse que Paulo nos dá! O amor é sincero, sensato, afetuoso e respeitador. É ao mesmo tempo entusiasmado e paciente, generoso e hospitaleiro, benevolente e compassivo. Tem a marca da harmonia, assim como da humildade. As igrejas cristãs seriam comunidades muito mais felizes se todos nós amássemos uns aos outros dessa forma.

20. Nossa relação com os inimigos: não retaliação, mas serviço (12:17-21)

Quando o que nos motiva são as misericórdias de Deus e as nossas mentes foram renovadas a fim de compreendermos a sua vontade, todos os nossos relacionamentos são transformados. Aí, então, além de oferecermos nossos corpos a Deus (1-2) e desenvolvermos uma auto-imagem equilibrada (3-8), amando uns aos outros na comunidade cristã (9-16), nós também servimos nossos inimigos (17-21). Estes já apareceram na condição de nossos perseguidores (14) e logo irão reaparecer como malfeitores (17). Com efeito, os últimos cinco versículos de Romanos 12 abordam a questão de como os cristãos devem reagir frente aos malfeitores. O bem e o mal são contrastados no decorrer de todo o contexto (por exemplo, nos versículos 9, 17, 21 e 13.3-4).

Acrescentando a este parágrafo final o versículo 14 que o antecedeu, o que nos chama a atenção é que ele contém quatro retumbantes imperativos negativos:

"Não amaldiçoem" (14);
"Não retribuam a ninguém mal por mal" (17);
"Nunca procurem vingar-se" (19); e
"Não se deixem vencer pelo mal" (21)

Todas as quatro proibições dizem a mesma coisa, só que com palavras diferentes. A retaliação e a revanche são atitudes absolutamente proibidas aos seguidores de Jesus. Ele mesmo nunca retribuiu o mal, nem com palavras, nem com atos. E a despeito da tendência nata que temos de revidar — desde o olho-por-olho típico da criancinha até a mais sofisticada determinação de vingar-se de um opositor, no caso de um adulto, ainda assim Jesus nos desafia a imitá-lo. É verdade que há, nas cortes legais, lugar para punir os malfeitores; disso Paulo tratará em Romanos 13. Em se tratando, porém, de conduta pessoal, nunca devemos dar as costas aos outros e injuriar quem nos injuriou. Uma das primeiras marcas da tradição ética cristã foi justamente a não-retaliação,[1] remontando ao ensino de Jesus,[2] como também à literatura da Sabedoria do Antigo Testamento.[3]

A ética cristã, porém, nunca é puramente negativa; assim, cada um dos quatro imperativos negativos de Paulo vem acompanhado de uma contrapartida positiva. Assim, não devemos amaldiçoar, mas abençoar (14); não devemos retaliar, mas fazer o que é direito e viver em paz (17-18); não devemos procurar vingança, mas deixar isso com Deus e, entrementes, continuar servindo nossos inimigos (19-20); e não devemos deixar-nos vencer pelo mal, mas sim vencer o mal com o bem (21).

Se, das antíteses entre o bem e o mal elaboradas por Paulo, a primeira foi "abençoar e não amaldiçoar"(14), assunto que já consideramos antes, a segunda começa assim: *Não retribuam a ninguém mal por mal* (17a). Ao invés disso, devemos/azer *o que é correto (kala,* coisas boas) aos *olhos de todos* (17b) ou, como traz o NTV: "Façam as coisas de maneira tal que todos possam ver que vocês são absolutamente honestos". Aparentemente, o raciocínio é que seria uma anomalia que nós nos abstivéssemos do mal e, ao mesmo tempo, não fôssemos vistos praticando o bem. Segue-se uma contrapartida para a retaliação que é igualmente universal em sua aplicação *{ninguém... todos...): Façam lodo o possível para viver em paz com todos* (18). Recusar-se a retribuir o mal é recusar-se a atiçar fogo em uma discussão. Mas só isso não basta. Precisamos também tomar a iniciativa positiva de ser pacificadores,[4] se bem que, como indicam as duas restrições ("se possível" e "quanto depender de vós", ARA), isso nem sempre seja possível, pois às vezes os outros, ou não estão dispostos a viver em paz conosco, ou então estabelecem para a reconciliação uma condição que envolveria um comprometimento moral inaceitável.

A terceira proibição de Paulo é: *Amados, nunca procurem vingar-se* (19a, *agapêtoi,* "amados"; já que os está convocando a seguirem o caminho do amor, ele lhes assegura o seu amor). A este imperativo negativo, Paulo, mais uma vez, opõe uma contrapartida positiva — ou melhor, duas. A primeira é: *mas dêem lugar à ira de Deus.* Como no grego a frase é literalmente "dar lugar à ira", sem especificar de quem é a ira que se tem em mente, alguns comentaristas concluem que esta seria, ou a ira dos malfeitores ("deixe que eles liberem a sua ira"; "deixe correr!"), ou a da parte ofendida ("deixe a sua ira passar e não a expresse em forma de revanche"). Mas a citação que vem logo a seguir *(minha é a vingança)* leva à conclusão óbvia de que o autor está se referindo à ira de Deus. Aliás, nós jà sabemos muito bem que Paulo usa a expressão "a ira" quando quer aludir à ira de Deus (por exemplo, em 5.9. Tanto a ARA como a ARC dizem "dai lugar à ira"). Paulo continua: pois *está escrito: "Minha é a vingança; eu retribuirei", diz o Senhor* (19b)/' A palavra usada para *vingança* é *ekdikésis,* que significa "castigo" e corresponde ao verbo encontrado no versículo 19, *nunca procurem vingar-se.* De semelhante modo, o verbo *eu retribuirei* corresponde a *não retribuam,* no versículo 17. Usa-se com referência ao julgamento de Deus, como quando o próprio Jesus disse que "o Filho do homem... recompensará a cada um de acordo com o que tenha feito".(i

Estas correspondências verbais entre o que está escrito a respeito de Deus e o que nos é proibido corroboram o argumento de Paulo. Justamente esses dois atos que nos são proibidos (retaliação e punição), é-nos dito agora, pertencem a Deus. A razão pela qual nos é vetado revidar ou julgar o mal não é que isso, em si, seja errado (pois o mal merece e deve ser punido), mas por ser prerrogativa de Deus, não nossa. Nós devemos "dar lugar à ira de Deus", que agora se expressa pela administração da justiça pelo estado, já que a autoridade "é serva de Deus, agente da justiça para punir quem pratica o mal" (13.4), e que finalmente se expressará no "dia da ira de Deus, quando se revelará o seu justo julgamento" (2.5).

A primeira contrapartida para "não procurem vingar-se" é "dêem lugar à ira de Deus"; a segunda é a ordem de servirmos ao nosso inimigo: Pelo *contrário: "Se o seu inimigo*

tiver fome, dê-lhe de comer,- se tiver sede, dê-lhe de beber. Fazendo isso, você amontoará brasas vivas sobre a cabeça dele" (20).' Já que no Antigo Testamento se diz que Deus "fará chover sobre os perversos brasas de fogo", há quem tome as "brasas" aqui como um símbolo de julgamento, e até mesmo argumente que o servir aos nossos inimigos "terá o efeito de aumentar o castigo" que eles hão de receber.[9] Mas todo o contexto contesta essa explicação, especialmente o versículo que vem logo a seguir e sua referência a "vencer o mal com o bem". Para outros, a dor resultante da queimadura de brasas seria um símbolo do vexame e do remorso experimentados por um inimigo ao ser recompensado com bondade. Uma terceira opção é que as brasas sejam um símbolo de penitência. Comentaristas mais recentes chamam atenção para um antigo ritual egípcio no qual o penitente carregava brasas ardentes na cabeça para provar que o seu arrependimento era verdadeiro. Neste caso, as brasas seriam "um símbolo dinâmico da mudança de mentalidade que se estabelece como resultado de um ato de amor".[10]

As duas alternativas positivas para a vingança, portanto, são deixar com Deus qualquer castigo que se faça necessário e, enquanto isso, ocupar-se a serviço do bem-estar do nosso inimigo. As duas atitudes não são contraditórias. Além do mais, ambas encontram respaldo nas Escrituras. Nossa responsabilidade pessoal é amar e servir o nosso inimigo de acordo com suas necessidades e buscar de coração o seu bem supremo. As brasas vivas que isso pode amontoar sobre sua cabeça têm o objetivo de curar e não de ferir, de conquistar e não de alienar — ou seja, de envergonhá-lo, levando-o ao arrependimento. Assim Paulo traça uma distinção vital entre o dever dos cidadãos, como indivíduos, de amar e servir ao malfeitor, e o dever dos servos públicos, como agentes oficiais da ira de Deus, de levá-lo a julgamento e, se condenado, puni-lo. Longe de serem incompatíveis um com o outro, os dois princípios são demonstrados em ação por Jesus Cristo na cruz. Por um lado, "quando insultado, não revidava"; e, por outro lado, "entregava-se àquele que julga com justiça", certo de que a justiça de Deus haveria de prevalecer.[11]

A quarta antítese entre o bem e o mal, que é também uma síntese do argumento de Paulo e o clímax deste capítulo, encontra-se no versículo 21: *Não se deixem vencer pelo mal, mas vençam o mal com o bem.* A alternativa que se coloca diante de nós é inflexível: não há como ser neutro, não há a mínima possibilidade de meio-termo. Quando nós amaldiçoarmos (14), retribuímos mal por mal (17) ou procuramos vingança (19), então — uma vez que tudo isso é provocado pelo mal — estamos dando lugar ao mal, sucumbindo à sua esfera de influência. Fomos derrotados, *vencidos,* ou, como diz o *NTV,* o mal *prevaleceu* contra nós (21). Mas quando nos recusamos a retaliar, podemos tomar a ofensiva e, com isso, "triunfar sobre o mal" (NTV), colocando em prática a contrapartida positiva para a vingança. E tem mais: se abençoarmos os nossos perseguidores (14), certificando-nos de que estamos realmente praticando o bem (17), se formos ativos na promoção e preservação da paz (18), se deixarmos com Deus todo e qualquer julgamento (19) e se amarmos e servirmos o nosso inimigo a ponto de motivá-lo a agir com uma outra mentalidade (20), então dessa forma teremos *vencido o mal com o bem.*

Em todo o nosso pensar e agir, é importante conservar lado a lado as duas contrapartidas: a negativa e a positiva. As duas são boas. É bom nunca revidar, pois quando retribuímos mal com mal, estamos duplicando, acrescentando ao primeiro um segundo mal, aumentando assim o registro de ocorrências do mal no mundo. Muito melhor ainda é agir de forma positiva: abençoar, fazer o bem, buscar a paz, servir e converter o nosso inimigo, pois quando, ao fazer assim, retribuímos o mal com o bem, estamos reduzindo o registro de ocorrências do mal no mundo e ao mesmo tempo aumentando a ocorrência do bem. Retribuir o mal com o mal é deixar-se vencer pelo mal;

retribuir o mal com o bem é prevalecer sobre o mal com o bem. É este o caminho da cruz. "É a obra-prima do amor."[12]

21. Nossa relação com o estado: cidadania consciente (13:1-7)

Em Romanos 12 Paulo abordou os nossos quatro relacionamentos básicos: com Deus (1-2), com nós mesmos (3-8), uns com os outros (9-16) e com nossos inimigos (17-21). Agora, no capítulo 13, ele analisa mais três: o relacionamento com o estado (cidadania consciente, 1-7), com a lei (que se cumpre no amor ao próximo, 8-10) e com o dia da volta do Senhor (pois vivemos entre o "já" e o "ainda não", 11-14).

Antes de seguirmos adiante, contudo, precisamos considerar um debate que tem dividido os teólogos no decorrer deste século. Trata-se da identidade das *autoridades (exousiai)* mencionadas no versículo 1. De acordo com alguns (ao que parece, a começar com Martin Dibelius em 1909), há em *exousiai* uma dupla referência: por um lado, aos poderes civis, e por outro lado, às forças cósmicas que se encontram por detrás deles e agem por intermédio deles. O maior protagonista desta visão é Oscar Cullmann, cujo argumento pode ser sintetizado como veremos a seguir. Primeiro, não há dúvida de que Paulo acreditava e sempre se referia às inteligências sobre-humanas, por ele denominadas de "principados e potestades", "poderes", "dominadores" e "autoridades". Assim, estas seriam as "autoridades" a que ele se refere em Romanos 13. Agora, que foram conquistadas e dominadas por Cristo, elas "perderam seu caráter de mal" e "encontram-se sob o senhorio de Cristo e estão incluídas nele".[1] Segundo, escreve Cullmann, não há dúvida que os "poderosos desta era" referidos em 1 Coríntios 2.8 — que se tivessem entendido o mistério da sabedoria de Deus "não teriam crucificado o Senhor da glória" — eram ao mesmo tempo "essas forças e poderes invisíveis" e os seus "agentes efetivos, a saber, os dominadores da terra, os administradores romanos da Palestina".[2] Terceiro, se deixarmos de lado os preconceitos ao abordarmos Romanos 13, veremos que "é muito mais natural que se dê ao plural *exousiai* nada mais, nada menos que o sentido que este sempre teve para Paulo, que é o significado de 'poderes angelicais'", se bem que é evidente que ele estava escrevendo também acerca do estado "como o agente executivo dos poderes angelicais"). Na verdade, acreditava Cullmann, essas expressões ("autoridades" e "poderes") foram escolhidas deliberadamente, a fim de deixar claro "o sentido duplo".[4] A maioria dos estudiosos, porém, não se deixa persuadir por estes argumentos. Três grandes obstáculos colocam-se no caminho. Primeiro, se bem que é verdade que Paulo acreditava em forças cósmicas e potestades, e embora ele diga em seus escritos que elas foram derrotadas na cruz, ele afirma também que elas se opõem continuamente a Deus e a seu povo.[5] O Novo Testamento não nos supre "prova alguma que suporte o argumento de que as forças espirituais do inimigo, depois de subjugadas, foram novamente comissionadas a fim de prestarem um serviço positivo a Cristo".[6] Em segundo lugar, 1 Coríntios 2.8 não pode ter o peso que Cullmann lhe dá. "Em nenhum outro lugar do Novo Testamento se atribui a *crucificação* a seres celestiais;"[7] ela é sempre atribuída a dominadores humanos. Terceiro, no final, o que deve determinar o significado de *exousiai* em Romanos 13 é o seu próprio contexto e não as diferentes maneiras como é usado em outros lugares. O que se requer aqui é que nos submetamos a essas "autoridades". Mas em nenhum outro lugar se diz que os crentes cristãos estejam sob o domínio de principados e poderes do mal. Pelo contrário, estes é que estão agora sob o nosso domínio, uma vez que nós estamos em Cristo e eles debaixo de seus pés.[8] Conclui-se, portanto, que a frase "as autoridades

governamentais" de Romanos 13.1 refere-se ao estado, juntamente com seus representantes oficiais.

As relações entre igreja e estado têm sido notoriamente controvertidas no decorrer dos séculos cristãos. Dito da maneira mais simples, quatro modelos principais já foram tentados: o cristianismo? (o estado controla a igreja), a teocracia (a igreja controla o estado), o constantinismo (o compromisso pelo qual se estabelece que o estado favorece a igreja e esta se acomoda ao estado a fim de garantir seus favores) e a parceria (igreja e estado reconhecem e incentivam um ao outro nas distintas responsabilidades dadas por Deus, em um espírito de colaboração construtiva). Este último parece ser o que melhor se encaixa no ensino de Paulo aqui em Romanos 13.

Que a igreja e o estado têm diferentes papéis e que os cristãos têm deveres tanto para com Deus como para com o estado, isso Jesus deixou bem claro ao enunciar o seu enigmático epigrama: "Dêem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus".[9] Agora Paulo aprofunda mais o papel dado por Deus ao estado e o que se espera dos cristãos em relação a este (se bem que a sua ênfase esteja muito mais na cidadania individual do que em alguma teoria específica quanto às relações igreja-es-Lado). O que ele escreve é ainda mais notável se lembrarmos que naquela época não havia autoridades cristãs (seja no nível global, regional ou local). Pelo contrário, eram todos romanos ou judeus e, portanto, nada amistosos (aliás, eram geralmente hostis) com relação à igreja. Mesmo assim Paulo declara que foram estabelecidas por Deus; por isso exige que os cristãos submetam-se a elas e cooperem com elas. Ele herdara uma antiga tradição do Antigo Testamento, segundo a qual Javé é soberano sobre todos os reinos humanos "e os dá a quem quer"[10], e por seu intermédio "reinam os reis, e os príncipes decretam justiça".[11]

É provável que Paulo esteja tentando orientá-los em meio às "constantes perturbações" que haviam resultado em que o imperador Cláudio "ordenasse que todos os judeus saíssem de Roma,[12] e que, de acordo com a obra de Suetônio intitulada *A Vida de Cláudio,*[13] aconteceram "por instigação de Cresto". Não dispomos de maiores informações quanto às causas de tal agitação. Será que alguns cristãos romanos achavam que a submissão a Roma era incompatível com o senhorio de Cristo ou com sua libertação através de Cristo? É melhor não especular.

1. A autoridade do estado (1-3)

Paulo inicia com uma ordem muito clara e de aplicação universal: *Todos devem sujeitar-se às autoridades governamentais* (1a).

Considerando-se que a autoridade dos governantes provém de Deus, o que acontece quando eles abusam dela, ou quando invertem o dever dado por Deus, enaltecendo aqueles que fazem o mal e castigando quem pratica o bem? A exigência para que nos submetamos continua valendo em tal situação de perversão moral? De jeito nenhum! O princípio é muito claro. Nós devemos submeter-nos até o exato momento em que a obediência ao estado passa a implicar em desobediência a Deus. Mas se o estado exige aquilo que Deus proíbe, ou então proíbe o que Deus ordena, então, como cristãos, nosso dever é claro: resistir, não sujeitar-nos, desobedecer ao estado a fim de obedecer a Deus. Como disseram Pedro e os outros apóstolos diante do Sinédrio: "É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens!".[19] É exatamente este o significado da desobediência civil: desobedecer uma lei humana específica por ser ela contrária à lei de Deus. Invadir uma propriedade, organizar uma greve de fome ou interferir na ação da polícia também pode, em certas circunstâncias, ser um ato justificado; mas isto deveria ser denominado "protesto civil" e não "desobediência civil", uma vez que, nestes casos, as leis que estão sendo infringidas a fim de tornar público o protesto não são intrinsecamente um mal.

Quando se promulgam leis que são contrárias à lei de Deus, a desobediência civil se torna um dever cristão. Existem exemplos notáveis disso nas Escrituras. Quando Faraó ordenou que as parteiras hebréias matassem os meninos recém-nascidos, eles recusaram-se a obedecer. "As parteiras ... temeram a Deus, e não fizeram como lhes ordenara o rei do Egito, antes deixaram viver os meninos."[2]" Quando o rei Nabucodonozor lançou um edito segundo o qual todos os seus súditos deveriam prostrar-se e adorar a sua imagem de ouro, Sadraque, Mesaque e Abede-Nego recusaram-se a obedecer.[21] Quando o rei Dario decretou que por trinta dias ninguém deveria orar "a qualquer deus ou a qualquer homem" exceto o próprio rei, Daniel recusou-se a obedecer.[22] E quando o Sinédrio proibiu pregar em nome de Jesus, os apóstolos recusaram-se a obedecer.[23] Todas essas recusas foram heróicas, a despeito das ameaças que acompanhavam a lei. Em cada um destes casos a desobediência civil implicava enorme risco pessoal, inclusive possível perda de vida.

Em cada caso o propósito foi "demonstrar a submissão deles a Deus, não a sua oposição ao governo".[24]

Vamos a um exemplo dos nossos dias. Em 1957, Hendrik Verwoerd, então Ministro do Interior e que no ano seguinte viria a tornar-se Primeiro-Ministro da África do Sul, anunciou nova legislação racista. A cláusula referente à igreja previa o impedimento de qualquer convívio entre brancos e negros em "igreja, escola, hospital, clube ou em qualquer outra instituição ou lugar de entretenimento". Naquela época o arcebispo anglicano da Cidade do Cabo era um gentil acadêmico chamado Geoffrey Clayton. Ele reuniu os seus bispos e decidiu, embora com relutância e apreensão, que eles deveriam desobedecer. Então escreveu ao Primeiro-Ministro dizendo que, se a proposta fosse aprovada e se tornasse lei, ele não teria "condições de obedecê-la ou de aconselhar o nosso clero e nosso povo a fazê-lo". Na manhã seguinte ele morreu, talvez sob o peso da dor e a tensão da desobediência civil.

Comparando-se Romanos 13 com Apocalipse 13 percebe-se com mais clareza a natureza ambivalente da autoridade do estado. Já se passaram uns trinta anos desde que a Epístola aos Romanos foi escrita, e começou uma perseguição sistemática aos cristãos sob as ordens do imperador Domiciano. Agora o estado já não é mais visto como servo de Deus, detentor da autoridade divina, mas sim como um aliado do diabo (retratado como um dragão vermelho), cuja autoridade foi conferida ao estado perseguidor (retratado como um monstro emergindo do mar). Assim, Apocalipse 13 é uma paródia satânica de Romanos 13. No entanto, ambas são verdadeiras. "Dependendo da situação, se o Estado se mantém dentro de seus limites ou se ele os transgride, o cristão o descreverá como Servo de Deus ou como instrumento do Diabo."[25]

Resumindo: nós devemos submeter-nos à autoridade que Deus conferiu ao estado; esta, porém, lhe foi dada para propósitos específicos e não totalitários. "O evangelho é tão inimigo da tirania quanto da anarquia."[26]

2. O ministério do estado (4-7)

Paulo deixa claro que a autoridade foi dada ao estado com vistas ao seu ministério. De fato, tal como ele afirmara três vezes que o estado tem uma autoridade que provém de Deus, assim declara três vezes, agora, que a autoridade tem um ministério que provém de Deus.

Pois é serva de Deus para o seu bem (4a)
É serva de Deus, agente da justiça para punir quem pratica o mal... (4c)
As autoridades estão a serviço de Deus... (6)

São declarações significativas. Se estamos tentando desenvolver um conceito bíblico equilibrado com respeito ao estado, é essencial que se leve em conta que tanto a autoridade como o ministério do estado lhe são concedidos por Deus. Além disso, quando Paulo escreve sobre o ministério do estado, ele menciona duas vezes a mesmíssima palavra que já utilizou em outro lugar com relação aos ministérios da igreja: *diakonoi* (se bem que na terceira vez ele usa *leitourgoi,* um termo que habitualmente significava "sacerdotes" mas que podia ter a conotação de "servidores públicos"). Já tivemos oportunidade de verificar, ao falarmos sobre os dons do Espírito, que *diakonia* é um termo genérico que pode abranger uma ampla variedade de ministérios. Quem presta serviços ao estado como legislador, funcionário público, magistrado, policial, assistente social ou cobrador de impostos é tão "ministro de Deus" quanto aqueles que servem à igreja como pastores, mestres, evangelistas ou administradores.

Mas, então, qual é o ministério que Deus confiou ao estado? É um ministério que tem a ver com o bem e o mal, tema que sempre aparece aqui e ali em Romanos 12 e 13. Paulo já disse que devemos odiar o mal e apegar-nos ao bem (12.9), que não devemos retribuir a ninguém mal por mal, mas sim fazer o que é correto aos olhos de todos (12.17), e que não nos deixemos vencer pelo mal, mas que vençamos o mal com o bem (12.21). Agora ele descreve o papel que cabe ao estado, ou *a autoridade,* com respeito ao bem e ao mal. Por um lado, *pratique o bem (to agathon) e ela o enaltecerá* (3b), isto é, você terá sua aprovação. *Pois ela é serva de Deus para o seu bem* (4a, mais uma vez *to agathon). Por* outro lado, *se você praticar o mal (to kakon), tenha medo, pois ela não porta espada sem motivo. E serva de Deus, agente da justiça para punir quem pratica o mal (to kakon,* 4b).

Estes são, portanto, os ministérios complementares do estado e de seus representantes estabelecidos. A autoridade "é serva de Deus para o seu bem" (4a) e "é serva de Deus ... para punir quem pratica o mal" (4b). O mesmo papel duplo é expresso na primeira epístola de Pedro, quando ele se refere aos "governantes ... por ele [se. o imperador | enviados para punir os que praticam o mal e honrar os que praticam o bem".[27] As funções do estado são, pois, promover e recompensar o bem e impedir e punir o mal.

A repressão e a punição do mal são universalmente reconhecidas como responsabilidades primárias do estado. *Portanto* (5), *é necessário que sejamos submissos às autoridades, não apenas por causa da possibilidade de uma punição* (literalmente, "por causa da ira de Deus", isto é, a fim de evitá-la), *mas também por uma questão de consciência* (ou seja, motivados pela consciência de que o estado desempenha uni papel designado por Deus). O apóstolo nada diz quanto ao tipo de sanção e de penalidades que o estado possa empregar, mas com certeza ele endossaria o princípio de que se use "a mínima força necessária" quando se trata de prender criminosos e levá-los à justiça. Outra coisa que ele escreve é que o juiz *não porta espada sem motivo* (4). Já que a palavra referente a "espada" *(machaira)* já ocorreu antes na epístola, indicando morte (8.35), e uma vez que ela foi usada no sentido de execução,[28] parece claro que Paulo a utiliza aqui como um símbolo de punição capital. "A espada era habitualmente carregada, ou pelos mais altos magistrados, ou pelo menos adiante deles, e simbolizava o poder de vida e morte que eles detinham em suas mãos."[29] Deus mesmo demonstrou isso a Noé ao afirmar o valor inigualável da vida de quem foi criado à sua imagem.[30] O ato de tirar a vida humana é uma ofensa tão extrema que só se pagaria tirando a vida do assassino. Mas isso não parece ser obrigatório, já que o próprio Deus protegeu Caim, o primeiro assassino, de ser morto." Dada a terminalidade da morte, o risco de uma pessoa inocente ser executada por engano e a eliminação da oportunidade de dar uma resposta ao evangelho, a convicção de muitos cristãos é que, pelo menos sempre que houver circunstâncias atenuantes ou qualquer incerteza, a pena de

morte deveria ser trocada por prisão perpétua. Ainda assim eu acho que o estado deveria manter o seu direito de usar "a espada", a fim de dar testemunho da solene autoridade que Deus lhe concedeu, bem como da suprema santidade da vida humana.

Quando o estado castiga um malfeitor ele está agindo como servo de Deus, executando sobre ele a ira divina (4). Essa expressão — "serva de Deus, agente da justiça para punir" — é certamente uma alusão deliberada à exortação que vimos no capítulo anterior, para que, ao invés de procurarmos vingar-nos, optemos por "dar lugar à ira de Deus" (12.19), já que a justiça pertence a ele e ele dará o devido castigo. E aqui Paulo explica uma das principais maneiras pelas qual ele o faz. A ira de Deus, que um dia cairá sobre o impenitente (2.5) e que hoje se manifesta no colapso total da ordem social (1.18ss.), age também por meio da imposição da lei e da administração da justiça. Romanos 12.19 e 13.4 têm que caminhar lado a lado. Nenhum ser humano, como indivíduo isolado, está autorizado a fazer a lei com suas próprias mãos e, assim, punir os ofensores. Punir o mal é uma prerrogativa de Deus, e durante esta era presente ele a exerce por intermédio das cortes legais.

Nessa distinção entre o papel do estado e o papel do indivíduo, talvez seja possível dizer que cada pessoa deve viver de acordo com o amor e não de acordo com a justiça; já o estado deveria agir mais de acordo com a justiça do que com o amor. Isso, no entanto, está longe de ser uma fórmula totalmente satisfatória, pois que ela contrapõe amor e justiça, como se os dois fossem alternativos ou então contraditórios, quando na verdade eles não excluem um ao outro. Mesmo amando e servindo nossos inimigos, ainda assim nós deveríamos zelar pela justiça,[32] lembrando também que o amor se empenha em fazer justiça aos oprimidos. E, mesmo ao pronunciarem uma sentença, os juízes deveriam permitir que a justiça seja temperada com o amor, que é misericórdia. Afinal, o mal deve ser apenas punido, mas sim vencido (12.21).

Entretanto, o papel do estado não é somente punir o mal; é também promover e recompensar o bem. E com certeza era também assim nos dias de Paulo. Dr. Bruce Winter mostra que do século V até o século II a.C. reinou uma "antiga tradição", comprovada tanto através de inscrições como de fontes literárias, que assegurava que os benfeitores fossem publicamente elogiados" e devidamente recompensados. Ele mostra também que justamente as palavras "fazer o bem", utilizadas por Paulo nos versículos 3-4, ocorrem em inscrições relacionadas com a caridade pública.[33]

Essa função positiva do estado, contudo, é muito negligenciada hoje em dia. A tendência do estado é ser mais eficiente quando se trata de punir do que em recompensar, melhor em impor a lei do que em cultivar virtude e serviço. Ao mesmo tempo, embora esta seja uma área controvertida, a maioria dos governos reconhece a responsabilidade que lhe cabe de preservar os valores da sociedade (pelo menos através do sistema educacional) e de encorajar os cidadãos a promoverem o bem-estar através de serviços voluntários. Existem também, na maioria dos países, organizações através das quais são reconhecidos cidadãos que tenham prestado alguma contribuição significativa para o bem público. A estes é concedido um diploma ou certificado, um título, uma condecoração ou algum outro sinal de apreciação. Mas bem que eles poderiam incrementar e aumentar ainda mais seu sistema de premiação, de forma a recompensar apenas aqueles cujo mérito realmente se destacasse, a fim de que essas honras se tornassem cada vez mais valorizadas e cobiçadas, como o Prêmio Nobel ou o Templeton, de reconhecimento internacional. Talvez os cidadãos devessem ser mais incentivados a recomendar nomes de gente de suas comunidades para receberem essa apreciação pública.

Paulo conclui esta seção sobre o estado fazendo uma referência ao recolhimento e pagamento de impostos. A cobrança de impostos era um costume muito usado e bastante diversificado no mundo antigo, variando desde um imposto sobre as eleições, impostos territoriais, impostos sobre produtos agrícolas e também taxas sobre importações e exportações. Para Paulo, este assunto competia ao estado como parte do seu ministério. *É por isso também que vocês pagam impostos, pois as autoridades estão a serviço de Deus, dedicando todo o seu tempo a esse trabalho* (6) — levando ao pé da letra, "exatamente a isso", que neste contexto parece significar não apenas o recolhimento de impostos mas o serviço de Deus na esfera pública. Os partidos políticos da direita e da esquerda podem divergir entre si quanto à extensão da interferência do estado na vida da nação e quanto aos impostos, se deveriam aumentar ou diminuir. No entanto, todos concordam que existem certos serviços que o estado tem de prover e que estes têm o seu custo, o que torna necessários os impostos. Por isso todo cristão deveria acatar de bom grado as suas obrigações tributárias, pagando completamente suas dívidas, tanto no nível nacional como local, dando também o devido valor àqueles que são encarregados de administrar a aplicação desses impostos. *Dêem a cada um que lhe é devido: Se imposto, imposto; se tributo, tributo; se temor, temor; se honra, honra* (7).

Paulo nos deixa nestes versículos um conceito muito positivo do estado. Conseqüentemente, espera-se que o cristão, diante do reconhecimento de que a autoridade e o ministério do estado provêm de Deus, vá muito além do que simplesmente tolerá-lo como se fosse um mal necessário. O cristão consciente submete-se à autoridade do estado, honra os seus representantes, paga os seus impostos e ora pelo bem-estar do seu povo.[34] Além disso, faz tudo para que o estado cumpra o papel que lhe foi designado por Deus e nunca perde uma oportunidade de participar ativamente em seu trabalho.

22. Nossa relação com a lei: a lei se cumpre no amor ao próximo (13:8-10)

Agora Paulo esquece o ministério do estado (exercido através de seus representantes oficiais) e volta-se para os deveres dos cristãos como indivíduos, principalmente nossa responsabilidade de amar. É interessante notar como ele encaixa este parágrafo referente ao estado entre os dois mandamentos de amar o nosso inimigo (12.20) e de amar o nosso próximo (13.9). O fato de o estado ser encarregado da administração pública da justiça não é de maneira alguma incompatível com a nossa obrigação de amar. Três vezes nestes três versículos que veremos agora o apóstolo menciona a necessidade de amarmos o nosso próximo, aludindo a Levíticos 19.18: "Ama ao teu próximo como a ti mesmo". Ele faz três observações com relação ao amor ao próximo.

I. O amor é uma dívida que nunca se paga

Já antes em sua epístola Paulo referiu-se diversas vezes à importância de pagarmos as nossas dívidas. Nós temos para com o mundo incrédulo a dívida de compartilhar o evangelho (1.14); para com o Espírito Santo, a dívida de viver uma vida santificada (8.12s.); e para com o estado temos a dívida de pagar os nossos impostos (13.6s.). É justamente essa referência à dívida que estabelece a transição entre os versículos 7 e *8. Não devam nada a ninguém, a não ser o amor de uns pelos outros,* escreve Paulo (Ha). Em outras palavras, o que ele está dizendo é que devemos ser escrupulosos no que tange a pagar nossas contas e corresponder às exigências relativas aos impostos. Além disso, tintes de comprometer-nos com uma hipoteca ou um financiamento, é melhor nos certificarmos de

que teremos condições de cumprir o acordo e pagar sem atrasos. Existe, porém, uma dívida que sempre permanecerá, pois nunca conseguiremos saldá-la: é o nosso dever de amar. Não se pode deixar de amar alguém e dizer: "Já amei o suficiente". Essa interpretação encontra resistência por parte de alguns comentaristas, pois, segundo eles, ela seria um incentivo a tratarmos com condescendência a nossa falta de amor.

Porque então poderíamos dizer: "Eu admito que devo pagar minhas dívidas; agora, a dívida do amor, essa a Escritura diz que eu não preciso pagar." A alternativa encontrada é apelar para a outra tradução possível para a expressão *ei mê*: ao invés de "exceto", ela significaria "apenas". Neste caso, o sentido literal da frase seria, não "Não devam nada a ninguém, a não ser o amor de uns pelos outros", mas sim "Não devam nada a ninguém; apenas amem uns aos outros".

O contexto, porém, não favorece um anticlímax tão medíocre. E melhor subentender que Paulo estaria dizendo que é óbvio que precisamos amar o nosso próximo, como ordenam as Escrituras, mesmo sabendo que sempre estaremos muito aquém dos limites do amor exigido de nós; essa dívida, como diz o Novo Testamento Vivo, "nunca terminem de pagá-la!"

2. O amor é o cumprimento da lei

Paulo continua: *pois aquele que ama o seu próximo tem cumprido a lei* (8b). Assim as duas orações do versículo 8 apresentam um violento contraste. Se amarmos o nosso próximo, pelo menos no sentido de não lhe fazermos mal algum, podemos dizer que já cumprimos a lei, mesmo que a nossa dívida não tenha sido plenamente paga.

Quando Paulo refere-se a "ter cumprido a lei", essa declaração tem de ser vista à luz do contexto do capítulo 7, onde ele argumenta que nós somos incapazes de cumpri-la por nós mesmos, em virtude de nossa natureza caída e egocêntrica. Mas ali também ele mostra que Deus fez por nós aquilo que a lei (enfraquecida pela nossa natureza pecaminosa) foi incapaz de fazer. Ele nos resgatou, ao mesmo tempo, da condenação da lei (por meio da morte do seu Filho) e da escravidão da lei (pelo poder de seu Espírito que habita em nós). E ele o fez "a fim de que as justas exigências da lei fossem plenamente satisfeitas ("cumpridas", como em 13.8) em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito" (8.3s.).

Agora, ao repetir no capítulo 13 aquilo que dissera quanto ao cumprimento da lei, o apóstolo muda sua ênfase: ao invés do meio (o Espírito Santo) pelo qual se cumpriu a lei, trata-se aqui da natureza da lei, que é o amor. Quando se trata de lei e amor, cm geral os dois são considerados incompatíveis. E de fato existem diferenças significativas entre eles: a lei costuma ser tomada no sentido negativo ("não faça isso", "não pode aquilo") e o amor, no sentido positivo; a lei tem a ver com pecados específicos, enquanto o amor seria um princípio abrangente.

Os defensores da "nova moralidade" ou da "ética da situação", no entanto, vão muito mais além. Para eles, agora "nada se prescreve, a não ser o amor". E o amor torna-se de fato "o fim da lei", uma vez que a lei já não é mais necessária. O amor teria cm seu próprio bojo uma "bússola moral" capaz de discernir intuitivamente o que o verdadeiro respeito pelas pessoas irá requerer em cada situação.[1] Mas isso expressa uma autoconfiança ingênua que dispensa um padrão moral objetivo. É por isso que Paulo escreveu, não que "o amor é o fim da lei", mas sim que "o amor é o cumprimento da lei". Afinal, amor e lei necessitam um do outro. O amor necessita da lei para orientá-lo e a lei necessita do amor para inspirá-la.

3. O amor não prejudica o próximo

Agora Paulo explica como é que o amor ao próximo vai cumprir a lei. Ele cita as proibições da segunda tábua da lei: "*Não adulterarás*", "*não matarás*", "*não furtarás*", "não darás falso testemunho" (ARC; apenas alguns manuscritos incluem este mandamento, evidentemente uma inserção posterior, se bem que não haveria nenhuma razão especial para Paulo deixá-lo de fora) e "não *cobiçarás*" (9a). A estes ele acrescenta *e qualquer outro mandamento,* e então declara que todos eles se *resumem neste preceito: "Amarás a teu próximo como a ti mesmo",* tal como Jesus já dissera antes dele (9b).[2] Por que é que o amor resume todos os mandamentos? É porque o *amor não pratica* o *mal contra o próximo* (10a). Não há a menor dúvida de que os últimos cinco pecados proibidos nos Dez Mandamentos prejudicam as pessoas. Matar tira-lhes a vida, o adultério rouba-lhes o lar e a honra, o furto arranca-lhes a propriedade e o falso testemunho lhes rouba o bom nome, enquanto que a cobiça priva a sociedade dos ideais de simplicidade e contentamento. Tudo isso *prejudica (kakos,* mal) o próximo, ao passo que a essência do amor consiste em buscar o bem supremo do próximo e em servi-lo. É por isso que *o amor é o cumprimento da lei* (10b).

Às vezes se diz que o mandamento de amar o nosso próximo como a nós mesmos é implicitamente uma exigência a que amemos a nós mesmos assim como amamos o nosso próximo. Mas isso não é verdade. E podemos afirmá-lo com toda certeza, em parte porque Jesus falou do primeiro e do segundo mandamento, sem mencionar um terceiro; em parte porque *agapê* é amor altruísta e não um amor voltado para si mesmo; e em parte porque, segundo a Escritura, o amor próprio é a essência do pecado. Tudo aquilo que existe em nós por criação de Deus deve ser afirmado, assim como tudo o que é resultado da queda deve ser negado. O que o segundo mandamento exige é que amemos o nosso próximo tanto quanto nós de fato (pecadores como somos) amamos a nós mesmos. Isto significa que o amaremos com um amor "tão real e sincero quanto o nosso amor próprio pecaminoso, sobre cuja realidade e sinceridade não existe a mínima sombra de dúvida".[3] Se, pois, amarmos verdadeiramente o nosso próximo, buscaremos o seu bem, não o seu mal. Assim estaremos cumprindo a lei, mesmo sabendo que nunca chegaremos a pagar completamente a nossa dívida.

23. Nossa relação com o tempo: vivendo entre o "já" e o "ainda não" (13:11-14)

Não se sabe ao certo qual é o ponto de continuidade entre os versículos 8-10 e 11-14. *Façam isto,* começa o apóstolo, referindo-se provavelmente aos mandamentos de amar o próximo e de não praticar o mal contra ele (8-10), e quem sabe aludindo também à orientação anterior, de que nos sujeitemos ao estado e paguemos os impostos devidos. Mas por que deveríamos *fazer isso?* Por que precisamos obedecer? O propósito de Paulo neste último parágrafo de Romanos 13 (11-14) parece ser o de estabelecer um fundamento escatológico para a conduta cristã. Já antes ele nos advertiu quanto a "não nos amoldarmos ao padrão deste mundo" (12.1). Agora ele nos exorta a conscientizar-nos acerca do tempo, vivendo assim de maneira apropriada.

1. Compreendendo o tempo (ll-12a)

Uma das marcas da sociedade tecnológica é o fato de sermos escravos do tempo. Todo mundo usa relógio e controla cuidadosamente o passar do tempo. Muito mais importante, porém, é conhecer o tempo de Deus, especialmente o *kairos, o tempo em que vivemos* (lia), o momento existencial de oportunidade e decisão. A Bíblia divide a história

em "este mundo" e "a era vindoura", e os autores do Novo Testamento deixam claro que essa era vindoura (ou Reino de Deus) foi inaugurada por Jesus. Assim, no momento presente, duas épocas se sobrepõem. Nós aguardamos com expectativa a *parousia,* quando a velha era finalmente desaparecerá, o período sobreposto terminará e a nova era do Reino de Deus se consumará. Paulo estabelece três referências quanto ao tempo, as quais pressupõem o entendimento desse pano de fundo.

Primeiro, *chegou a hora* (literalmente, "já é") *de vocês despertarem do sono (11b).* Passou a hora de dormir. É hora de acordar e levantar-se.

Segundo, isto *porque agora a nossa salvação está mais próxima do que quando cremos* (11c). "Salvação" é um termo amplo (por exemplo, 1.16), que abrange nosso passado (justificação), presente (santificação) e futuro (glorificação). Neste versículo é bem evidente que o que se tem em mente é o nosso futuro e nossa salvação final (8.24), que Paulo descreveu anteriormente em termos de libertação e glória, nossa adoção final como filhos de Deus e a redenção de nossos corpos (8.21-23). Agora esta herança encontra-se mais próxima do que "quando começamos a crer" (BLH). E fica cada dia mais perto.

Terceiro, *a noite* (o velho tempo das trevas) está bem avançada (literalmente), de forma que *está quase acabando; o dia* (da volta de Cristo) *logo vem,* está batendo à porta (12a). A conclusão de muitos leitores é que Paulo estava enganado, pois a noite vem se arrastando e o dia, embora tenha amanhecido quando Cristo veio, ainda não atingiu a plenitude do nascer do sol, com a sua volta. Mas esta é uma conclusão desnecessária. Para começar, é pouco provável que Paulo tenha anunciado que o fim estava iminente, uma vez que Jesus disse que ele mesmo não sabia a hora[1] e os apóstolos reforçaram essa afirmação,[2] até porque sabiam que a evangelização mundial,[3] a restauração de Israel (11.12ss.) e a apostasia[4] deveriam preceder o desfecho final. Em segundo lugar, o que os apóstolos sabiam mesmo era que o reino de Deus tinham chegado com Jesus, que os eventos decisivos da salvação que o estabeleceram (sua morte, ressurreição, exaltação e a concessão do Espírito Santo) já haviam ocorrido e que nada havia no calendário divino que precedesse a segunda vinda de Cristo. Esta seria o evento seguinte e o ápice de tudo. Portanto, eles estavam, assim como nós, vivendo nos "últimos dias".[5] É neste sentido que Cristo virá "em breve" (16.20).[6] Precisamos estar atentos e alertas, porque não sabemos a hora.[7]

São estas, pois, as três referências ao tempo feitas pelo apóstolo Paulo. Chegou a hora de nós despertarmos do sono (lia); agora a nossa salvação está mais próxima do que antes (11b); e a noite já está quase acabando, cedendo lugar ao dia (12a). É a conhecida tensão entre o "já" da primeira vinda de Cristo e o "ainda não" da sua segunda vinda.

2. Discernindo o que é melhor para os nossos dias (12b-14)

O *portanto* que aparece no meio do versículo 12 marca a transição entre a explicação de Paulo acerca do tempo e as exortações correspondentes. Não basta compreendermos o tempo; precisamos agir de conformidade com isso. Paulo lança três apelos. Enquanto nos dois primeiros ele usa a primeira pessoa do plural, de forma a incluir a si mesmo *(Portanto, deixemos... revistamo-nos... comportemo-nos...),* o terceiro dirige-se diretamente aos seus leitores *(Pelo contrário, revistam-se...).* Todos os três são sentenças duplas, em que os aspectos negativos e positivos do apelo formam uma antítese radical.

O primeiro dá continuidade à metáfora da noite e o dia, das trevas e a luz. Tem a ver com nosso vestuário e com aquilo que (à luz dos tempos) devemos vestir. *Portanto, deixemos de lado as obras das trevas e revistamo-nos da armadura da luz* (12b). O quadro é que, em virtude da hora, convém não apenas despertarmos e levantar-nos, mas também vestir-nos. Temos de trocar de roupa: tirar o pijama, as vestes noturnas — as *obras das trevas* — e

colocar a *armadura da luz,* que é o equipamento adequado para um soldado de Cristo usar durante o dia. Afinal, "a vida do cristão não é um sono, mas uma batalha".[8]

Da vestimenta adequada Paulo passa ao comportamento apropriado. A ênfase positiva da exortação é: *Comportemo-nos com decência, como quem age à luz do dia* (isto é, como se o dia já tivesse amanhecido), deixando de lado tudo aquilo que as pessoas costumam fazer ao abrigo da escuridão (e este é o aspecto negativo): *não em orgias e bebedeiras, não em imoralidade sexual e depravação, não em desavença e inveja* (13). A falta de controle próprio nas áreas da bebida, do sexo e dos relacionamentos sociais contradiz totalmente um comportamento cristão decente.

Quanto à terceira e última antítese de Paulo, diríamos que ela tem a ver com a nossa preocupação — o que é que ocupa a nossa atenção como cristãos. Ele coloca diante de nós duas alternativas: ou o Senhor Jesus Cristo, ou a nossa natureza caída e egocêntrica: *Revistam-se do Senhor Jesus Cristo, e não fiquem premeditando como satisfazer os desejos da carne* (14).

Em Gálatas Paulo escreve que os que estão em Cristo pela justificação e pelo batismo "se revestiram de Cristo".[9] Em Romanos, esse "revestir-nos de Cristo" é algo que ainda temos de fazer, ou continuar fazendo. Será o vestir-se considerado um adorno? Se for, talvez a idéia seja que devemos "vestir" as características de seu ensino e do seu exemplo e então enfeitar-nos com um toque de "compaixão, bondade, humildade, mansidão e paciência".[10] O contexto, no entanto, sugere mais proteção do que embelezamento. "Peguem as armas do Senhor Jesus Cristo", parafraseia a BLH. De qualquer forma, o que temos de assumir não é só a semelhança com Cristo, mas o próprio Cristo, apossando-nos dele e "vivendo submissos a ele como Senhor".''

Em contraste com a beleza e a proteção da vestimenta que é Cristo, Paulo refere-se a nossa natureza feia e egocêntrica *(sarx).* Ela não apenas não foi erradicada, mas ainda continua lá, inflexível. E não pára de fazer suas exigências. Quanto a isso, a orientação é clara: devemos não somente recusar-nos a satisfazer os seus desejos, como também *não ficar premeditando* como fazê-lo, não "tomar providências" para corresponder a tais desejos; pelo contrário, o apóstolo exorta-nos a repudiá-los sem piedade — aliás, a ponto de "fazê-los morrer" (8.13).[12]

Romanos 13 começou com uma importante orientação sobre *como* nós podemos ser bons cidadãos (1-7) e relacionar-nos bem com os outros (8-10); e termina dizendo o *porquê* de agirmos assim. Nada poderia motivar-nos tanto a cumprir esses deveres quanto uma vivida expectativa pela volta do Senhor. Nós só estabeleceremos uma relação correta com o estado (que é ministro de Deus) e com a lei (que se cumpre no amor ao próximo) se tivermos uma relação acertada com o dia da vinda de Cristo. Embora tanto o estado como a lei sejam instituições divinas, são contudo estruturas provisórias, relativizadas pelo dia do juízo, quando tudo cessará. Esse dia se aproxima mais e mais. Nós somos chamados a viver à luz desse dia, a conduzir-nos no decorrer da noite como se o dia já tivesse amanhecido, a desfrutar o "já" do reino inaugurado na certeza de que breve chegará aquilo que "ainda não" é — a consumação do Reino.

24. Relacionando-nos com os fracos: aceitar sem desprezar, julgar ou ofender (14:1—15:13)

Os dois capítulos anteriores de Romanos enfatizaram a supremacia do amor, seja amando nossos inimigos (12.9, 14, 17ss.), ou amando o nosso próximo (13.8ss.). Agora Paulo traz um exemplo mais demorado e detalhado do que significa na prática "agir por

amor" (14.15; ou, no sentido literal, "andar segundo o amor", ARA). Trata-se da relação entre dois grupos da comunidade cristã de Roma, denominados aqui de "os fracos" e "os fortes": "Nós, que somos fortes, devemos suportar as fraquezas dos fracos" (15.1).

É importante esclarecer já de início que a "fraqueza" a que Paulo se refere não é uma fraqueza de vontade ou de caráter, mas de "fé" (14.1). É uma "fraqueza na certeza de que a fé de alguém permite-lhe fazer certas coisas".[1] Assim, se estamos tentando retratar uma irmã ou um irmão mais fraco, não devemos imaginar um cristão vulnerável e facilmente vencido pela tentação, mas sim um cristão sensível, cheio de indecisões e escrúpulos. O que falta ao fraco não é força de vontade, mas liberdade de consciência.

Mas quem eram os fracos e os fortes de Roma? Existem quatro propostas principais concernentes à identidade dos fracos; os fortes, conseqüentemente, seriam identificados pelo contraste.

A primeira possibilidade é que os fracos sejam *ex-idólatras*, recém-convertidos do paganismo — aliás, o mesmo grupo que Paulo havia encontrado em Corinto e sobre o qual escreve em 1 Coríntios 8. Mesmo tendo sido resgatados da idolatria, sua consciência excessivamente escrupulosa impedia-os de comerem a carne que, antes de ser vendida no açougue local, fora usada em sacrifício dedicado a algum ídolo. Eles temiam que comer "carne de ídolos" *(eidõlothyta)* fosse comprometê-los e assim contaminá-los.

Se compararmos Romanos 14 com 1 Coríntios 8, veremos certas similaridades óbvias. Ambos os capítulos referem-se a comer e abster-se, ao perigo de levar os fracos a tropeçarem, à santidade da consciência, à limitação voluntária da liberdade cristã e ao "irmão por quem Cristo morreu". Mas em Romanos 14 não há referência alguma à carne de ídolos, como tarabém nenhuma indicação de que a questão da idolatria estivesse envolvida no debate. Isso nos leva à conclusão de que, embora as duas discussões envolvessem alguns dos mesmos princípios, Corinto e Roma viviam situações diferentes.

A segunda sugestão é que esses fracos sejam *ascetas.* Na verdade, "a ampla divulgação do ascetismo religioso na antigüidade é ... bem documentada",[2] e idéias e práticas ascetas bem poderiam ter-se infiltrado na igreja de Roma. Havia movimentos ascetas tanto no paganismo (por exemplo, os pitagoristas) como no judaísmo (como os essênios). Tal ascetismo poderia explicar a razão por que os fracos se abstinham do vinho, como também da carne (14.21). Além disso, entretanto, não se tem prova alguma.

A terceira possibilidade, sustentada por C. K. Barrett, é que os fracos seriam os *legalistas. A* expressão "fraco na fé", segundo ele, "atesta a falha ou incapacidade de compreender o princípio fundamental, enfatizado página após página deste capítulo, de que os homens são justificados e reconciliados com Deus, não por meio do vegetarianismo, da abstinência ou da guarda do sábado, mas somente pela fé".[3] Em outras palavras, os fracos (por serem fracos na fé) consideravam a observância e as abstenções como boas obras necessárias para a salvação. Mas em Gálatas Paulo emite um anátema solene contra qualquer um que ouse distorcer dessa forma o evangelho da graça;[4] e nós, será que teríamos sido tão mansos e condescendentes com os fracos de Roma, se a própria essência do evangelho estivesse em questão?

A quarta proposta — aliás, a mais satisfatória — é que os fracos seriam, em sua maioria, *cristãos judeus,* cuja "fraqueza" consistiria no fato de permanecerem, de sã consciência, comprometidos com as regras judaicas concernentes a dieta e dias religiosos. Quanto à dieta, eles continuavam observando as normas alimentares do Antigo Testamento, comendo apenas coisas limpas (14.14, 20). Além disso, ou se certificavam de que a carne a ser consumida obedecia às exigências do ritual judaico (isto é, que os animais tivessem sido mortos da maneira prescrita) ou, dada a dificuldade de garantir isso,

simplesmente optavam por abster-se completamente de comer carne. Quanto aos dias especiais, observavam tanto o sábado como os festivais judaicos. Tudo isso se encaixa no contexto cristão judaico.

A atitude conciliatória de Paulo com relação aos fracos (não permitindo que os fortes os desprezem, intimidem, condenem ou prejudiquem) manifesta-se também no fato de ter respeitado o decreto do Concilio de Jerusalém, que fora designado justamente para controlar os fortes e salvaguardar a consciência dos Cracos. Após declarar categoricamente que a circuncisão não era necessária para a salvação (que era o princípio teológico central em questão), o Concilio não apenas (tacitamente) deu aos cristãos judeus a liberdade de continuarem com suas práticas cultural-cerimoniais peculiares, como pediu aos cristãos gentios que, em determinadas circunstâncias, se abstivessem de práticas que pudessem ofender a consciência sensível dos cristãos judeus (por exemplo, pedindo-lhes que evitassem *aeidõlothyta e a* carne não purificada).[5] O apóstolo, evidentemente, seguia essas diretrizes em seu próprio ministério, tendo o cuidado de não comprometer qualquer princípio por meio de concessões de ordem política.[6]

Além do mais, essa compreensão do contexto de Romanos 14.1—15.7, bem como do seu propósito de capacitar cristãos conservadores (na sua maioria judeus) e cristãos liberais (na maioria gentios) a co-existirem amigavelmente na comunidade cristã, abre também o caminho para a eloqüente conclusão de Paulo (15.5ss.). Nela, desvia-se o holofote dos fracos e dos fortes, crentes judeus e gentios assumem seus lugares e ouve-se essa multiétnica comunidade reconciliada expressar-se "com um só coração e uma só boca", em gloriosa harmonia evangélica, glorificando "ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" (L5.6ss.).

Realmente, os grupos não eram homogêneos; havia uma corta sobreposição. O texto não nos permite elaborar uma equação nítida, em que "*fracos*" = *cristãos judeus* e "*fortes*" = *cristãos gentios*. Pois, sem dúvida alguma, alguns dos fracos eram crentes gentios que, antes, haviam sido "tementes a Deus" à margem da sinagoga e tinham crescido acostumados com as tradições do Judaísmo, enquanto que alguns dos fortes eram cristãos judeus que (assim como Paulo) haviam desenvolvido uma consciência educada e desfrutavam a sua liberdade cristã. Esta era, com certeza, a posição pessoal de Paulo. Ele deixa claro que acredita que a posição dos fortes é que está certa (14.14, 20); escreve o tempo todo a partir da perspectiva do forte; e associa-se explicitamente a eles ao escrever: "Nós, que somos fortes..." (15.1).

O professor Dunn vai ainda mais longe. Segundo ele, as tensões existentes em Roma aconteciam "entre aqueles que se consideravam parte de um movimento essencialmente judaico — e, conseqüentemente, viam-se obrigados a observar os costumes característicos e distintivos de um judeu — e aqueles que compartilhavam a compreensão de Paulo sobre um evangelho que transcendia a particularidade judaica".[7] Embora a dieta sempre tivesse diferenciado os judeus de seus vizinhos pagãos (como no caso de Daniel na Babilônia),[8] "a crise dos macabeus havia feito da observância dessas leis [referentes à dieta] um teste que definia o "ser judeu", um símbolo de fidelidade à aliança e à nação". Com efeito, "as regras alimentares constituíam-se em uma das marcas vinculadoras mais claras para diferenciar judeus de gentios".[9] Outra marca era a observância do sábado. Assim, "o 'comer alimentos impuros e o violar o sábado' encontravam-se no mesmo nível como as duas grandes marcas que denotavam a deslealdade à aliança",[10] enquanto que a rigidez, em ambos os casos, era de fundamental importância na manutenção da fidelidade à aliança. Portanto, conclui James Dunn, caracterizar Romanos 14-15 como "uma discussão de 'coisas não-

essenciais' ... é perder a centralidade e a natureza crucial da questão da auto-compreensão do cristianismo primitivo".[11]

Tudo isso é, sem dúvida alguma, verdadeiro e bem elaborado, mas somente se se esclarecer de imediato a posição de Paulo quanto ao assunto. Pois há uma coisa vital para a estratégia do apóstolo nestes capítulos: a sua insistência em que se há algo que, da perspectiva do evangelho, *não é essencial,* é justamente a questão da comida e dos dias sagrados. Ele chega a deixar transparecer um certo sarcasmo quando justapõe "o reino de Deus" com o "comer e beber", como se as duas coisas pudessem ser comparadas (14.17), e também quando roga aos fortes: "Não destrua a obra de Deus por causa da comida" (14.20).

Nós temos, hoje em dia, a mesma necessidade de discernimento. Não devemos exaltar as coisas não-essenciais, especialmente questões de costumes e rituais, ao nível do essencial, fazendo delas testes de ortodoxia e condição para a comunhão. Tampouco podemos subestimar questões teológicas ou morais fundamentais como se elas não importassem ou fossem apenas culturais. Paulo fazia distinção clara entre essas coisas; e nós deveríamos fazer o mesmo.

Paulo não tenta forçar todo mundo a concordar com ele, tal como fez nos capítulos anteriores de sua carta com referência ao caminho da salvação. Pelo contrário. As questões dos romanos eram *dialogismoi* (1) — "opiniões pessoais" (BLH), "contendas sobre dúvidas" (ERC) ou "assuntos controvertidos" (NVI)

sobre os quais nem todos os cristãos precisavam concordar. ()s Reformadores do século XVI chamaram essas coisas de *ndiaphora,* "questões de indiferença", quer se tratasse (como aqui) de costumes e cerimoniais, quer fossem crenças secundárias que não faziam parte do evangelho ou do credo. Em qualquer um dos casos, são assuntos sobre os quais a Escritura não se pronuncia com clareza. Em nossos dias, por exemplo, se poderiam mencionar práticas como a forma de batismo (se por imersão ou por aspersão), a cerimônia da "confirmação" (se esta C uma parte legítima da iniciação cristã), a troca de alianças no casamento (que foi veementemente contestada pelos puritanos do século XVII), o uso de maquiagem, jóias, moda, beber ou não bebidas alcoólicas... Outros exemplos seriam a questão dos dons *(vliarismata)* — quais são eles e se há uns mais importantes que outros, se a ocorrência miraculosa de "sinais e maravilhas" deve ser freqüente ou ocasional, como uma determinada profecia do Antigo Testamento se cumpriu ou haverá de cumprir-se, quando e como se estabelecerá o milênio, qual é a relação entre história e escatologia, o que é exatamente céu e inferno... Nestas e em outras áreas, tanto hoje como na Roma do primeiro século, o problema é como lidar com diferenças de consciência em questões sobre as quais a Escritura, ou silencia, ou está aparentemente equivocada, de forma a impedir que elas causem divisões entre os cristãos.

Uma outra característica que merece nossa atenção nesta passagem é a forma como Paulo integra teologia e ética. Os assuntos de que ele está tratando são muito corriqueiros, e mesmo assim ele os fundamenta nas verdades da cruz: a ressurreição, a volta de Cristo e o juízo. Foi muito apropriado o título dado por Griffith Thomas a sua exposição de Romanos 14: "Doutrinas Sublimes para Humildes Deveres".[12]

Vejamos o esboço do argumento de Paulo nesta longa seção (14.1—15.13). Primeiro ele lança o princípio fundamental da aceitação (especialmente a aceitação dos fracos), que vai orientar toda a discussão. É uma aceitação positiva ("Aceitem") e ao mesmo tempo tem suas restrições ("sem discutir assuntos controvertidos", v. 1). Depois, cobrindo o resto da passagem, ele desenvolve três deduções negativas decorrentes desse seu conceito positivo. Diz aos seus leitores que eles não devem, nem desprezar, nem condenar o fraco (2-13a);

não devem nem ofendê-los nem destruí-los (13b-23); e que o seu alvo deve ser, não agradar a si mesmos, mas seguir o exemplo altruísta de Cristo (15.1-4). E, para concluir, celebra a união entre judeus e gentios na glorificação a Deus (15.5-13).

1. O princípio positivo (1)

O princípio positivo é apresentado em duas partes. Primeiro, *Aceitem ao que é fraco na fé* (Ia). Nota-se aqui que não há tentativa alguma de dissimular ou disfarçar aquilo que esses irmãos e irmãs são. Eles são *fracos na fé* (o significado aqui é "convicção"), imaturos, incultos e (como se torna evidente no decorrer da argumentação de Paulo) até equivocados. Mas nem por isso devem ser ignorados ou censurados, nem (pelo menos nesse estágio) corrigidos, mas devem ser acolhidos na comunidade cristã. *Proslambanõ* significa mais do que "aceitar" as pessoas, no sentido de aquiescer em sua existência e mesmo em seu direito de pertencer a um grupo; mais ainda do que "receber ou aceitar em nossa sociedade, em nosso lar ou círculo de conhecidos" (BAGD), quer dizer acolhê-las em nosso círculo de amigos e em nosso coração. Implica o calor e a bondade que marcam o verdadeiro amor. O Novo Testamento, por exemplo, usa essa palavra quando Filemom dá a Onésimo a mesma acolhida que teria dado ao apóstolo,[13] ao descrever a forma como os habitantes da ilha de Malta acolheram o grupo de náufragos esfarrapados depois que estes conseguiram alcançar a terra a nado,[14] e até com referência a Jesus, que promete acolher o seu povo em sua presença no céu.

"Aceitação" é uma palavra muito popular hoje em dia, e com razão. Teologicamente, a aceitação com que Deus nos agracia é um termo bem atual (por sinal, muito apropriado) para justificar a ação. Mas deveríamos ser cautelosos quanto a essa conversa moderna de "aceitação incondicional", como, por exemplo, quando se discute o conceito de uma "igreja aberta", em que se oferece membresia a todo mundo, sem fazer perguntas e sem estabelecer condições. Pois, se é fato que o amor de Deus é incondicional, sua aceitação, contudo, não o é, uma vez que ela depende de nos arrependermos e da nossa fé em Jesus Cristo. Nos precisamos ter isto em mente ao considerarmos que devemos aceitar o fraco (14.1), já que "Deus o aceitou" (14.3), como também aceitar uns aos outros "da mesma forma como Cristo os aceitou" (15.7).

Km segundo lugar, após refletirmos sobre o princípio da aceitação, convém notarmos como se dá essa aceitação: *sem discutir (instintos controvertidos* (lb). As duas palavras usadas no original grego têm uma ampla gama de sentidos. *Diakriseis* pode significar discussões, debates, discórdias ou julgamentos; já *lialogismoi* pode referir-se a opiniões, escrúpulos ou "os conflitos íntimos e ansiosos da consciência".[16] Assim, Paulo estaria dizendo que nós devemos receber aquele que é mais fraco com uma acolhida calorosa e genuína, "sem discutir as suas opiniões pessoais" (BLH) ou escrúpulos, ou "não para discutir opiniões" (ARA). Em outras palavras, não se deve fazer da igreja uma arena de discussões cuja característica central é a argumentação, e muito menos um tribunal onde os fracos são postos no banco dos réus, interrogados e acusados. A acolhida que nós lhes damos deve incluir o respeito a suas opiniões próprias.

2. As conseqüências negativas (14.2—15.13)

a. Não despreze nem condene o fraco (14.2-13a)

Para podermos entender a linha de pensamento de Paulo, é bom destacarmos cada verdade teológica em particular sobre a qual suas exortações se baseiam. São quatro verdades.

(i) Aceite-o porque Deus o aceitou (2-3)

Paulo escolhe a questão da comida como primeira ilustração de como o fraco e o forte, o receoso e o livre, devem comportar-se em relação um ao outro. *Um crê que pode comer de tudo,* pois a liberdade que Cristo lhe proporcionou libertou-o também de escrúpulos desnecessários com relação à comida; *já outro, cuja fé é fraca, come apenas alimentos vegetais* (2). Isso com certeza acontece, não por ele ser vegetariano por princípios ou por questões de saúde, mas porque o único jeito de provar ou garantir que ele nunca come carne impura é não comendo carne alguma. Como é que esses cristãos devem considerar um ao outro? *Aquele que come de tudo* (o forte) *não deve desprezar o que não come* (que, em face de seus escrúpulos, é fraco), *e aquele que não come de tudo* (o fraco) *não deve condenar aquele que come* (que é forte em virtude de sua libertação).

Não se sabe ao certo por que se proíbe aos fortes "desprezar" os fracos, e ao fraco "condenar" o forte. Talvez seja porque, se por um lado o forte pode ser tentado a ter pena das fraquezas do fraco, este, por sua vez, pode considerar o forte, que abandonou as tradições seculares de Israel, como um apóstata e, portanto, digno de condenação. Seja ou não correta esta interpretação, a razão por que tanto o desprezo como a condenação de um outro cristão é uma atitude errada é que *Deus o aceitou* (3). Como ousamos rejeitar uma pessoa que Deus aceitou? De fato, a melhor maneira de decidir qual deve ser a nossa atitude em relação aos outros é indagando qual é a atitude de Deus para com eles. Este princípio é ainda melhor do que a "regra de ouro". Tratar os outros como gostaríamos que eles nos tratassem é certamente uma garantia; mais seguro ainda, porém, é tratá-los como Deus o faz. A primeira opção é um guia acessível baseado em nosso egoísmo, enquanto que a segunda é um padrão baseado na perfeição de Deus.

(ii) Aceite-o porque Cristo morreu e ressuscitou para ser o Senhor (4-9)

A explicação continua. Se é inadequado rejeitar uma pessoa que Cristo aceitou, é, no mínimo, igualmente inadequado interferir no relacionamento entre um mestre e seu *oiketês,* ou seja, seu escravo doméstico. *Quem é você para julgar o servo alheio* (4a)? Na vida comum esse tipo de comportamento seria considerado igualmente ultrajante e traria profundos ressentimentos. Da mesma maneira, nós não temos nada que interferir entre um outro cristão e Cristo, usurpando assim o papel de Cristo em sua vida. *É para o seu senhor que ele está de pé ou cai.* Sua responsabilidade não é para conosco, nem somos responsáveis por ele. *E ficará de pé, pois o Senhor é capaz de o sustentar* (4b), dando-lhe a sua aprovação, quer o aprovemos ou não.

Agora Paulo desenvolve a sua segunda ilustração sobre as relações entre o forte e o fraco. Trata-se de guardar ou não os dias sagrados, presumivelmente os festivais judeus, sejam eles festas ou jejuns, sejam semanais, mensais ou anuais.[17] Ele começa apresentando as alternativas, mas sem comentá-las. *Há quem considere um dia mais sagrado que o outro* (o fraco); *há quem considere iguais todos os dias* (o forte). Este último não faz distinção entre dia e dia, assim como não faz a mínima distinção entre uma comida e outra. Qualquer que seja o grupo a que pertençam seus leitores, a primeira preocupação de Paulo com eles é esta: *Cada um deve estar plenamente convicto em sua própria mente* (5). Paulo não está incentivando um comportamento irresponsável. Tampouco está se mostrando favorável a tradições irrefletidas.

Mas, partindo do pressuposto de que cada um deles (o fraco e o forte) tenha refletido na questão e chegado a uma firme conclusão, ele os faz ver que a sua prática deve ser parte integrante do discipulado cristão. *Aquele que considera um dia como especial, assim o faz para o Senhor* (6a). Ou seja, "para honrar o Senhor" (BLH), com a intenção de agradá-lo e honrá-lo

("para adorar ao Senhor", NTV). E o mesmo se passa com aquele que considera todos os dias iguais, embora Paulo não o mencione aqui no versículo 6. Ao invés disso, ele volta à questão da carne e, ao fazê-lo, acrescenta um importante princípio que, em seus dois aspectos, tem a ver com a gratidão. *Aquele que come carne, come para o Senhor, pois dá graças a Deus; e aquele que se abstém, para o Senhor se abstém, e dá graças a Deus* (6b). Os dois princípios aplicam-se a ambos, quer se trate do comilão, quer do abstêmio. Se formos capazes de receber alguma coisa de Deus com gratidão, como uma dádiva sua para nós, então poderemos ofertá-la de volta como um serviço que prestamos a ele. Os dois movimentos, a partir de Deus para nós e de nós para ele, andam juntos e são aspectos vitais de nosso discipulado cristão. Ambos são testes práticos e valiosos. "Eu posso agradecer a Deus por isso? Posso fazer isso para o Senhor?"[18]

Essa "intromissão" do Senhor em nossas vidas aplica-se a toda e qualquer situação. Pois *nenhum de nós vive apenas para si, e nenhum de nós morre apenas para si* (7). Pelo contrário, *se* (ou seja, "enquanto") *vivemos, vivemos para o Senhor; e se* (isto é, "quando") *morremos, morremos para o Senhor. Assim, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor* (8). Parece que vida e morte, juntas, constituem a soma total de nosso ser humano. Enquanto continuamos a viver sobre a terra e até que, pela morte, passemos a viver no céu, tudo o que nós temos e tudo o que somos pertence ao Senhor Jesus e deve, portanto, ser vivido para sua honra e glória. E por que isso? Eis a resposta de Paulo: *Por esta razão Cristo morreu e voltou a viver, para ser Senhor de vivos e de mortos* (9). É maravilhoso ver como o apóstolo levanta uma questão tão mundana como os nossos relacionamentos mútuos na comunidade cristã e a eleva a um nível teológico tão sublime como o da morte, ressurreição e conseqüente senhorio universal de Jesus! Por ser ele o nosso Senhor, nós devemos viver para ele; e, por ser também o Senhor dos outros cristãos, irmãos nossos, devemos respeitar a forma como estes se relacionam com ele e cuidar da nossa própria vida. Afinal, ele morreu e ressuscitou para ser Senhor.

(iii) Aceite-o porque ele é seu irmão (10a)

Paulo acaba de escrever acerca dos fortes e dos fracos, dos liberais e dos abstêmios, dos vivos e dos mortos, tudo isso em termos bem gerais e impessoais. De repente, então, aparece com duas perguntas diretas nas quais contrapõe "você" com "seu irmão": *Portanto, você, por que julga seu irmão? Ou por que despreza seu irmão?* (10a). Desprezar e julgar os outros cristãos (os mesmos dois verbos usados no versículo 3), "o sorriso de desdém" e "a carranca de juízo acusador",[19] ambos se revelam agora como atitudes completamente anômalas. Por quê? Não apenas porque Deus os aceitou, porque Cristo morreu e ressuscitou para ser nosso Senhor comum, mas também porque a relação que existe entre nós e eles é a mais forte possível: laços de família. Quer se trate do fraco, com todas as suas tediosas dúvidas e temores, quer do forte, com todas as suas impetuosas certezas e liberdades, ambos são nossos irmãos e irmãs. Quando nos lembramos disso, nossa atitude para com eles I orna-se de repente menos crítica e impaciente, mais generosa e carinhosa.

(iv) Aceite-o porque todos nós iremos comparecer diante do tribunal de Deus (10b-13a)

Há uma ligação óbvia entre o fato de não julgarmos nosso irmão (I Oa) e o fato de termos de *comparecer diante do tribunal de Deus* (10b). Não devemos julgar porque haveremos de ser julgados. Parece ser uma alusão à palavra de Jesus: "Não julguem, para que vocês não sejam julgados."[20] A que tipo de "julgamento" Jesus estava se referindo, porém? Ele não estava proibindo a crítica, ou dizendo que devemos abrir mão de nossa capacidade crítica. Se ele fizesse isso, ninguém teria condições de obedecer uma das

exortações que ele diz logo a seguir: "Cuidado com os falsos profetas".[21] Não, o que Jesus proíbe aos seus seguidores não é a crítica, mas sim a mania de censurar, "julgar" no sentido de "estabelecer juízo" ou condenar algo ou alguém. E a razão que ele alega é que nós mesmos iremos, um dia, comparecer [4] diante do Juiz. Em outras palavras, nós não temos autoridade alguma que nos leve a assumir o lugar do juiz, colocar os outros sores humanos no banco dos réus e começar a emitir um julgamento e pronunciar a sentença, pois só Deus é juiz; nós não o somos, e disso seremos lembrados forçosamente quando os papéis se inverterem.

Paulo confirma isso citando Isaías 45.23: "*Tão certo como eu vivo, diz o Senhor* (uma fórmula introdutória que ocorre antes de diversos outros oráculos proféticos, embora não neste texto), '*lodo joelho se dobrará diante de mim, e toda língua confessará a Deus*'" (11). A ênfase está na universalidade da jurisdição de Deus, no fato de que *todo joelho* e *toda língua* lhe prestarão *culto. Assim,* continua Paulo, à luz dessa Escritura, *cada um de nós* individualmente (e não "todos nós" de forma massiva) *prestará contas de si mesmo* (não das outras pessoas) *a Deus* (12). *Portanto,* já que Deus é o Juiz e nós estamos entre os julgados, *deixemos de julgar uns aos outros* (13a), pois assim evitaremos a extrema insensatez de tentar usurpar a prerrogativa de Deus e antecipar o dia do juízo.

Quatro verdades teológicas, portanto, cercam a admoestação de Paulo a que se aceite o fraco, não desprezando-o nem condenando-o. Essas verdades têm a ver com Deus, com Cristo, com eles e com nós mesmos. Primeiro, Deus os aceitou (3); segundo, Cristo morreu e ressuscitou para ser o Senhor, tanto deles como nosso (9); terceiro, eles são nossos irmãos e irmãs e, portanto, nós somos membros da mesma família (10a); e, quarto, todos nós compareceremos diante do tribunal de Deus (10b). Qualquer uma dessas verdades já deveria ser o suficiente para santificar nossos relacionamentos; juntas, as quatro nos deixam sem desculpa alguma. E ainda há duas por vir!

b. Não ofenda ou destrua o fraco (14.13b-23)

Nesta seção, tal como na anterior, o que se tem em mente é principalmente o nosso relacionamento com o fraco. Se bem que haja três versículos em que se faz referência a "um ao outro" (13a, 19 e 15.7) e que falam de deveres recíprocos entre o fraco e o forte, a grande ênfase em todo este bloco consiste na responsabilidade cristã do forte para com o fraco. Só que a argumentação vai de como os fortes deveriam considerar os fracos até como eles deveriam tratá-los, isto é, das atitudes (não desprezar ou condená-los) para as ações (não levá-los a tropeçar nem destruí-los).

Em vez de julgar uns aos outros, Paulo escreve, *façamos o propósito de não colocar pedra de tropeço ou obstáculo no caminho do irmão* (13b). No original grego há aqui um jogo de palavras que contém um duplo uso do verbo *krinein,* "julgar". O que devemos fazer em termos de juízo ou decisão é evitar colocar empecilhos *(proskomma)* ou escândalo *(skandalon)* no caminho de nosso irmão, levando-o assim a tropeçar e cair. Mas, por quê? Paulo apresenta dois fundamentos teológicos para essa exortação, além dos quatro já desenvolvidos nos versículos l-13a.

(i) Aceite-o porque ele é seu irmão por quem Cristo morreu (14-16) Antes de desenvolver o argumento segundo o qual ninguém deve prejudicar a irmã ou o irmão mais fraco, no entanto, Paulo explica em termos bem pessoais o dilema enfrentado pelos fortes. El*e* é causado por duas verdades que se conflitam mutuamente. Primeiro: *Como alguém que está no Senhor Jesus, tenho plena convicção* — igual a todos os cristãos fortes quando têm uma boa doutrina da criação[22] — *de que nenhum alimento é por si mesmo impuro* (14a). Quando Paulo

se refere ao Senhor Jesus, isso provavelmente não quer dizer que ele esteja citando a Jesus, embora seja verdade que ele tem pleno conhecimento da controvérsia de Jesus com os fariseus acerca do que é puro e o que é impuro,[2'] bem como a palavra que o Senhor ressurreto disse a Pedro, exortando-o a não chamar de impuro aquilo que Deus purificou.[24] A referência parece ser mais geral. Paulo está afirmando que ele vive em união íntima e pessoal com Cristo como discípulo seu e especialmente como seu apóstolo. Qualquer que seja a forma como ele chegou a essa convicção, o fato é que ela se resume na certeza de que nenhum alimento é em si mesmo impuro. *A não ser* — e esta é a segunda parte do dilema *para alguém que assim o considera,* porque a sua consciência assim o diz; *para ele é impuro* (14b), por isso é melhor ele não comer. É evidente que o versículo 14 é uma alusão a questões cerimoniais ou culturais (não morais), pois Paulo deixa bem explícito que alguns dos nossos pensamentos, palavras e ações são intrinsecamente maus. O paradoxo com que deparam os fortes é, pois, que certos alimentos são, ao mesmo tempo, puros e impuros. Por um lado, os fortes estão convictos de que todos os alimentos são puros. Por outro lado, os fracos têm plena convicção de que estes não o são. Como é que os fortes devem agir quando duas consciências entram em colisão? A resposta de Paulo é ambígua. Embora os fortes estejam certos (e ele compartilha dessa sua convicção, já que o Senhor a endossou), eles não podem atropelar os escrúpulos dos fracos, impondo-lhes seu ponto de vista. Pelo contrário, em deferência à consciência do irmão mais fraco (mesmo que esteja equivocada), devem condescender e não violentá-la ou levá-lo a violar a própria consciência. E a razão é esta: *Se o seu irmão se entristece devido ao que você come,* não apenas porque ele o vê fazendo alguma coisa que ele desaprova, mas porque é induzido a seguir o seu exemplo contra sua própria consciência, *você já não está agindo por amor* (15a), não está mais percorrendo a trilha do amor. Pois o amor nunca desconsidera as consciências fracas. O amor limita sua própria liberdade a partir do respeito por eles.[25] Pois ferir a consciência de um irmão mais fraco é mais do que entristecê-lo: é "destruí-lo"; e isso é totalmente incompatível com o amor. *Por causa da sua comida, não destrua seu irmão, por quem Cristo morreu* (15b).

Já por duas vezes Paulo referiu-se ao cristão mais fraco como "irmão" (10); agora ele repete o epíteto mais quatro vezes (uma no versículo 13, duas no 15 e depois no 21), e adiciona a comovente descrição *por quem Cristo morreu.* Se Cristo o amou a ponto de morrer por ele, por que não podemos amá-lo o suficiente para controlar-nos, evitando magoar a sua consciência? Se Cristo se sacrificou por seu bem-estar, que direito temos nós de prejudicá-lo? Se Cristo morreu para salvá-lo, não nos importa se vamos destruí-lo?

Mas em que tipo de "destruição" Paulo está pensando? O professor Dunn afirma que, "como concordam todos os comentaristas atuais, o que está em vista ... é a ruína escatológica final", ou seja, o inferno.[26] Permitam-me discordar, por quatro razões. A primeira é: será que temos mesmo de acreditar que um simples gesto de um irmão cristão contra sua própria consciência (que, além do mais, nem é culpa sua, mas culpa do forte que o desencaminhou, e que, portanto, foi um equívoco não intencional, não uma desobediência deliberada) merece condenação eterna? Não, o inferno destina-se somente aos obstinados, aos impenitentes, àqueles que insistem propositadamente em fazer o mal (2.5ss). Em segundo lugar, tal visão (a destruição eterna de um irmão) é inconsistente com a doutrina da perseverança final, expressa com tanta eloqüência pelo apóstolo em Romanos 8.28-29 quando ele afirma que absolutamente nada poderá separar-nos do amor de Deus. A marca que identifica todo "irmão" ou "irmã" de verdade é justamente essa: o amor inabalável de Deus o fará perseverar até o fim. Terceiro, Paulo escreve no versículo 15 que os fortes são capazes de destruir os fracos; mas Jesus disse que o próprio Deus é a

única pessoa que pode e irá destruir as pessoas no inferno.[27] E, quarto, o contexto requer uma interpretação diferente de "destruir". *Apollymi* tem um amplo espectro de sentidos, que vão desde "matar" até "estragar". Aqui o contrário de "destruir" é "edificar"(19s.; 15.2). A advertência de Paulo, portanto, é que os fortes que desencaminham os fracos, levando-os a contrariarem a própria consciência, estarão danificando seriamente o discipulado cristão destes. Ele insta com os fortes para que não causem tal prejuízo aos fracos. *Aquilo que é bom para vocês* (isto é, a liberdade que encontraram em Cristo) *não se torne objeto de maledicência* (16); não fiquem se exibindo por aí em detrimento dos fracos.

(ii) Aceite-o porque o reino de Deus é mais importante do que comida (17-21)

Se a primeira verdade teológica que suporta o apelo de Paulo para que os fortes se controlem é a cruz de Cristo, a segunda é o reino de Deus, isto é, o domínio gracioso de Deus através de Cristo e pelo Espírito na vida do seu povo, proporcionando-lhes uma livre salvação e exigindo uma obediência radical. Embora no ensino de Paulo o Reino de Deus não seja uma doutrina tão central como o foi nos ensinos de Jesus, entretanto ele ocupa um lugar preeminente.[28] O que Paulo argumenta agora é que, sempre que o forte insiste em usar a sua liberdade para comer o que quiser, nem que seja às expensas do bem-estar do fraco, ele está incorrendo em uma falha muito grave de desproporção. Está superestimando a importância da comida (coisa que é trivial) e subestimando a importância do Reino (que é central). P*ois o Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo* (17). Às vezes se pensa que justiça, paz e alegria inspiradas pelo Espírito são condições subjetivas para que se seja justo, pacífico e alegre. Entretanto, no contexto mais amplo de Romanos, é mais natural tomá-las como estados objetivos; elas se expressam em justificação através de Cristo, paz com Deus e em alegrar-se na esperança da glória de Deus (5.lss.), coisas das quais o próprio Espírito Santo é o penhor e as primícias (8.23). E a razão para a maior significância do reino é que *aquele que assim serve a Cristo* (BLH, "quem serve a Cristo dessa maneira"), que busca primeiro o Reino de Deus,[29]reconhecendo que "comida e bebida são questões secundárias",[30] *é agradável a Deus e aprovado pelos homens* (18).

Os versículos 19-21 repetem, reforçam e aplicam o mesmo ensino com respeito a proporção ou equilíbrio. Eles contêm três exortações. A primeira é: *Por isso, esforcemo-nos em promover* (ou, traduzido ao pé da letra, "vamos perseguir") *tudo quanto conduz à paz e à edificação mútua* (19). "Paz" aqui parece ser o "shalom" que se experimenta no seio da comunidade cristã, enquanto que "edificação" seria edificar um ao outro em Cristo. É este o alvo positivo que todos deveriam buscar e que os fortes estavam negligenciando ao tratarem com insensibilidade os fracos.

A segunda coisa é: *Não destrua a obra de Deus por causa da comida* (20a). "A obra de Deus" poderia ser uma alusão ao irmão mais fraco como indivíduo, mas no contexto parece referir-se à comunidade cristã. "Destruir" parte de um verbo diferente daquele que Paulo usou no versículo 15. *Katalyõ* significa "rasgar" ou "demolir", principalmente em se tratando de construções. Parece ser usado deliberadamente para contrastar com o versículo anterior. A responsabilidade que nos cabe é procurar edificar a comunhão (19), não destruí-la (20). E, em especial, não se deve destruí-la *por causa da comida.* No original grego esta frase aparece primeiro. Certamente "por um naco de carne" (NTV) nós não vamos arruinar a obra de Deus! Paulo já apelou três vezes para uma leve ironia a fim de demonstrar a incongruidade de se valorizar a comida mais do que a paz, a saúde de nosso estômago acima da saúde da comunidade; esta é a quarta. Você, que é forte, será que está mesmo disposto a entristecer um irmão *devido ao que você come* (15a), prejudicá-lo espiri-

tualmente por *causa da sua comida* (15b), dar mais valor ao seu *comer e beber* do que ao reino de Deus (17) e, finalmente, pronto a demolir *ou destruir a* obra de Deus por *causa da comida* (20)?[31] É bem provável que quando leram esta carta de Paulo na assembleia tenham aparecido algumas faces ruborizadas entre os fortes da comunidade... Eles teriam de reavaliar seus valores, desistir de teimar em usar da liberdade que tinham às custas do bem-estar dos outros, e colocar a cruz e o Reino em primeiro lugar.

A terceira exortação de Paulo expressa um contraste entre dois tipos de comportamento, que ele declara serem respectivamente "errado" e "certo", *kakos* (20b) e *kalos* (21). *Todo alimento é puro,* diz o apóstolo — uma verdade já afirmada no versículo 14 e repetida aqui, só que agora o adjetivo é *katharos* ("puro") e não *koinos* ("comum"); *mas é errado (kakos) comer qualquer coisa que faça os outros tropeçarem* (20b). Sendo assim, *é melhor (kalos) não comer carne nem beber vinho* (que aqui se menciona pela primeira vez), *nem fazer qualquer outra coisa que leve seu irmão a cair* (21). Pelo visto, a afirmação de que "todo alimento é puro" é a bandeira dos fortes. E Paulo até concorda com eles. Foi esta a verdade teológica que lhes deu a liberdade de comer qualquer coisa que lhes agradasse. Mas havia outros fatores a considerar, segundo os quais eles teriam de limitar o exercício de sua liberdade. Havia principalmente o irmão mais fraco ou a irmã mais fraca, de consciência hipersensível e cheio de escrúpulos, que estava convencido de que nem todos os alimentos eram puros. Assim, seria errado da parte dos fortes usarem a sua liberdade para prejudicar os fracos. Por outro lado, seria *melhor* que eles (Paulo leva o argumento a uma conclusão lógica) não comessem carne alguma nem bebessem vinho algum e se tornassem vegetarianos e completos abstêmios, partindo para qualquer outro extremo em termos de renúncia, se isto fosse necessário para beneficiar os fracos.

Paulo conclui (22-23) esboçando uma distinção entre o crer e o agir, isto é, entre a convicção pessoal e a conduta em público. *Assim,* escreve, referindo-se à primeira esfera, *seja qual for o seu modo de crer a respeito dessas coisas,* quer você seja forte e creia que pode comer qualquer coisa, ou seja fraco e ache que não pode comer, *que isso permaneça entre você e Deus* (22a). Mantenha a coisa em segredo. Não há necessidade alguma de exibir seus pontos de vista ou de impô-los a outras pessoas. Quanto ao procedimento público, ele emite duas opiniões, aqui representadas por dois "homens" que de pronto identificamos como sendo, respectivamente, um cristão forte e um cristão fraco. O cristão forte é abençoado porque sua consciência aprova o comer de tudo, de maneira que ele é livre para seguir a sua consciência sem qualquer sentimento de culpa. *Bem-aventurado é o homem que não se condena naquilo que aprova* (22b). *Mas aquele que tem dúvida* (isto é, o cristão fraco que vive atormentado e apreensivo diante dos sinais vacilantes de sua consciência) *é condenado se comer* (provavelmente por sua consciência e não por Deus), *porque não come com fé; e tudo que não provém de fé* (BLH, "que não tem base na fé") *é pecado* (23). O epigrama final exalta a significância de nossa consciência. Embora, como já vimos, ela não seja infalível, no entanto ela é sacrossanta, de forma que ir contra ela (agir *não por fé)* é pecar. Ao mesmo tempo, juntamente com essa orientação explícita para que não violemos nossa consciência, há uma exigência explícita para que esta seja formada.

Em seguida Paulo passa à terceira dedução negativa, a partir do princípio positivo de "aceitar" o irmão mais fraco. Depois de insistir para que o irmão mais forte não despreze nem julgue (14.2-13a), não entristeça nem prejudique (14.13b-23) o mais fraco, sua exortação seguinte é que não vise agradar a si mesmo (15.1-13).

c. Não agradem a si mesmos (15.1-13)

Nós, que somos fortes, começa Paulo. Assim, pela primeira vez, num ato simultâneo, ele os identifica por esse nome e identifica-se como um deles. Mas, então, o que os fortes

deveriam fazer? Qual é a responsabilidade que lhes cabe como cristãos para com os fracos?

Primeiro, os fortes devem *suportar as fraquezas dos fracos* (Ia). Quem é forte é obviamente tentado a descarregar sua força em cima dos fracos, esmagando-os. A exortação de Paulo é clara: "Suporte-os!" Assim como em nossa língua, no grego o verbo *bastazõ* pode ter dois significados: ou "aguentar", no sentido de "tolerar", ou então "carregar" ou "apoiar", no sentido de "dar suporte". No contexto aqui, o sentido parece ser este último. A força de um pode compensar a fragilidade do outro.

Segundo, *nós, que somos fortes, devemos ...não agradar anos mesmos* (lb). Ser egocêntrico e buscar nossos próprios interesses é uma tendência natural da nossa natureza humana corrompida. Mas não devemos usar a nossa força para vantagem própria. Como Paulo vem dizendo, o cristão de consciência forte não deve esmagar a consciência dos fracos.

Em terceiro lugar, *Cada um de nós deve agradar a seu próximo para o bem dele, a fim de edificá-lo* (2). Não se confunda "agradar ao próximo", que é um mandamento das Escrituras,[32]com "agradar os homens", que a Escritura condena.[33] Neste sentido pejorativo, "agradar os homens", usado geralmente como uma antítese a "agradar a Deus", significa adular as pessoas a fim de ganhar o seu favor, conquistar sua aprovação através de algum comprometimento moral. É sempre uma atitude incompatível com a integridade e a sinceridade. Talvez seja para evitar a possibilidade de tal equívoco que Paulo pronuncia o seu apelo em termos bem definidos: nós devemos agradar o próximo *para o bem dele, a fim de edificá-lo (cf.* 14.19). Ao invés de colocar tropeços em sua vida (14.13, 20, 21), destruí-lo (14.20) ou prejudicá-lo (14.15), o nosso dever é *edificá-lo*. Edificação é mna alternativa construtiva para demolição. E esse ato de edificar o fraco há de incluir, sem dúvida alguma, auxiliá-lo na educação e fortalecimento de sua consciência.

Aqui Paulo acrescenta outro fundamento teológico ao seu apelo. Desta vez tem a ver cóm o próprio Jesus Cristo, que a partir daqui passa a ser mencionado em quase todos os versículos, especialmente seu exemplo. Por que deveríamos agradar a nosso próximo e não a nós mesmos?

*(i) Porque Cristo não agradou a si mesmo (3-4) E*sta simples declaração "resume ao mesmo tempo, com eloqüente reticência, o sentido da encarnação e o caráter da vida terrena de Cristo".[34] Em vez de agradar a si mesmo, ele se deu em serviço de seu Pai e dos seres humanos. Ele, "embora sendo Deus"— sendo, por isso mesmo, dentre todas as pessoas a que mais direito Linha de agradar a si mesma — "não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se" para vantagem própria, mas antes "esvaziou-se a si mesmo" de sua glória e então "humilhou-se a si mesmo" a fim de servir.[35]

Mas em vez de referir-se especificamente à encarnação, ou mesmo a algum incidente da vida de Cristo como homem encarnado, Paulo vai buscar no Salmo 69 uma referência que descreve vividamente os sofrimentos injustos de um homem íntegro essa passagem é citada quatro ou cinco vezes no Novo Testamento com referência a Cristo, sendo considerada uma predição messiânica. Nela, o versículo 9 inclui as palavras citadas por Paulo aqui: *Como está escrito: "As injúrias daqueles que te insultam caíram sobre mim"* (3). É como dizer que, para simbolizar sua recusa de agradar a si mesmo, Cristo identificou-se tão completamente com o nome, a vontade, a causa e a glória do Pai que os insultos que seriam dirigidos a Deus caíram sobre ele.

O fato de Cristo haver cumprido a profecia de Salmo 69.9 leva Paulo a um ligeiro desvio de assunto; assim, ele discorre acerca da natureza do propósito da Escritura do Antigo Testamento. *Pois tudo o que foi escrito no passado, foi escrito para nos ensinar, de forma*

que, por meio da perseverança e do bom ânimo procedente das Escrituras, mantenhamos nossa esperança (4). Essa oportuna declaração permite-nos concluir cinco verdades acerca da Escritura que convém não esquecermos.

Primeiro, *sua intenção é atual.* É óbvio que os livros da Escritura destinavam-se primordialmente àqueles para quem e por quem foram *escritos no passado.* Mas o apóstolo está persuadido de que eles foram escritos também *para nos ensinar.*[36]

Segundo, *seu valor é abrangente.* Após citar apenas a metade de um versículo de um salmo, Paulo declara que *tudo* que foi escrito no passado é para nós, se bem que obviamente nem tudo é de igual valor. O próprio Jesus falou sobre "os preceitos mais importantes da lei".[37]

Terceiro, seu *enfoque é cristológico.* A maneira como Paulo aplica o Salmo 69 a Cristo é um ótimo exemplo de como o Senhor ressurreto conseguiu explicar aos seus discípulos "o que constava a respeito dele em todas as Escrituras".[3"]

Quarto, seu *propósito é prático.* Além de "tornar-nos sábios para a salvação mediante a fé em Cristo Jesus",[39] a Escritura pode trazer-nos *bom ânimo,* a fim de que *mantenhamos nossa esperança,* enxergando além dos tempos rumo à eternidade, vislumbrando a glória futura que nos espera além dos sofrimentos presentes.

Quinto, sua *mensagem é divina.* O surpreendente fato de que "a perseverança e o bom ânimo" que no versículo 4 são atribuídos à Escritura são, no versículo 5, atribuídos a Deus, só pode significar uma coisa: que é o próprio Deus que nos enche de coragem através da voz que nos fala por meio da Escritura, pois Deus continua a falar por intermédio daquilo que já falou no passado.

(ii) Porque é através de Cristo que adoramos em espírito de unidade (5-6)

Os versículos 5-6 assumem a forma de uma bênção. E qual é a oração de Paulo? É que o *Deus que concede perseverança e ânimo* (através da Escritura, como já vimos) *lhes dê um espírito de unidade* — literalmente, "vos conceda pensarem a mesma coisa entre vós" (5a). Isto dificilmente seria um pedido para que os cristãos de Roma venham a concordar uns com os outros acerca de tudo; afinal, Paulo vem despendendo um esforço enorme para admoestar fracos e fortes a aceitarem-se mutuamente, mesmo que de sã consciência discordem em assuntos secundários. Portanto, esta deve ser uma oração pela unidade deles — unidade de mente no que tange ao essencial.

E qual é a petição de Paulo? *Deus ... lhes dê um espírito de unidade, segundo Jesus Cristo* (5b). Isto parece indicar que a unidade cristã é a unidade em Cristo, que a própria pessoa de Jesus Cristo é o foco de nossa unidade, e que, portanto, quanto mais concordarmos com ele e acerca dele, mais iremos concordai- uns com os outros. Qual é, porém, o propósito dessa unidade demente? *É para que (hina)* possamos dispor-nos a uma adoração conjunta a Deus: *para que com um só coração e uma só boca vocês glorifiquem ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo* (6). Assim, essa "uma só mente" (5) se expressa através do "um só coração" e "uma só boca" (6). Aliás, sem essa unidade de mente acerca de Cristo é impossível haver unidade de coração e de boca na adoração a Deus.

(iii) Porque Cristo os aceitou (7)

Com o versículo 7 Paulo retorna ao começo, ao seu apelo original e positivo acerca da aceitação. Na verdade, a sua longa e detalhada argumentação prático-teológica acerca dos fortes e dos fracos (14.2—15.6) aparece aqui entre dois pedidos: *Aceitem o fraco* (14.1) e *Aceitem-se uns aos outros* (7a). Ambos dirigem-se a toda a congregação, se bem que o primeiro exorta a igreja a aceitar o irmão mais fraco, enquanto o segundo conclama todos

os membros da igreja a aceitarem-se uns aos outros. E ambos têm uma fundamentação teológica: o irmão mais fraco deve ser aceito *porque Deus o aceitou* (14.3) e os membros devem aceitar uns aos outros *da mesma forma como Cristo os aceitou* (7a).

Além disso, se Cristo nos aceitou, foi *a fim de que vocês glorifiquem a Deus* (7b). Se fomos aceitos, todo o crédito é apenas daquele que tomou a iniciativa de, através de Cristo, reconciliar-nos com ele e uns com os outros.

(iv) Porque Cristo se tornou servo (8-13)

Com o versículo 8 Paulo desliza quase imperceptivelmente da unidade dos fracos e fortes através de Cristo para a unidade dos judeus e gentios através desse mesmo Cristo. Em ambos os casos a unidade visa a adoração, "a fim de que" eles "glorifiquem a Deus" juntos (6. 9ss). Contudo, a gramática dos versículos 8-9 é incerta. Vejamos o que diz o texto da NVI: *Pois eu lhes digo que Cristo se tornou servo dos da circuncisão, por amor à verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos patriarcas* (8), *a fim de que os gentios glorifiquem a Deus por sua misericórdia* (9a).

O que está claro é que há duas frases complementares, uma acerca dos *judeus* e *a verdade* (aliás, veracidade) *de Deus* e a segunda acerca dos *gentios* e *a misericórdia* de Deus. Porém qual é a relação entre eles? Muitos comentaristas preferem separar as duas orações das solenes palavras de abertura: *Pois eu lhes digo.* Mas como o contexto ressalta a obra de Cristo, quem sabe o melhor seria colocá-las em uma introdução mais longa: *Eu lhes digo que Cristo se tornou servo dos judeus ...* Aí o seu papel de servo dos judeus — isto é, como o Messias judaico — é visto como tendo dois propósitos paralelos: primeiro, *confirmar as promessas feitas aos patriarcas* e, segundo, incorporar também os gentios. O ministério de Cristo com os judeus deu-se *por+ amor à verdade de Deus,* no propósito de demonstrar a sua fidelidade às promessas da aliança, enquanto que o seu ministério com os gentios foi devido a *sua misericórdia,* uma misericórdia sem aliança. Pois, embora haja no Antigo Testamento muitas profecias relativas à inclusão dos gentios — aliás, a promessa feita a Abraão foi a de que as nações seriam abençoadas por intermédio de sua posteridade — , mesmo assim Deus não fez com os gentios nenhuma aliança que se comparasse ao seu pacto com Israel. Conseqüentemente, foi em misericórdia para com os gentios, assim como foi em fidelidade para com Israel, que Cristo tornou-se servo para benefício de ambos.

É essa verdade da inclusão de judeus e gentios na comunidade messiânica que Paulo vai reforçar agora através de quatro citações do Antigo Testamento. Em cada um dos casos ele usa o texto da Septuaginta, escolhendo uma citação da Lei, uma dos Profetas e duas dos Escritos, abrangendo assim todas as divisões do Antigo Testamento. As quatro citações referem-se tanto aos gentios como à adoração a Deus, se bem que cada uma contém uma ênfase ligeiramente diferente. Na primeira, Davi, mesmo sendo rei de Israel, declara sua intenção de louvar a Deus entre os gentios, embora não fique claro se as nações serão espectadoras apenas ou se terão participação ativa. "*Portanto, eu te louvarei entre os gentios; cantarei hinos ao teu nome*" (9b = SI 18.49; 2 Sm 22.50).

Na segunda citação as nações são definitivamente participantes. Ali Moisés as convoca a se regozijarem na companhia do povo de Deus. *E também diz: "Alegrem-se, ó gentios, com o seu povo*" (10 = Dt 32.43). Na terceira citação o salmista apela também diretamente a todas as nações (note-se a repetição da palavra *todos),* conclamando-as a louvarem a Javé: *E mais: "Louvem ao Senhor, todos vocês, gentios; cantem louvores a ele todos os povos*" (11 = SI 117.1). Então, no quarto e último versículo, o profeta Isaías prediz a chegada do Messias, descendente de Davi, filho de Jessé, que haveria de governar as nações e conquistar sua confiança: *E Isaías também diz: "Brotará a raiz de Jessé, aquele que se*

levantará para reinar sobre os gentios; estes colocarão nele a sua esperança" (12 = Is 11.10). Portanto, o Messias seria concomitantemente a raiz de Jessé e a esperança das nações.

Paulo conclui a longa seção ético-doutrinária de sua epístola com uma outra bênção (quanto à primeira, ver o versículo 5): *Que o Deus da esperança os encha de toda alegria e paz, ao confiarem nele* (13a). A referência à alegria e à paz lembra a definição feita pelo apóstolo sobre o Reino de Deus (14.17). Agora ele acrescenta a fé *{ao confiarem nele)* como o meio através do qual a alegria e a paz crescem dentro de nós, e expressa a sua oração para que seus leitores romanos sejam cheios tanto de uma como da outra. Ele antecipa também que esse enchimento resultará em transbordamento: *para que vocês transbordem de esperança, pelo poder do Espírito Santo* (13b). A ênfase da primeira bênção de Paulo (5) foi a unidade com vistas à adoração; já esta aqui salienta a "esperança". Eleja expressou sua certeza de que a Escritura nos proporciona esperança (4). Agora manifesta, em forma de oração, o desejo de que *o Deus da, esperança* leve-os a *transbordar de esperança.* A esperança, como bem se sabe, olha sempre para a frente, para o futuro. E o fato de que Paulo acaba de citar a profecia de Isaías segundo a qual o Messias será o objeto da esperança dos gentios (12) é uma indicação de qual é a esperança que ele tem em mente. Paulo aguarda ansiosamente o tempo em que virá a "plenitude", tanto de Israel como dos gentios (11.12, 25), como também a culminação da história com a segunda vinda de Cristo; além disso, seu olhar está fito na glória do novo universo que judeus e gentios herdarão juntos. Assim, alegria, paz, fé e esperança são qualidades essenciais para a vida do cristão. Se a fé é o meio pelo qual se atinge a alegria e a paz, a conseqüência disso tudo é a esperança. E todas elas nascem do poder do Espírito Santo que habita em nós.

Revendo toda esta seção (14.1—15.13), em grande parte dedicada a como os fortes deveriam considerar e tratar os fracos, é particularmente impressionante ver como o apóstolo alicerça suas exortações éticas com sólidos argumentos teológicos. Dos seis pontos analisados, porém, há três que parecem ser centrais e que têm a ver com a cruz, a ressurreição e o juízo final.

Primeiro, Cristo morreu para ser nosso Salvador. Já que Deus aceitou o irmão mais fraco (14.1, 3), e já que Cristo nos aceitou (15.7), cabe a nós completar o triângulo e aceitar uns aos outros. Como poderíamos destruir aqueles caie Cristo morreu para salvar? O segundo argumento fundamental é que Cristo ressuscitou para ser nosso Senhor; isso é dito claramente aqui (14.9). Conseqüentemente, todos nós, o seu povo, tanto os fracos como os fortes, somos seus servos e temos de prestar-lhe contas (14.6ss.). Terceiro, Cristo virá para ser nosso juiz. Todos nós compareceremos um dia perante o seu tribunal e então cada um dará conta de si mesmo a Deus (14.10ss.). Presumir que podemos julgar os outros é usurpar a prerrogativa de Deus. Estas são as três aclamações que são feitas em muitas igrejas durante a Ceia do Senhor: "Cristo morreu! Cristo ressuscitou! Cristo voltará!" Além de constituírem a essência do nosso culto, elas influenciam também a nossa conduta.

Enquanto percorríamos o intrincado de arrazoados de Paulo com respeito aos relacionamentos entre os fortes e os fracos, é provável que às vezes isso nos pareceu muito distante da nossa própria situação. Existem, porém, dois princípios específicos que Paulo desenvolve e que, especialmente se tomados em conjunto, aplicam-se a todas as igrejas, em todos os lugares e em todos os tempos. O primeiro é o princípio da fé. Tudo o que fazemos deve "provir de fé" (14.23). E tem mais: "Cada um deve estar plenamente convicto em sua própria mente" (14.5). Precisamos, portanto, educar a nossa consciência de acordo com a Palavra de Deus, a fim de nos tornarmos fortes na fé, crescendo em convicções bem firmadas e, assim, na liberdade cristã. A seguir vem o princípio do amor. Todas as coisas devem ser motivadas pelo amor (14.15). Por isso não podemos esquecer quem são os

outros cristãos ao nosso redor, lembrando principalmente que eles são nossos irmãos e irmãs por quem Cristo morreu; assim iremos honrá-los, não desprezá-los; servi-los, não prejudicá-los; e sobretudo cuidaremos para respeitar a consciência deles.

Uma área em que essa distinção entre fé e amor deveria funcionar é na diferença entre aquilo que é essencial e o que não o é, em se tratando de doutrina e prática cristãs. Embora nem sempre seja fácil distinguir um do outro, uma diretriz segura é que aquelas verdades sobre as quais a Escritura fala claramente são essenciais; agora, sempre que cristãos igualmente bíblicos, igualmente ansiosos por entender e obedecer a Escritura, chegam a diferentes conclusões, estas devem ser consideradas questões não-essenciais. Muita gente vive se gabando pelo fato de que sua denominação é "bastante aberta"; tem espaço para qualquer um. Mas existem dois tipos de "abertura": a que se baseia em princípios estabelecidos e aquela que não tem princípio algum.

Conforme uma descrição do Dr. Alex Vidler, esta última teria como característica a decisão de "agregar em justaposição tantas variedades de fé e prática cristã quantas estejam dispostas a concordar em diferir; assim a igreja seria considerada uma espécie de liga de religiões [uma espécie de "Religiões Unidas", como ele diria hoje]. Eu nada tenho a dizer em favor de tal sincretismo inescrupuloso". Já o verdadeiro princípio da "abertura", segundo ele, "é que uma igreja se disponha a defender os fundamentos da fé e ao mesmo tempo a dar espaço para diferenças de opiniões e de interpretação em questões secundárias, especialmente no que tange a ritos e cerimônias...".[40]

Quando se trata de questões fundamentais, portanto, a fé é primordial, e ninguém pode apelar para o amor como uma desculpa para negar a essência da fé. Quanto às questões não-funda-mentais, contudo, o amor é que é primordial, e não se pode apelar para o zelo pela fé como uma desculpa para fracassar no amor. A fé instrui a nossa própria consciência; o amor respeita a consciência dos outros. A fé confere liberdade; o amor limita o exercício dessa liberdade. Ninguém conseguiu expressar isso melhor do que Rupert Meldenius, nome que alguns acreditam ter sido um pseudônimo usado por Richard Baxter:

No essencial, unidade;
Em não-essenciais, liberdade;
Em todas as coisas, caridade.

Conclusão: A providência de Deus no ministério de Paulo Romanos 15:14—16:27

A grande exposição (capítulos 1—11) e a grande exortação (12.1-15.13) de Paulo acabaram. Seus leitores devem estar pensando que as duas bênçãos do capítulo 15 (5, 13) são a conclusão de sua carta. Mas ele ainda não terminou. Pretende retornar à questão de suas relações com a igreja de Roma, que começara a esclarecer anteriormente (1.8-13). Ele quer certificar-se de que eles entenderam bem as peculiaridades do seu ministério e, à luz disso, esclarecer a razão pela qual ainda não os visitou e anunciar o plano de fazê-lo em breve.

Antes, porém, ele conjectura sobre a probabilidade de aqueles irmãos se ofenderem com o fato, o conteúdo ou o tom de sua carta. Terá sido insolente, dirigindo-se a uma igreja que ele não fundou e nunca visitou? Terá dado a impressão de que considera o cristianismo deles falho e imaturo? Será que falou demais? O apóstolo parece estar meio apreensivo quanto à reação deles ao receberem sua carta. Assim, acha melhor acalmá-los e

tranqüilizá-los. Passa a escrever num tom muito pessoal ("eu-vocês", dirigindo-se diretamente a eles pelo resto da carta), afetuoso ("meus irmãos", 15.14) e franco. Abre-lhes o seu coração com relação ao passado, presente e futuro de seu ministério, pede humildemente as suas orações e envia-lhes saudações. E assim ele nos dá uma demonstração de como a providência de Deus tem atuado em sua vida e ministério.

25. Um apóstolo a serviço de Deus

Paulo começa expressando sua confiança em seus leitores romanos. *Meus irmãos,* escreve, *eu mesmo estou convencido de que vocês estão cheios de bondade e plenamente instruídos, sendo capazes de aconselhar-se uns aos outros* (14). É evidente que ele está exagerando um pouquinho, num gesto diplomático e inofensivo. Mas seria injusto acusá-lo de insinceridade. Assim como não parece certo descrever suas palavras como "um pedido de desculpas cortês".[1] Ele está simplesmente assegurando-lhes que conhece e aprecia suas qualidades: sua bondade (que seria melhor tradução para *agathõsynê),* seu considerável conhecimento cristão e sua comprovada capacidade de ensinar e admoestar uns aos outros.

Mas, então, se eles são cristãos tão perfeitos e bem-dotados assim, por que Paulo resolveu escrever-lhes desse jeito? Ele apresenta dois motivos. Primeiro: *A respeito de alguns assuntos, eu lhes escrevi com toda franqueza, como para fazê-los lembrar-se novamente deles* (15a). Os apóstolos davam grande importância ao seu ministério de reavivar a memória dos cristãos. Como haviam sido incumbidos da tarefa de formular o evangelho e de lançar os fundamentos da fé, eles viviam relembrando às igrejas a mensagem original e conclamando-as a voltarem a ela.[2] A segunda razão alegada por Paulo para escrever-lhes tem a ver com seu ministério único como apóstolo dos gentios, ao qual já se referiu três vezes (1.5; 11.13; 12.3).[3] *Eu lhes escrevi ... por causa da graça que Deus me deu* (15b), *de ser um ministro de Cristo Jesus para os gentios ...* (16a). Mesmo não sendo o fundador da igreja de Roma, ele tem autoridade para ensinar os seus membros, em virtude de seu chamado especial, somente pela graça de Deus, para ser o apóstolo enviado aos gentios.

No decorrer dos sete versículos seguintes Paulo explica a natureza do seu ministério, chamando a atenção de seus leitores para três aspectos salientes desse trabalho.

1. O ministério de Paulo era um ministério sacerdotal (16-17)

Ele apresenta-se como *um ministro de Cristo Jesus para os gentios, com o dever sacerdotal de proclamar o evangelho de Deus, para que os gentios se tornem uma oferta aceitável a Deus, santificados pelo Espírito Santo* (16). Muitos leitores surpreendem-se com o fato de Paulo descrever o seu ministério em termos sacerdotais; acontece que o vocabulário que ele usa é ambíguo. Embora *leitourgos (ministro)* geralmente signifique um servidor público, como vimos em 13.6, na literatura bíblica tanto o substantivo como o seu verbo cognato *leitourgeõ* são usados "exclusivamente com referência a serviços rituais e religiosos" (BAGD). Assim, no Novo Testamento, eles se aplicam tanto ao sacerdócio judaico[4] como a Jesus, o nosso grande sumo sacerdote.[5] A seguir, a palavra *hierourgeõ (dever sacerdotal)* quer dizer servir como sacerdote *(hiereus),* especialmente com relação aos sacrifícios no templo. E Paulo continua o imaginário quando fala em *uma oferta (prosphora) aceitável a Deus (euprosdektos,* usado em relação com sacrifícios)[6] e *santificados* (referente à consagração de sacrifícios)[7] *pelo Espírito Santo.* Estes cinco termos, direta ou indiretamente, têm, todos eles, conotação sacerdotal ou sacrificai.

Qual é, pois, o ministério sacerdotal de Paulo, e qual é o sacrifício que ele tem de oferecer? A resposta tem claramente a ver com o evangelho e os gentios. Paulo considera

sua obra missionária como sendo um ministério sacerdotal porque ele é capaz de oferecer os seus convertidos gentios como um sacrifício vivo a Deus. Não que ele os capacite a se oferecerem a Deus *(cf.* 12.1), como insinuam alguns comentaristas. Afinal é ele mesmo quem apresenta o sacrifício. Embora os gentios fossem rigorosamente excluídos do templo de Jerusalém, e não lhes fosse permitido de forma alguma participar no ofertório de seus sacrifícios, agora, através do evangelho, eles mesmos passam a ser uma oferta sagrada e aceitável a Deus. Esse progresso significativo deu-se em cumprimento da profecia de Isaías, de que os judeus da diáspora (e Paulo também era um deles) haveriam de proclamar a glória de Deus em terras distantes e de trazer a Jerusalém povos provenientes de todas as nações "por oferta ao Senhor".[8] Eu me pergunto se Paulo lembrou-se desse seu ministério sacerdotal com os gentios quando, menos de um ano depois, foi falsamente acusado de haver introduzido um deles na área do templo.[9]

Embora o ministério sacerdotal de Paulo como apóstolo dos gentios fosse sem paralelos, o princípio que ele enuncia tem uma aplicação vital nos dias de hoje. Todo evangelista é sacerdote, pois oferece os seus convertidos a Deus. Na realidade, é essa verdade, mais do que qualquer outra, que une efetivamente os dois mais significativos papéis da igreja: adoração e testemunho. É quando nós adoramos a Deus, glorificando o seu santo nome, que somos impelidos a proclamar o seu nome ao mundo. E quando através do nosso testemunho as pessoas são trazidas a Cristo, é aí então que nós as oferecemos a Deus. E então elas mesmas se reúnem para cultuar e adorar a Deus e finalmente saem, elas mesmas, para testemunhar. É um círculo virtuoso. Não é de admirar que Paulo, grato a Deus por participar desse ministério privilegiado, exclame em adoração: *Portanto, eu me glorio em Cristo Jesus, em meu serviço a Deus* (17).

2. O ministério de Paulo era um ministério poderoso (18-19a)

Não me atrevo a falar de nada, exceto daquilo que Deus realizou por meu intermédio em palavra e em ação, a fim de levar os gentios a obedecerem a Deus (18): *pelo poder de sinais e maravilhas e por meio do Espírito de Deus* (19a). Esta declaração é de muito valor para a compreensão do próprio Paulo quanto ao seu ministério. A repetição da palavra *dynamis (poder)* no versículo 19 justifica o fato de o chamarmos de "ministério poderoso". Ele alude a pelos menos cinco características suas.

Primeiro, Paulo descreve o objetivo de seu ministério, que ele diz ser *levar os gentios a obedecerem a Deus (eis hypakoé,* com vistas à obediência). As mesmas duas palavras gregas ocorrem em 1.5 e 16.26. Ali, no entanto, a frase de Paulo é "para a obediência por fé, entre todos os gentios" (ARA); aqui é "para conduzir os gentios à obediência" (ARA) ou "a fim de levar os gentios a obedecerem a Deus" (NVI). O surpreendente é que agora ele omite qualquer referência à fé; afinal, é claro que seu objetivo é levar as pessoas a Cristo, ou melhor, à fé em Cristo *{cf.* 1.16). Não obstante, a ênfase está na obediência, presumivelmente por ser esta a conseqüência indispensável da fé salvadora e um ingrediente vital do discipulado cristão.

Em segundo lugar, Paulo recusa-se a enumerar as suas proezas. Tudo que ele ousa comentar é *aquilo que Deus realizou por meu intermédio.* De fato, a forma como o Novo Testamento retrata a relação entre Cristo e seus evangelistas é bastante variada e às vezes aparece como uma colaboração (por exemplo: "Nós somos cooperadores de Deus").[10] Mas Paulo não se sente muito à vontade para considerar-se um parceiro de Cristo; ele prefere ser um agente de Cristo, ou mesmo um instrumento, de forma que Cristo age, não "com" ele, mas "através" dele. "Somos embaixadores de Cristo", ele escreve, "como se Deus es-

tivesse fazendo seu apelo *por nosso intermédio*". E mais seguro pensar dessa forma porque se a obra for de Cristo, a glória também será de Cristo (*cf.* 17).

Em terceiro lugar, Paulo escreve, o que Cristo realizou tem sido *por meu intermédio em palavra e ação.* Essa combinação entre *palavra e ação,* o verbal e o visual, é um reconhecimento de que nós, seres humanos, aprendemos muito mais através dos olhos do que dos ouvidos. As palavras explicam os gestos, mas estes representam as palavras. O ministério público de Jesus é o melhor exemplo disso; e depois de sua ascensão aos céus ele continuou a "fazer e ensinar" através de seus apóstolos.[12] Seria um erro concluir, porém, que "ação" signifique apenas milagres. Um dos mais poderosos recursos visuais de Jesus foi tomar uma criança em seus braços; e, da parte da igreja primitiva, foi a sua vida de comunhão e o cuidado pelos necessitados.

Em quarto lugar, o ministério de Cristo através de Paulo se deu *pelo poder de sinais e maravilhas.* Esta expressão reúne os três termos mais comumente encontrados na Bíblia com referência ao sobrenatural. "Sinais" aponta para a significância deles (especialmente na demonstração da chegada do Reino de Deus); "poder" indica o seu caráter (que se expressa no poder de Deus sobre a natureza); e "maravilhas", o seu efeito (evocando a perplexidade do povo). A única vez em que Paulo usa estas três palavras em relação com seu ministério, além daqui, é em 2Coríntios 12.12, onde se refere a elas como "as marcas de um apóstolo" ou "as credenciais do apostolado" (ARA). Ao dizer isso não queremos negar que Deus realize milagres hoje (pois seria ridículo impor limitações ao criador do universo!), mas sim reconhecer que o propósito principal dessas manifestações era autenticar o ministério todo especial dos apóstolos.[13] Como disse Crisóstomo, os sinais do sacerdócio de Paulo eram "não a longa veste e os sininhos de antigamente, não a mitra e o turbante, mas sinais e maravilhas".

E, em quinto lugar, o ministério de Paulo se dava por *meio do poder do Espirito Santo.* Como esta oração é separada da referencia ao poder dos sinais e maravilhas, é bem provável que o significado também seja outro. Milagres físicos não são a única maneira pela qual o poder do Espírito Santo se manifesta. E, com efeito, ele geralmente é demonstrado através da Palavra de Deus, que é sua "espada".[15] É ele que toma nossas frágeis palavras humanas e as confirma com seu divino poder na mente, coração, consciência e vontade dos ouvintes.[16] Cada conversão é um encontro de poder, no qual o Espírito, através do evangelho, resgata e regenera um pecador.

3. O ministério de Paulo foi um ministério pioneiro (19b-22)

Assim, continua o apóstolo, o que Cristo tem realizado através dele e isso: *desde Jerusalém e arredores, até o Ilírico, proclamei plenamente o evangelho de Cristo* (19b). É este o relatório modesto e sucinto que Paulo apresenta sobre os dez anos de árduo labor apostólico, inclusive de suas três heróicas viagens missionárias. A expressão original, *kyklõ*, que a NVI traduz como *desde ... até* e a ARA *desde* [Jerusalém] *e circunvizinhanças*, provavelmente seria melhor traduzida como "em um círculo"' ou "em um circuito"; assim se poderia visualizar, ou traçar em um mapa a curva do evangelismo paulino em volta do Mediterrâneo. Partindo de Jerusalém, ele vai para a Antioquia da Síria, e daí mais para o norte e o oeste, passando pelas províncias da Ásia Menor, atravessando o Mar Egeu e até a Macedônia. De lá segue para o sul da Acaia, depois rumo ao leste, atravessando novamente o Mar Egeu e, via Éfeso, volta à Antioquia e Jerusalém.

Mas aí surgem duas questões. Não foi em Antioquia, e não em Jerusalém, que Paulo começou? Sim e não. Embora Antioquia[17] tenha sido o ponto de partida da primeira viagem missionária, a missão cristã em si começou em Jerusalém,[18] e após sua conversão e

envio Paulo certamente pregou em Jerusalém, se bem que para judeus e não gentios.[19] A segunda dúvida é: Paulo evangelizou o Ilírico alguma vez? Esta é uma região situada na costa ocidental do Mar Adriático, na Macedônia, e corresponde aproximadamente à Albânia e à parte sul do que era a antiga Iugoslávia. De fato, Lucas não registra, nos Atos dos Apóstolos, visita alguma de Paulo ao Ilírico. Mas ele deixa margem para isso, pois há em sua narrativa uma lacuna com relação à melhor parte dos dois anos entre a saída de Taulo de Éfeso e o seu embarque para Jerusalém.[20] Estando na Macedônia naquela época, ele pode muito bem, a partir dali, ter percorrido a Via Inácia rumo ao ocidente, chegando pelo menos às fronteiras do Ilírico.

Essa interpretação justificaria a afirmativa de Paulo, de que *proclamei plenamente o evangelho de Cristo;* ou, como diz o NTV, ,"eu preguei o Evangelho completo de Cristo por todo o caminho" dentro desse círculo. Isso, naturalmente, não significa que Paulo tenha "saturado" a área inteira com o evangelho, como diríamos hoje. Sua estratégia era evangelizar as cidades populosas e influentes, e ali plantar igrejas, deixando então para os outros a tarefa de espalhar o evangelho para as vilas circunvizinhas. Assim, "quando ele afirma ter completado o evangelho de Cristo, nós entendemos que ele estaria declarando haver completado aquele anúncio pioneiro, deixando em seu rastro o brilho do evangelho, o que ele acreditava ser a missão que lhe cabia cumprir como apóstolo".[21]

Agora, que marcou no mapa os pontos alcançados durante esses dez anos de esforço missionário, Paulo explica a consistente política pioneira que jazia por detrás desse seu trabalho. *Sempre fiz questão de pregar o evangelho onde Cristo ainda não fosse conhecido* (literalmente, "não nomeado" [ARA], isto é, "não reconhecido"), *de forma que não estivesse edificando sobre alicerce de outro* (20). Paulo sempre deixou muito claro, como vimos ao analisar seus ensinos acerca dos dons *(charismata,* p. ex. 12.3ss.), que Cristo chama diferentes discípulos para diferentes tarefas, concedendo-lhes diferentes dons que os capacitem a executá-las. O próprio chamado e o dom de Paulo, como apóstolo dos gentios, eram para ser o pioneiro da evangelização do mundo gentílico, e então deixar aos outros, especialmente aos presbíteros locais ali residentes, o cuidado pastoral das igrejas. Ele usou duas metáforas, uma tirada da agricultura e outra da arquitetura, para ilustrar essa divisão de tarefas, especialmente com respeito a si mesmo e a Apoio, em Corinto. "Eu plantei, Apoio regou." E, mais adiante: "Eu, como sábio construtor, lancei o alicerce, e outro está construindo sobre ele".[22] Foi em obediência a essa política que ele resolveu (positivamente) evangelizar apenas *onde Cristo ainda não fosse conhecido; e* (negativamente) evitava *edificar sobre o alicerce de outro.*

Mas antes — ou seja, ao invés de abandonar essa política, ele percebeu que ela tem respaldo na própria Escritura, *como está escrito:*

[21] Hão de vê-lo aqueles que não tinham ouvido falar dele, e o entenderão aqueles que não o haviam escutado. "[2S]

O profeta estava escrevendo acerca da missão do Servo do Senhor de derramar do seu Espírito sobre muitas nações, de forma que elas iriam ver e entender aquilo que até então não lhes havia sido dito. Paulo vê o cumprimento dessa profecia na pessoa de Cristo, o verdadeiro Servo, o qual ele está proclamando aos não-evangelizados.

E então conclui: *É por isso que muitas vezes fui impedido de chegar até vocês* (22). No primeiro capítulo Paulo escreveu que "muitas vezes" havia planejado visitá-los, mas até agora fora "impedido" (1.13), se bem que ele não declare que impedimento foi esse. Agora ele o faz. Tratava-se da sua política missionária. Por um lado, visto que a ênfase da sua evangelização pioneira estava concentrada em outro lugar, ele não estava livre para ir até eles. Por outro lado, já que a igreja de Roma não fora fundada por ele, não se sentia muito

à vontade para ir e ficar lá. Breve, porém, como explicará logo adiante, ele pretende visitá-los, uma vez que ali estará apenas "de passagem" (24) a caminho da Espanha, que ainda não foi evangelizada.

26. Projetos de viagem (15:23-33)

Depois de compartilhar com a igreja de Roma a sua visão do ministério apostólico que lhe foi confiado, Paulo olha para o futuro e confia aos romanos seus planos de viagem. São três destinos específicos. Primeiro pegará o navio de Corinto para Jerusalém, levando consigo a coleta que vinha organizando há muito tempo. De Jerusalém ele pretende ir a Roma, se bem que vá visitá-los apenas "de passagem" (24), sem a intenção de instalar-se no meio deles por um período maior. E, de Roma, seguirá viagem para a Espanha, determinado a retomar seu compromisso evangelístico pioneiro. Se ele fosse fazer todas essas viagens de navio, iria percorrer pelo menos 1.300 km na primeira, 2.400 km na segunda e 1.100 na terceira, perfazendo um total mínimo de 4.800 km; e seria muito mais se fizesse parte dessa viagem por terra ao invés de viajar pelo mar. Refletindo-se sobre as incertezas e perigos de uma viagem nos tempos antigos, o tom quase indiferente com que Paulo anuncia a intenção de empreender essas viagens é deveras extraordinário.

1. O plano de visitar Roma (23-24)

Embora, até o momento, Paulo tenha sido impedido de ir a Roma, parece que finalmente chegou a hora de concretizar essa tão esperada e tão adiada visita. O que facilitou isso foi uma combinação de três fatores. Primeiro, sua obra missionária na área do Leste Mediterrâneo já se completou. *Mas agora,* ele escreve... *não havendo nestas regiões nenhum lugar em que precise trabalhar* (23a). Logo de início uma declaração dessas parece um tanto surpreendente, pois com certeza havia ainda muitos lugares onde o evangelho ainda não havia penetrado, como também multidões de pessoas que não se haviam convertido. Mas essas palavras de Paulo no versículo 23 devem ser analisadas à luz da sua política explicada no versículo 20. O que ele está dizendo é que já não há espaço na Grécia e imediações para o seu ministério de plantação de igrejas, pois esse trabalho inicial já foi feito. Em seguida Paulo escreve: *[visto que] há muitos anos anseio vê-los* (23b). Ele havia dito a mesma coisa quase no início de sua carta: "Anseio vê-los" (1.11). Ele não está exagerando. E não é fogo de palha. É um desejo constante, ardente, que já dura *muitos anos* e que todos os impedimentos e frustrações não foram capazes de apagar. É, com certeza, um desejo que provém de Deus.

Na mente de Paulo, o terceiro fator decisivo é que, para ele, essa visita a Roma é um "trampolim" para ir à Espanha. *Planejo fazê-lo* [isto é, visitá-los | *quando for à Espanha* (24a). Essa perspectiva ajuda-o a permanecer firme no propósito de "não edificar sobre alicerce de outro"; ele os visitará apenas *de passagem.* Ao mesmo tempo ele acalenta uma segunda esperança: *Espero visitá-los ... e dar-lhes a oportunidade de me ajudar em minha viagem para lá* (para a Espanha), *depois de ter desfrutado um pouco da companhia de vocês* (24b). O verbo aqui traduzido como *ajudar (propempõ)* já parece ter-se tornado quase um termo técnico cristão para referir-se a ajudar missionários a caminho. Significava, evidentemente, bem mais do que um punhado de boas intenções e uma bênção de despedida. Na maioria dos casos implicava também dar-lhes suprimento e dinheiro,[1] e algumas vezes providenciar-lhes também uma escolta para acompanhá-los por pelo menos parte do caminho.[2] Assim, a definição encontrada no dicionário para *propempõ* é "ajudar alguém em sua jornada com alimento e dinheiro, providenciando-lhe companhia, meio de transporte, etc." (BAGD).

Talvez Paulo espere estabelecer uma relação mais contínua com os cristãos de Roma, de forma que eles continuem a apoiá-lo, tal como outras igrejas já o fizeram.[3]

Essa conjunção de três fatores deve ter-se apresentado a Paulo como uma evidência da orientação providencial de Deus, levando-o a firmar planos para ir a Roma. Antes porém, explica, ele tem uma outra viagem a fazer.

2. O plano de visitar Jerusalém (25-27)

Agora, porém, estou de partida para Jerusalém, a serviço dos santos (25). A expressão "estou de partida" é uma tentativa de captar o tempo presente do verbo *(poreuomai),* ou seja: sua partida é iminente; virtualmente, ela já começou. Ele vai com o propósito de "servir aos santos" ali, o povo de Deus, neste caso, a comunidade cristã judaica. Para explicar isso à igreja de Roma, primeiro ele fala sobre a coleta (26) e depois sobre a significância desta (27).

É simples de explicar. *Pois a Macedônia e a Acaia* (isto é, as igrejas do norte e do sul da Grécia, respectivamente) *tiveram a alegria de contribuir para os pobres dentre os santos de Jerusalém (26).* Para compreendermos isso, primeiro temos de pensar nos pobres de Jerusalém; depois veremos os cristãos da Macedônia e Acaia. Para começar, nenhuma explicação é dada sobre a causa da pobreza de Jerusalém. Pode ter sido resultado da "grande fome" que fora predita por Ágabo.[4] Uma sugestão plausível é que ela teria relação com o fato de que os cristãos da igreja primitiva de Jerusalém repartiam suas economias entre si.[5] Mesmo aplaudindo a generosidade deles, há quem questione a sensatez desse gesto; afinal, eles vendiam e davam "de maneira desastrosa, tomando seu capital e distribuindo-o como renda".[6] Segundo, Paulo escreve que os cristãos da Acaia e da Macedônia *tiveram a alegria de contribuir* para os pobres de Jerusalém. "Contribuição" vem *dekoinõnia,* que significa "uma participação comum" em qualquer coisa — aqui, no caso, em contribuir para a coleta de Paulo. A declaração de que os cristãos gregos *tiveram a alegria de contribuir* (expressão que ele repete no versículo 27, "tiveram prazer") é um eufemismo perdoável. É verdade que eles deram livremente e de bom grado, mas isso só porque Paulo insistiu para que o fizessem!

Mas, então, por que Paulo concebeu e iniciou esse projeto voluntário de ofertas, essa *koinõnial* É claro que ele via nela um profundo significado, como se vê em parte pela quantidade desproporcional de espaço que ele dedica ao assunto em suas cartas,[7] em parte pelo ardente zelo com que a promoveu e em parte também por sua surpreendente decisão de levar pessoalmente essa oferta. Ao invés de tomar o navio para o oeste, indo direto de Corinto para Roma e então para a Espanha, ele resolveu viajar primeiro em uma direção totalmente errada, ou seja, ir a Roma via Jerusalém.

O significado primordial da oferta (a solidariedade do povo de Deus em Cristo) não era geográfico (da Grécia para a Judéia), nem social (dos ricos para os pobres) e nem mesmo étnico (dos gentios para os judeus), mas era sobretudo religioso (de radicais liberais para conservadores tradicionais, isto é, dos fortes para os fracos), e especialmente teológico (dos beneficiados para os benfeitores). Em outras palavras, o que eles estavam chamando de "dádiva" era na realidade uma "dívida". *Eles tiveram prazer nisso* (isto é, em contribuir), *e de fato são devedores a eles. Pois se os gentios participaram das bênçãos espirituais dos judeus, devem também servir aos judeus com seus bens materiais* (27).

A natureza dessa dívida já foi analisada por Paulo no capítulo 11. Embora seja fato que foi por causa da transgressão de Israel que "salvação veio para os gentios" (11.11), como ele explicou, mesmo assim os gentios devem cuidar para não se tornarem arrogantes ou enfatuados (11.18-20). Em vez disso, é bom lembrarem que herdaram dos judeus

bênçãos imensas, às quais não tinham o mínimo direito. Em si mesmos, eles não passam de ramos de oliveira brava. Mas, por terem sido enxertados na venerável oliveira de Deus, agora eles "participam da seiva que vem da raiz da oliveira" (11.17). Portanto, nada mais justo para os gentios do que reconhecer aquilo que eles devem aos judeus. Se nós, como gentios, considerarmos as tremendas bênçãos da salvação, veremos que nós é que estamos em dívida para com os judeus, e sempre estaremos. Paulo vê na oferta proveniente das igrejas gentílicas uma demonstração simbólica, material e humilde da sua dívida.

3. O plano de visitar a Espanha (28-29)

Paulo já explicou as circunstâncias que envolveram a oferta, bem como o significado que ela carrega. Espera apresentá-la em Jerusalém, na expectativa de que seja aceita. Agora ele olha para depois, concentrando-se na longa viagem que pretende empreender para a Espanha, via Roma. *Assim, depois de completar esta tarefa e de ter a certeza de que eles receberam este fruto* (literalmente, "tendo entregue definitivamente a eles este fruto", essa expressão de solidariedade, significando talvez "assim que tiver entregue esse dinheiro", NTV), *irei à Espanha e os visitarei de passagem* (28).

Uns dois anos antes Paulo havia dito aos coríntios que, seguindo a sua política missionária, ele esperava "pregar o evangelho nas regiões que estão além de vocês".[8] Quem sabe ele já estivesse de olho na Espanha. Nós sabemos pelo Antigo Testamento que durante séculos antes de Cristo os marinheiros fenícios de Tiro e Sidom já mantinham comércio com a Espanha, sendo a sua "frota de Társis" provavelmente assim chamada justamente porque eles negociavam com Társis.[9] Os fenícios

também estabeleceram colônias por lá. Na época do Imperador Augusto "toda a Península Ibérica havia sido subjugada pelos romanos e organizada em ... três províncias ...",[10] com muitas colônias romanas florescendo. Será que, além da Espanha, Paulo estava sonhando ultrapassar as fronteiras do Império e atingir a Gália, Alemanha e quem sabe até a Grã-Bretanha?

Se ele alcançou e evangelizou a Espanha, isso nós provavelmente nunca saberemos. A evidência mais próxima que nós temos é a declaração feita por Clemente de Roma em sua primeira carta aos Coríntios (habitualmente datada de 96-97 d.C.) quanto à "nobre reputação" de Paulo como arauto do evangelho: "Ao mundo inteiro ele ensinou a justiça, e até os limites do ocidente testificou diante de governadores."[51] Pode ser, pois, como muitos supõem, que Paulo tenha sido libertado de seu confinamento em Roma (que é onde o deixam os Atos dos Apóstolos) e retomado suas viagens missionárias, inclusive uma visita à Espanha, antes de ser novamente capturado, aprisionado e finalmente decapitado durante a perseguição de Nero.

Mas Paulo prepara-se mentalmente para sua visita a Roma cheio de segurança. *Sei que, quando for visitá-los, irei na plenitude da bênção de Cristo* (29). Não há necessidade alguma de se detectar um traço que seja de arrogância nesta sua declaração. A confiança de Paulo não está em si mesmo, mas em Cristo. Essa ausência de confiança própria fica evidente quando o apóstolo pede que orem por ele, logo a seguir. Ele conhece a sua fraqueza, sua vulnerabilidade. Mas está igualmente convicto da bênção de Cristo.

4. Paulo pede que orem por suas visitas (30-32)

Recomendo-lhes, irmãos, por nosso Senhor Jesus Cristo e pelo amor do Espírito, que se unam a mim em minha luta, orando a Deus em meu favor (30). Já no início desta epístola Paulo assegurou aos crentes de Roma que orava constantemente por eles (1.9s.). Portanto, nada mais lógico do que pedir-lhes agora que orem por ele. Além disso, ele e eles são *irmãos* na

família de Deus. É isso que o capacita a fazer-lhes esse apelo *por nosso Senhor Jesus Cristo* (nosso Senhor comum) *e pelo amor do Espírito* (nosso amor comum, que é fruto do Espírito Santo).[VI]

Em seguida ele se refere à oração como uma *luta.* Os leitores que estão familiarizados com o Antigo Testamento certamente se lembrarão da ocasião em que Jacó "lutou" com Deus. Mas não há aqui qualquer indicação de que Paulo esteja se referindo a essa luta com Deus. O mais provável é que ele esteja pensando em nossa necessidade de lutar com os principados e potestades das trevas.[14] Só que o apóstolo não especifica nenhum adversário com o qual nós devamos combater. Portanto, pode ser que ele esteja simplesmente retratando a oração como uma atividade que demanda muito esforço, uma luta exaustiva com nós mesmos, na qual procuramos alinhar-nos com a vontade de Deus.[15]

E qual é o motivo de oração que Paulo lhes apresenta? Trata-se das suas visitas a Jerusalém e a Roma. Quanto a Jerusalém, ele menciona dois tópicos pelos quais eles devem orar, e que têm a ver, respectivamente, com os crentes e com os descrentes. O primeiro refere-se à oposição dos não-cristãos. *Orem para que eu seja livre dos descrentes da Judéia* (31a). Ele está consciente de que tem muitos inimigos entre os judeus descrentes, os quais com certeza irão conspirar e fazer tudo para levá-lo ao fracasso e até à morte. Ele sabe que a sua própria vida corre perigo. É o que ele expressa mais adiante, quando de passagem para Jerusalém: "Estou pronto não apenas para ser amarrado, mas também para morrer em Jerusalém pelo nome do Senhor Jesus".[16] Contudo, pede aos irmãos de Roma que se juntem a ele em oração por sua proteção e libertação de seus opositores.

A segunda preocupação de Paulo quanto a sua visita a Jerusalém tem a ver com os crentes, a comunidade cristã judaica: *Orem para que ... o meu serviço em Jerusalém seja aceitável aos santos* (31b). Ele percebe que para eles será muito difícil aceitar a oferta, não simplesmente porque em geral todos nós temos dificuldade de receber qualquer ajuda que nos coloque em dívida para com os outros, mas em um sentido muito mais específico. Aceitando a coleta trazida pelo apóstolo, os líderes cristãos judeus estariam endossando (ou pelo menos seriam vistos assim) o evangelho de Paulo e sua aparente desconsideração pela lei e as tradições judaicas. Mas, e se a oferta for rejeitada? Isso iria aumentar irrevogavelmente a rixa entre cristãos judeus e cristãos gentios. Portanto, a esperança de Paulo é que se os cristãos judeus aceitarem esse símbolo palpável que é a oferta dos cristãos gentios, a solidariedade entre judeus e gentios no corpo de Cristo será fortalecida. É por isso que ele pede aos romanos que orem, tanto para que os crentes aceitem o presente, como para que os descrentes não consigam impedir, seja o dar ou o receber a oferta.

Agora Paulo pede orações também por sua visita a Roma. Na verdade ele considera essas duas visitas como se fossem uma só. Somente se sua missão em Jerusalém for bem-sucedida, a sua viagem a Roma se fará possível. Portanto ele pede aos romanos que orem para que ele seja protegido e a sua dádiva aceita em Jerusalém, não apenas porque essas coisas sejam importantes por si mesmas, mas também *de forma que pela vontade de Deus os visite com alegria e juntamente com vocês desfrute de um período de refrigério* (32). Qualquer que seja a receptividade que , lhe dêem em Jerusalém, eleja sabe que depois disso irá necessitar a alegria e o repouso que a companhia dos cristãos de Roma i rá lhe proporcionar. Dessa vez ele não menciona seu plano adicional de seguir para a Espanha.

A referência que Paulo faz à vontade de Deus em relação à oração é muito significativa. Já antes ele havia orado para que "agora, finalmente, pela vontade de Deus, seja-me aberto o caminho para que eu possa visitá-los" (1.10). Aqui ele volta a orar pedindo que *pela vontade de Deus* ele possa ir até eles. O uso que ele faz dessa expressão

esclarece ao mesmo tempo o propósito e o caráter da oração, sobre por quê e como os cristãos deveriam orar.

O propósito da oração não é, de maneira alguma, submeter a vontade de Deus à nossa, mas sim alinhar a nossa vontade com a dele. A promessa de que as nossas orações serão respondidas é condicionada ao fato de pedirmos "de acordo com a sua vontade".[17] Conseqüentemente, toda oração que nós fazemos deveria ser uma variante do tema: "Seja feita a tua vontade".[18]E quanto ao caráter da oração? Certas pessoas insistem — a despeito da declaração de Paulo no capítulo oito, que "não sabemos como orar" (8.26) — que nós sempre deveríamos ser precisos, específicos e confiantes naquilo pelo qual oramos, e que acrescentar "se for da tua vontade" é só uma evasiva e é incompatível com a fé. Mas não é bem assim. Nós precisamos distinguir entre a vontade universal e a vontade específica de Deus. Se Deus revelou, na Escritura, sua vontade universal para todo o seu povo (por exemplo, que nós devemos controlar a nossa vontade e tornar-nos semelhantes a Cristo), nós devemos de fato orar com segurança e precisão acerca dessas coisas. Porém a vontade específica de Deus para cada um de nós (por exemplo, quanto à escolha da nossa profissão ou de um parceiro de vida) não está revelada nas Escrituras; por isso, ao orarmos pedindo a orientação de Deus, está certo, sim, acrescentarmos "conforme a vontade de Deus". Se o próprio Jesus fez isso no jardim do Getsêmani ("Não seja feita a minha vontade, mas a tua"),[19] e se Paulo o fez duas vezes em sua Epístola aos Romanos, nós também deveríamos fazê-lo. Não se trata de incredulidade, mas sim de uma humildade legítima.[20]

Mas, então, o que se passou com as três orações em que Paulo pedia que os romanos se juntassem a ele: que ele se livrasse dos incrédulos de Jerusalém, que seu presente fosse aceito e que ele conseguisse chegar a Roma? Elas foram ou não respondidas? Quanto à oração do meio nós não sabemos, uma vez que, para nossa surpresa, Lucas não faz nenhuma referência a essa tal coleta na sua narrativa de Atos, embora tenha conhecimento dela, já que ele acompanhou Paulo a Jerusalém e registra a declaração do apóstolo (durante o seu julgamento perante Félix) de que ele havia ido a Jerusalém "para trazer esmolas ao meu povo e apresentar ofertas".[21] O mais provável é que as dádivas tenham sido aceitas.

Mas, e as outras petições? A resposta para as duas é "sim" — com restrições. A primeira, "sim e não"; e a segunda, "sim, mas". Paulo se livrou dos incrédulos de Jerusalém? "Não", no sentido de que ele foi preso, julgado e encarcerado; mas também "sim", pois três vezes ele escapou de ser linchado,[22] uma vez de ser açoitado[23] e uma vez de uma conspiração para matá-lo.[24] E Roma, ele conseguiu chegar lá? Na verdade, sim, como Jesus lhe havia prometido;[25] mas não quando nem como ele esperava, pois chegou três anos mais tarde, como prisioneiro, e isso depois de um naufrágio quase fatal.

Assim, a oração é uma atividade cristã essencial, e é bom pedir às pessoas que orem por nós e conosco, tal como Paulo o fez,. Mas a oração não é uma coisa automática. Orar não é como colocar uma fichinha numa máquina de refrigerantes ou sacar dinheiro com um cartão no caixa automático do banco. A luta implícita na oração consiste em como se chegar ao ponto de discernir a vontade de Deus e desejá-la acima de qualquer outra coisa. Aí então Deus agirá providencialmente de acordo com a sua vontade, pela qual nós oramos. Por isso é que eu chamei esta conclusão de "A providência de Deus no ministério de Paulo".

Paulo encerra esta parte da sua carta aos romanos com uma terceira bênção, na qual, depois de pedir as suas orações, volta a orar por eles. *O Deus da paz seja com todos vocês. Amém* (33). I lá aqui três indicadores bastante sugestivos. Primeiro, o fato de ele escolher esse momento para referir-se a Deus como o *Deus de paz* ou da reconciliação; segundo, que

a paz *(shalom)* é uma preocupação central para os judeus; e, terceiro, a escolha deliberada que ele faz da expressão *com todos vocês* (e não simplesmente "com vocês"). Estes pontos parecem indicar que Paulo se preocupou até o fim com a unidade entre judeus e gentios. Como expressou habilmente o professor Dunn, "o judeu Paulo, que é também o apóstolo dos gentios, pronuncia sobre os seus leitores gentios a bênção judaica".[26]

27. Recomendação e saudações (16:1-16)

"Eu acho que muitos, mesmo dentre aqueles que aparentam ser homens extremamente bons, passam correndo por esta parte da epístola por considerá-la supérflua ... Mas um bom 'garimpeiro' sempre atenta cuidadosamente para os mínimos fragmentos ... para ver se é possível, mesmo a partir de meros nomes, encontrar um grande tesouro." Estas são palavras de Crisóstomo. Brunner vai ainda mais longe e chama Romanos 16 de "um dos capítulos mais instrutivos do Novo Testamento", pois ele estimula relacionamentos pessoais de amor na igreja. Crisóstomo e Brunner têm razão.[1] Até mesmo nas genealogias, tanto do Antigo como do Novo Testamento, assim como na lista em que Paulo menciona aqueles que enviam ou que recebem saudações, há verdades a ponderar e lições a aprender.

1. Uma recomendação (1-2)

Recomendo-lhes nossa irmã Febe, serva da igreja em Cencréia. -Peço que a recebam no Senhor, de maneira digna dos santos, e lhe prestem a ajuda de que venha a necessitar; pois tem sido de grande auxílio para muita gente, inclusive para mim.

É bem provável que Febe tenha recebido a incumbência de levar a carta de Paulo ao seu destino em Roma, se bem que, aparentemente, havia também outro motivo que a levava à cidade, talvez algum negócio ou "muito provavelmente uma questão judicial".[2] Assim, ela precisaria levar consigo uma "carta de recomendação" que a apresentasse aos cristãos em Roma. Essas cartas eram comuns no mundo antigo e necessárias para proteger as pessoas de charlatões; aliás, são mencionadas diversas vezes no Novo Testamento.[3] Em sua apresentação de Febe Paulo pede à igreja de Roma *que a recebam,* dando-lhe uma recepção e hospitalidade dignas de um cristão, e também que *lhe prestem a ajuda de que venha a necessitar* como estrangeira na capital, presumivelmente no que concerne aos seus outros negócios.

Antes e depois desses pedidos Paulo prove alguma informação acerca de Febe, "colocando assim lado a lado com as necessidades dessa bendita mulher", escreve Crisóstomo, "os seus atributos".[4] Na verdade, continua ele, "veja quantas formas ele encontra para conferir-lhe dignidade". Primeiro, chama-a de *nossa irmã* — "e não é pouca coisa ser chamada de irmã de Paulo"![6] Segundo, ele a reconhece como *serva* (ministra, ou "diaconisa", BLH) *da igreja de Cencréia* (1), que era o porto mais ocidental da extremidade do Golfo Sarônico. Pode ser que *diakonos* seja usado aqui no sentido mais amplo. Por outro lado, nós sabemos que a função de "diácono" já existia, mesmo de forma bastante elementar." Assim, a ARA refere-se a ela como "nossa irmã ... que está servindo à igreja de Cencréia"; a NVI, "Febe, serva da igreja em Cencréia", aplicando nas anotações de margem a expressão "diaconisa", usada diretamente no texto pela BLH: "Febe, que é diaconisa da Igreja de Cencréia". Para o professor Cranfield, isso é "mais do que natural " e "virtualmente certo".[7] Em terceiro lugar, Paulo diz que ela *tem sido de grande auxílio para muita gente,* inclusive ele mesmo (2). Esta frase é uma tradução *deprostatis,* que pode

significar "patronesse" ou "benfeitora". É evidente que Febe era uma mulher de posses que usava a sua riqueza para apoiar a igreja e também o apóstolo.

2. Muitas saudações (3-16)

3Saúdem a Priscila e Áqüila, meus colaboradores em Cristo Jesus. 4Arriscaram a vida por mim. Sou grato a eles; não apenas eu, mas todas as igrejas dos gentios.

5Saúdem também a igreja que se reúne na casa deles. Saú-dem meu amado irmão Epêneto, que foi o primeiro convertido a Cristo na Província da Ásia.

6Saúdem Maria, que trabalhou arduamente por vocês.

7Saúdem Andrônico e Júnias, meus parentes que estiveram na prisão comigo. São notáveis entre os apóstolos, e estavam em Cristo antes de mim.

8Saúdem Amplíato, meu amado irmão no Senhor.

9Saúdem Urbano, nosso cooperador em Cristo, e meu amado irmão Estáquis.

wSaúdem Apeles, aprovado em Cristo. Saúdem os que pertencem à casa de Aristóbulo.

"Saúdem Herodião, meu parente. Saúdem os da casa de Narciso que estão no Senhor.

12Saúdem a Trifena e Trifosa, mulheres que trabalham arduamente no Senhor. Saúdem a amada Pérside, outra que trabalhou arduamente no Senhor.

u,Saúdem Rufo, eleito no Senhor, e sua mãe, que tem sido mãe também para mim.

uSaúdem Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles.

ir'Saúdem a Filólogo, Júlia, Nereu e sua irmã, a Olimpas e a todos os santos que estão com eles.

16Saúdem uns aos outros com beijo santo. Todas as igrejas de Cristo enviam-lhes saudações.

Paulo envia saudações a vinte e seis indivíduos, vinte e quatro dos quais ele cita pelo nome, acrescentando na maioria dos casos uma apreciação pessoal. Os estudiosos questionam como o apóstolo podia conhecer tantas pessoas tão bem em uma igreja que nunca havia visitado. Por isso alguns desenvolveram a teoria de que na verdade esses cumprimentos são enviados a Efeso, não a Roma, uma vez que Paulo havia passado três anos em Éfeso e conhecia muito bem a igreja ali. Além do mais, a primeira saudação é justamente para Priscila e Aqüila (3), que o haviam acompanhado a Éfeso, e a segunda é para Epêneto, que ele diz ter sido *o primeiro convertido a Cristo na Província da Ásia* (5), cuja capital era Éfeso. Por outro lado, nenhum manuscrito comprova que essas saudações tenham jamais sido destacadas do seu contexto na Epístola de Romanos; além do mais, os nomes têm mais a ver com Roma do que com Efeso; e se Paulo tivesse enviado essa lista de saudações a Éfeso, neste caso ela estaria curta demais e não demasiado longa.

E como Paulo podia conhecer tantos cristãos romanos? Ora, viajar era coisa mais freqüente naqueles dias do que muitos pensam. Aqüila e Priscila são um bom exemplo disso. O Novo Testamento relata que Aqüila saiu do Ponto e dirigiu-se à margem sul do Mar Negro; que ele e Priscila viveram na Itália até que o Imperador Cláudio expulsou os judeus de Roma em 49 d.C; que depois eles mudaram-se para Corinto, onde Paulo os encontrou e ficou com eles; e que viajaram juntos para Éfeso, e deve ter sido ali que *eles arriscaram a vida* por ele (4). E não é nada improvável que após a morte de Cláudio, em 54 d.C, eles tenham retornado a Roma, onde teriam recebido esta saudação de Paulo.[8] E é possível que durante o seu exílio Paulo tenha conhecido uma porção de outros refugiados judeus, cristãos ou não, os quais teriam retornado a Roma depois que o edito de Cláudio foi rescindido.

Refletindo-se nos nomes e circunstâncias das pessoas saudadas por Paulo, o que impressiona de maneira particular é a unidade e a diversidade da igreja à qual eles pertenciam.

Os cristãos de Roma divergiam em raça, classe social e gênero. Quanto à raça, nós já sabemos que havia naquela igreja tanto membros judeus como gentios, o que é comprovado por essa lista. Quanto a Aqüila e Priscila, é certo que eram cristãos judeus, assim como o eram os *syngeneis* (7 e 11) de Paulo, que, ao contrário do que se traduz aqui, parece mais provável que Fossem "minha gente" ou "os de minha raça" (como vemos em 9.3), e não exatamente "meus parentes", como traduz a NVI. Entretanto, sua lista deixa bastante claro que havia outros ali que eram gentios.

Não se sabe ao certo qual era a classe social de seus amigos romanos. Por um lado, a julgar pelas inscrições, Amplíato (8), Urbano (9), Hermes (14), Filólogo e Júlia (15) eram nomes comumente dados a escravos. Por outro lado, pelo menos alguns eram libertos e outros tinham laços com pessoas de distinção. Por exemplo, os comentaristas acham muito provável que o Aristóbulo mencionado aqui (10) seja um neto de Herodes o Grande e amigo do imperador Cláudio, e que Narciso (11) seja ninguém menos que o conhecidíssimo, rico e poderoso liberto que exerceu grande influência em Cláudio. Não que essas celebridades tenham, elas mesmas, abraçado o cristianismo (e, de qualquer forma, a essa altura provavelmente já teriam morrido), mas sim os de sua casa, ou pelo menos alguns deles. J. B. Lightfoot, ao escrever sobre "A Casa de César",[9] conclui seu interessante trabalho com as seguintes palavras: "Parece haver-se estabelecido uma clara suposição de que entre as saudações encontradas na Epístola aos Romanos estão incluídos pelo menos alguns membros da casa imperial."[10]

Ainda mais ilustre (se bem que num sentido diferente e mais nobre) é Rufo (13), pois é muito provável que ele seja filho de Simão de Cirene, aquele que carregou a cruz de Jesus até o Gólgota. Pelo menos Marcos, cujo evangelho foi escrito em Roma ou para Roma, é o único evangelista a mencionar que os filhos de Simão eram Alexandre e Rufo; e a maneira como ele o faz deixa transparecer que os dois já eram bastante conhecidos dos seus leitores de Roma.[11]

Entretanto, o aspecto mais interessante e esclarecedor da diversidade da igreja de Roma é concernente ao gênero. Dentre as vinte e seis pessoas saudadas na carta de Paulo, nove são mulheres: Priscila (3), Maria (6), provavelmente Júnias (7), Trifena e Trifosa (que, pelo visto, eram irmãs gêmeas), Pérside (12), a mãe de Rufo (13), Júlia e a irmã de Nereu (15). É evidente que Paulo tem grande consideração por elas. Ele menciona quatro delas (Maria, Trifena, Trifosa e Pérside) dizendo que "trabalharam arduamente". O verbo *kopiaõ,* que denota "muito esforço", é usado com referência a todas quatro e não se aplica a nenhum outro em toda a lista. Paulo só não especifica que tipo de "trabalho árduo" elas fizeram.

Há dois nomes que merecem especial atenção. O primeiro é o de Priscila, cujo nome aparece no versículo 3 (assim como em três outros versículos do Novo Testamento) antes do nome do marido.[12] Quer seja por uma razão espiritual (talvez tenha se convertido antes dele ou fosse mais ativa no serviço cristão do que ele), ou social (quem sabe era uma mulher de estatura na comunidade), ou temperamental (seria uma pessoa de personalidade dominante?), Paulo parece reconhecer, e não criticar, a liderança dela.

A outra mulher a ser considerada aparece no versículo 7: *Saúdem Andrônico e Júnias.* No original grego o segundo nome é *Iounian,* que poderia ser o acusativo, tanto de Júnias (masculino) como Júnia (feminino). Os comentaristas estão de acordo que esta última forma é a mais provável, uma vez que a versão masculina do nome não aparece em nenhum outro lugar. Neste caso, pode ser que Andrônico e Júnia fossem um casal, acerca do qual Paulo nos diz quatro coisas: são seus parentes (ou patrícios, BLH), ou seja, são judeus; foram, em alguma ocasião, seus companheiros de prisão; converteram-se antes

dele; e são *notáveis entre os apóstolos.* Em qual dos dois sentidos Paulo estaria usando a palavra "apóstolos"? A aplicação mais comum dessa palavra no Novo Testamento é dada aos "apóstolos de Cristo", significando os Doze (sendo que Matias substituiu Judas), junto com Paulo e Tiago — um grupo muito restrito a quem Cristo havia designado pessoalmente e preparado para serem os mestres da igreja.

Muito menos freqüente é o uso do termo como um designativo dos "apóstolos das igrejas". Este deve ter sido um grupo consideravelmente maior, e seus integrantes eram enviados pelas igrejas na qualidade de "missionários", como no caso de Epafrodito, que era um "apóstolo" da igreja de Filipos,[14] ou de Barnabé e Saulo, que foram enviados pela igreja de Antioquia.[15] Assim, se ao falar em "apóstolos" em Romanos 16.7 Paulo estiver se referindo aos apóstolos de Cristo, a tradução deveria ser que eles eram "destacados aos olhos dos apóstolos" ou "altamente estimados pelos apóstolos", pois é impossível supor que um casal que fosse desconhecido fosse colocado lado a lado com os apóstolos Pedro, Paulo, João e Tiago. Agora, como essa tradução força ligeiramente o original grego, talvez seja melhor tomar "apóstolos" no sentido de "apóstolos das igrejas" e concluir que Andrônico e Júnia eram de fato missionários bastante conhecidos.

O lugar proeminente ocupado pelas mulheres no círculo de amigos de Paulo demonstra que ele definitivamente não era o machista chauvinista que geralmente se imagina. E quem sabe isso até esclareça um pouco mais a incômoda questão do ministério das mulheres? Como nós já vimos, dentre as mulheres que Paulo saúda quatro "trabalharam arduamente" no serviço do Senhor. Priscila foi uma das "colaboradoras" de Paulo, Júnia era uma missionária bem conhecida e Febe deve ter sido uma diaconisa. Por outro lado, convém dizer que nenhuma delas é chamada de "presbítera" da igreja, se bem que nunca é bom tomar como argumento decisivo o silêncio.

A unidade da igreja

Se a igreja de Roma era marcada por tal diversidade no que concerne a raça, sexo e condição social, havia ali também uma profunda unidade que transcendia todas as diferenças. Afinal, "não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus".[16] E a a lista de saudações aponta de diversas maneiras para essa unidade fundamental do povo de Deus. Ao descrever seus amigos, Paulo salienta quatro vezes que eles estão *em Cristo* (3, 7, 9, 10) e cinco vezes que estão *no Senhor* (8, 11, duas vezes no 12, 13). Duas vezes ele usa uma linguagem de conotação familiar, referindo-se a "irmã" e "irmão" (1, 14). Aliás, ele não se envergonha de chamar as pessoas de "amados" ou "meus amados" (5, 8, 9, 12). E ainda ressalta duas experiências que fortalecem a unidade cristã: o fato de serem seus companheiros de trabalho (3, 9) e companheiros de sofrimento (4, 7).

Mas, então, como se manifestava na prática a unidade na diversidade da igreja de Roma? Nós sabemos que eles se reuniam em casas ou em igrejas caseiras, pois Paulo parece aludir a isso seis vezes (5, 10, 11, 14, *15;cf.23).*[17] E como se determinava a membresia nessas "igrejas"? Não se pode pressupor que eles se reuniam de acordo com o sexo ou a classe social, de forma que haveria diferentes "igrejas caseiras", uma para homens e outra para mulheres, uma para escravos e outras para livres. Mas, e a raça? Seria compreensível que cristãos judeus e cristãos gentios, e especialmente os fracos e os fortes, quisessem agregar-se a sua própria gente, pois se há um "cimento" que fortalece a comunhão, é a cultura e os costumes. Mas será que eles faziam isso? Eu acho que não. A tolerância da divisão étnica nas igrejas caseiras de Roma seria inteiramente incompatível com o argumento defendido por Paulo nos capítulos 14-15, e mais ainda com o seu clímax. Como

poderiam os membros da igreja "aceitar uns aos outros", e como poderiam "com um só coração e uma só boca ... glorificar ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" se eles prestassem culto em igrejas caseiras diferentes, congregados de acordo com a etnia? Um arranjo desses seria uma total contradição à unidade na diversidade da igreja.

Hoje em dia acontece a mesma coisa. É claro que as pessoas gostam de congregar-se junto com seus amigos e parentes e com aqueles que têm as mesmas afinidades (que o digam os especialistas em crescimento da igreja...). E às vezes até se dividem em congregações diferentes por causa da língua, que é a pior barreira que existe. A heterogeneidade, no entanto, faz parte da essência da igreja; afinal, ela é a única comunidade do mundo em que Cristo derrubou todos os muros de separação. A visão que a Escritura nos dá da igreja triunfante é a de uma multidão proveniente de "todas as nações, tribos, povos e línguas", todos eles cantando louvores a Deus em uníssono.[18] Por isso não há como calar a verdade de que uma igreja homogênea é uma igreja incompleta, que deve lutar com toda penitência e perseverança para atingir a heterogeneidade.[19]

Paulo concluí a sua lista de saudações individuais com duas observações de cunho universal. A primeira é que, embora apenas alguns deles tenham sido saudados pelo nome, *todos eles* devem *saudar uns aos outros com beijo santo* (16a). Essa era uma insistência dos apóstolos Paulo e Pedro[20] e os Pais da Igreja continuaram a tradição. Justino, o Mártir escreveu que "terminadas as orações, nós saudámos uns aos outros com um beijo";[21] e Tertuliano parece ter sido o primeiro a chamá-lo de "o beijo da paz".[22] A lógica é que a nossa saudação verbal tem de ser confirmada com um gesto visível e palpável, se bem que a forma assumida por esse "beijo" possa variar de acordo com a cultura. Para vocês que vivem na América Latina poderíamos fazer uma paráfrase: "Dêem um ao outro um forte abraço em meu lugar."

A segunda palavra de Paulo vem logo a seguir: *Todas as igrejas de Cristo enviam-lhes saudações* (16b). Mas como é que ele pode falar em nome de todas as igrejas? Seria isto mera retórica? Não, ele está provavelmente escrevendo em termos representativos. Como ele está para tomar o navio para Jerusalém, conclui-se que aqueles que foram designados pelas igrejas para levar e entregar a oferta acabaram de se reunir em Corinto; segundo o relato de Lucas, havia ali delegados de Beréia, Tessalônica, Derbe, Listra e Efeso.[23] Paulo, portanto, deve ter-lhes perguntado se poderia enviar seus cumprimentos à igreja de Roma.

28. Advertências, mensagens e Doxologia (16:17-27)

Muitos acham a transição das saudações para as recomendações de Paulo muito abrupta e o tom de sua admoestação tão severo que chega a ser incoerente com o resto da carta, especialmente com a forma carinhosa como ele costumava tratar os fracos. Daí a pergunta se os versículos 17-20 não teriam o dedo de outra pessoa que não ele. Contudo, é perfeitamente compreensível que o apóstolo se preocupasse ao mesmo tempo com a unidade na diversidade da igreja de Roma (a ser expressa no beijo da paz) e o perigo daqueles que ameaçavam causar divisões. Além disso, a atitude conciliatória de Paulo em relação aos fracos evidencia o seu respeito pelas consciências sensíveis; o que motivou a severidade com que ele trata os falsos mestres foi o dano deliberado que eles causaram ao quebrar a comunhão e contradizer o ensino apostólico. Mas, mesmo assim, nós continuamos sem saber quem eram eles. A linguagem de Paulo é indefinida demais para dar-nos essa certeza. Tudo que podemos dizer é que eles tinham tendências antinomianas, pois estavam "servindo a si mesmos e não a Cristo" (18).

1. As advertências de Paulo (17-20)

Paulo começa sua exortação com palavras idênticas às que havia usado para introduzir um outro capítulo anterior: *Recomendo-lhes, irmãos* (17; *cf.* 12.1). Seu apelo aponta para três dimensões: a vigilância, a separação e o discernimento.

Primeiro, Paulo roga-lhes que sejam vigilantes: *...tomem cuidado* (NTy "conservem-se distantes") *com aqueles que causam divisões e colocam obstáculo ao ensino que vocês têm recebido* (17). É claro que certas *divisões* — como, por exemplo, as que resultam da nossa lealdade a Cristo[1] — são inevitáveis, assim como o são certos *obstáculos (skandala),* especialmente a pedra de tropeço da cruz (9.32s.).[2] Paulo adverte os romanos a se acautelarem contra aqueles que causam essas coisas, pois eles contradizem o ensino dos apóstolos. Mesmo tão cedo na história da igreja, ele pressupõe a existência de uma norma ética e doutrinária que os crentes romanos devem seguir e não contradizer; ela se encontra no Novo Testamento, preservada para nós.

Em segundo lugar, o apóstolo aconselha-os a separarem-se daqueles que se desviam deliberadamente da fé apostólica. *Afastem-se deles,* escreve. É "afastar-se" mesmo! Não devem nem aproximar-se deles com o beijo sagrado, mas sim manter distância, até mesmo virar-lhes as costas.[3] E por que isso? Qual é a essência desse afastamento? A explicação de Paulo é clara: *Pois essas pessoas não estão servindo a Cristo nosso Senhor, mas a seus próprios apetites* (18a) — ou, no sentido literal da palavra, "ao seu próprio ventre" (ARA, ARC). E muito pouco provável que isto seja uma alusão à controvérsia com relação às normas alimentares dos judeus; pelo contrário, trata-se de uma metáfora gráfica para a auto-indulgência (como em Filipenses 3.19, "o seu deus é o estômago"). A expressão é usada "no sentido de servir a si mesmo, de ser um escravo assumido do seu próprio egotismo".[4] Esses falsos mestres não têm o mínimo amor por Cristo, nem a mínima disposição ou desejo de serem escravos seus. Pelo contrário, eles são "absolutamente centrados em si mesmos" (JBP). E, além disso, têm um efeito pernicioso sobre as pessoas crédulas: *Mediante palavras suaves e bajulação enganam os corações dos ingênuos* (18b). Ou melhor: "Por meio de conversa macia e com bajulação eles enganam os corações das pessoas mais simples" (BLH).

Em terceiro lugar, Paulo admoesta os irmãos para que cresçam em discernimento. Em termos gerais, ele está muito satisfeito com eles: *Todos têm ouvido falar da obediência de vocês, por isso estou muito alegre* (19a). Mas existem dois tipos de obediência: uma que é cega e a outra, perspicaz. Paulo espera que eles desenvolvam esta última: *mas quero que sejam sábios em relação ao que é bom, e sem malícia em relação ao que é mau* (19b). Ser sábio em relação ao que é bom é reconhecer o bem, amá-lo e segui-lo. Quanto ao mal, porém, ele espera que sejam tão puros e sem malícia, ingênuos até, a ponto de fugirem de qualquer experiência com ele. O contraste é muito bem descrito na paráfrase do Novo Testamento Vivo: "Eu quero que vocês permaneçam sempre muito seguros a respeito do que é correto, e vivam livres de qualquer erro."

Eis aqui, portanto, três valiosos testes com que avaliar os diferentes sistemas de doutrina e ética: o teste bíblico, o cristológico e o moral. Eles podem ser expressos em forma de perguntas, diante de qualquer tipo de ensino que nos apareça pela frente. É um ensino que concorda com a Escritura? É para a glória do Senhor Jesus Cristo? Promove o bem?

No versículo 20 Paulo reforça sua recomendação com uma garantia. Ele escreveu acerca do bem e do mal; não quer que os cristãos de Roma deixem a mínima dúvida quanto ao desfecho final, o triunfo do bem sobre o mal. Por detrás da atuação dos falsos mestres ele detecta a estratégia de Satanás, mas está convicto de que o diabo será

destronado: *Em breve o Deus da paz esmagará a Satanás debaixo dos pés de vocês* (20a). Isto é, Deus "o atirará debaixo dos pés de vocês, para que possam esmagá-lo".[5]

Pode parecer estranho que neste contexto Paulo se refira ao "Deus da paz" (como o fez em 15.33), uma vez que desfrutar a paz parece ser totalmente incompatível com esmagar Satanás. Mas o Deus da paz não quer saber de conchavos com o diabo. Somente com a destruição do mal é que se alcança a verdadeira paz.

Há aqui, provavelmente, uma alusão a Gênesis 3.15, onde Deus prometeu que a semente da mulher (ou seja, Cristo) haveria de esmagar a cabeça da serpente. Mas, com certeza, existe uma referência ainda maior ao homem — macho e fêmea — criado por Deus e a quem Deus concedeu domínio. Como disse o salmista, "sob os seus pés [do homem] tudo lhe puseste".[6] Até aqui isso se cumpriu apenas em Cristo, já que "Deus colocou todas as coisas debaixo de seus pés".[7] Mas sua exaltação ainda continua incompleta, pois, mesmo reinando, ele espera também que seus inimigos sejam transformados em estrado de seus pés.[8] O fato de que isso acontecerá *em breve* (20) não é necessariamente uma referência ao tempo, mas sim uma declaração de que, nos planos de Deus, nada irá ocupar o espaço entre a ascensão e a segunda vinda de Cristo. A parusia é o evento imediatamente sub seqüente em seu calendário. Enquanto isso, os romanos devem contar com várias vitórias (embora provisórias) sobre Satanás e com a expectativa, assim, de esmagá-lo (se bem que parcialmente) sob os seus pés.

Essas vitórias, no entanto, seriam impossíveis sem a graça de Deus. Portanto, Paulo acrescenta: *A graça de nosso Senhor Jesus esteja com vocês* (20b).

2. As mensagens de Paulo (21-24)

Após enviar suas saudações pessoais a vinte e seis pessoas em Roma (3-16), agora Paulo transmite recados de oito pessoas que se encontram com ele em Corinto, citando-as pelo nome. Ele começa com um nome muitíssimo conhecido, seguido de outros três, aparentemente desconhecidos. *Timóteo, meu cooperador, envia-lhes saudações, bem como Lúcio, Jasom e Sosípatro, meus parentes* (21). Se há alguém que merecia ser chamado "cooperador" de Paulo, esse era Timóteo. Pelos últimos oito anos Timóteo havia sido o constante companheiro de viagem de Paulo e assumido diversas missões especiais a pedido deste. O apóstolo tinha, evidentemente, muita afeição por esse jovem assistente. Como fora ele mesmo que o levara a Cristo, considerava-o seu filho na fé.[9] Agora ele estava em Corinto, pronto para embarcar para Jerusalém com a oferta enviada pelas igrejas da Grécia.[10] Depois de falar no seu "cooperador", Paulo volta-se para três de seus patrícios, que é como provavelmente se deveria entender a referência a "meus parentes". Não há como identificar ao certo nenhum dos três, se bem que muita gente já tentou fazê-lo, sendo algumas tentativas mais plausíveis que outras. Por exemplo, embora nada haja de concreto para ligar *Lúcio* com o "Lúcio de Cirene" que estivera com Paulo em Antioquia dez anos atrás,[11] somos tentados a identificá-lo como o evangelista Lucas, já que sabemos, pelo que ele deixa transparecer em uma das suas famosas passagens escritas na primeira pessoa do plural, que se encontrava em Corinto naquela época.[12] Só que Lucas era gentio. Neste caso, "meus parentes" (NVI) ou "meus patrícios" (BLH) só poderia referir-se a Jasom e Sosípatro. EstenJasom pode muito bem ser o Jasom proprietário da casa onde Paulo morou em Tessalônica;[13] e é provável que Sosípatro seja aquele que foi enviado pela igreja de Beréia a Jerusalém (cujo nome é abreviado para Sópatro),[14] pois ele também estava em Corinto naquela ocasião. A esta altura Paulo permite ao seu escriba, para quem ele vinha ditando esta carta, que escreva uma saudação própria: *Eu, Tércio, que redigi esta carta, saúdo vocês no Senhor* (22).

Em seguida vem um recado do anfitrião de Paulo em Corinto: *Gaio, cuja hospitalidade desfrutamos, eu e toda a igreja, envia-lhes saudações* (23a). O Novo Testamento contém várias alusões a homens chamados Gaio, por ser este um nome bastante comum. No entanto, o normal seria identificar este aqui com o Gaio coríntio que Paulo batizou.[15] Certos estudiosos acham também que o seu nome romano completo seria Gaio Tício Justo; se é este o caso, trata-se daquele que tinha, bem próximo à sinagoga, uma casa bem grande, na qual Paulo foi acolhido depois que os judeus rejeitaram o seu evangelho.[1'' Seria então compreensível que Paulo voltasse a hospedar-se com ele, como também que a igreja se reunisse em sua casa.

Mais duas pessoas completam a série de mensagens enviadas de Corinto. *Erasto, administrador da cidade* (ou "tesoureiro da cidade", ARA), *e nosso irmão Quarto enviam-lhes saudações* (23b). De Quarto nada se sabe, se bem que F. F. Bruce indaga se seria "pretensão demais" imaginá-lo como o irmão mais novo de Tércio, já que *tertius* significa "terceiro" e *quartius* significa "quarto".[17] Essa conjectura de Bruce é rebatida por Cranfield por considerá-la "um exercício de livre fantasia". Erasto, por outro lado, parece ter sido um respeitado funcionário do governo local (qualquer que seja a tradução correta da frase "*ooikonomos* da cidade"). Talvez ele fosse *uma edile,* o magistrado encarregado das obras públicas, cujo nome ainda é claramente legível em uma inscrição latina do primeiro século em um pavimento de mármore perto das ruínas da velha Corinto. É difícil ver, no entanto, como ele poderia ter sido ao mesmo tempo um dos auxiliares itinerantes de Paulo que, em certa ocasião, foi enviado "a Macedônia",[18] enquanto que em outra ele "permaneceu em Corinto".[19]

3. A doxologia de Paulo (25-27)

A doxologia de Paulo é uma conclusão eloqüente e muito apropriada, pois ele toma os temas centrais da carta, resume-os e os relaciona um com o outro.[20] Embora a estrutura gramatical da doxologia não seja fácil de elucidar, ela contém profundas verdades acerca de Deus e do evangelho. Ela consiste de quatro partes que enfocam, respectivamente: o poder de Deus, o evangelho de Cristo, a evangelização das nações e a exaltação à sabedoria de Deus.

Primeiro, Paulo escreve sobre *o poder de Deus. Ora, àquele que tem poder (dynamenõ,* tem o *dynamis) para confirmá-los....* Embora esta seja uma tradução acurada do grego, é uma introdução muito complicada. Talvez a versão do NTV seja mais feliz: "Eu os entrego a Deus, *Aquele que é capaz...*". Certamente não é por acaso que a Epístola aos Romanos começa e termina com uma referência ao poder de Deus por meio do evangelho. Se o evangelho é o poder de Deus para salvar (1.16), ele é também o poder de Deus para confirmar. *Stêrizõ* (estabelecer, confirmar) é quase um termo técnico cujo sentido é nutrir novos convertidos e fortalecer igrejas jovens. É usado por Lucas em Atos (ou, a bem da verdade, o seu verbo cognato *epistêrizõ)* com referência a Paulo e os outros missionários que visitavam novamente as igrejas que ele plantava, a fim de "fortalecê-los".[21] E o próprio Paulo usa esse verbo em suas cartas quando fala de lazer dos cristãos pessoas firmes, fortes e estáveis, quer seja na fé (contra erros), na santidade (contra a tentação) ou na coragem (contra perseguição).[22] Assim, essas palavras de abertura da doxologia trazem-nos à mente a imagem de um Deus que é capaz de estabelecer a igreja multirracial de Roma, com a qual Paulo vem sonhando, e de fortalecer os seus membros na verdade, santidade e unidade.

A seguir Paulo escreve sobre *o evangelho de Cristo.* Porque Deus é capaz de confirmar vocês, diz *ele, pelo* (literalmente, "de acordo com") *meu evangelho e pela proclamação de Jesus*

Cristo, de acordo com a revelação do mistério oculto nos tempos passados (25), *mas agora revelado ...* (26a). No grego, o período tem três orações coordenadas: "de acordo com o meu evangelho", "de acordo com a proclamação de Jesus Cristo" e "de acordo com a revelação do mistério". Mas as duas primeiras são quase idênticas, já que o evangelho de Paulo era essencialmente uma proclamação *(kêrigma)* de Cristo. O que Paulo está afirmando é que o poder de Deus de estabelecer a igreja faz parte de seu evangelho, de sua proclamação. Isso nos faz lembrar os primeiros três versículos da carta de Paulo, onde ele se diz "separado para o evangelho de Deus ... acerca de seu Filho". Agora ele se refere ao "evangelho de Deus" como "meu evangelho" *(cf.* 2.16), já que este lhe foi revelado e confiado por Deus; e o evangelho "acerca de seu Filho" ele chama de "a proclamação de Jesus Cristo".

A terceira oração coordenada ("de acordo com a revelação do mistério") enfatiza o fato de que seu evangelho é verdade revelada. Ele é "um mistério", ou, como o apóstolo diz, uma verdade ou um conjunto de verdades *oculto nos tempos passados, mas agora revelado.* Em que consiste esse "mistério", isso Paulo não especifica aqui. Ele o faz, porém, em outro lugar. O segredo de Deus, antes oculto mas agora revelado, é essencialmente o próprio Jesus Cristo em sua plenitude,[23] e em particular Cristo para os gentios e nos gentios,[24] de forma que agora os gentios têm a mesma participação que Israel na promessa de Deus.[25] O mistério inclui também boas novas para os judeus e não só para os gentios, ou seja: que um dia "todo o Israel será salvo"(11.25s.). E vive na expectativa da glória futura,[26] quando Deus fará "convergir em Cristo todas as coisas".[27] Assim, o mistério começa, continua e termina com Cristo.

Em terceiro lugar, Paulo escreve sobre *a evangelização das nações.* E importante que se entenda que Paulo está anunciando três verdades acerca do mistério, sintetizadas nos particípios verbais *oculto, revelado* e *dado a conhecer.* Não se trata apenas de um mistério que permaneceu oculto por muito tempo, mas agora foi revelado por meio da vida, morte, ressurreição e exaltação de Jesus. Existe um terceiro fator: essa boa nova deve ser (o que, de fato, já está acontecendo) revelada ao mundo todo: *dado a conhecer por meio das Escrituras proféticas por ordem do Deus eterno, para que todas as nações venham a crer nele e obedecer-lhe* (16b).

Consideremos agora quatro significativas características desse "dar a conhecer" universal do mistério do evangelho — que, aliás, têm muito em comum com as do parágrafo de abertura da epístola (1.1-5). Ambas as passagens (a introdução e a doxologia) fazem alusão à Escritura, à incumbência de Deus para evangelizarmos, à obediência da fé e a todas as nações.

Primeiro, o mistério é dado a conhecer *por meio das Escrituras proféticas,* o que deve significar as Escrituras do Antigo Testamento. Mas como pode Deus estar dando a conhecer o seu mistério através do Antigo Testamento hoje, se este já existia há séculos? A resposta parece ser que, depois dos eventos salvificos de Cristo, Deus passou a dar ao seu povo uma nova compreensão cristológica de que o Antigo Testamento testifica de Cristo *(cf* 1.2; 3.21). Conseqüentemente, é através da declaração apostólica de que "o Cristo é Jesus"[28] que o evangelho está sendo divulgado.

Segundo, *por ordem do Deus eterno* deve ser uma referência à nossa incumbência universal de pregar o evangelho, pois por trás do Cristo ressurreto que emitiu essa ordem havia o Deus eterno, cujo eterno propósito é salvar e unir judeus e gentios em Cristo.

Terceiro, a frase "para a obediência por fé" (ARA, aqui traduzida *para que ... venham a crer nele e obedecer-lhe)* vem logo a seguir no original grego. É uma construção idêntica a 1.5. O anúncio do evangelho deve resultar numa resposta de fé, como Paulo fez questão de

salientar no decorrer de toda a carta; é, porém, uma fé que é em si mesma obediente e que se expressa em uma vida de obediência.

Quarto, o "dar a conhecer" do mistério de Deus hoje é *para todas as nações, a* fim de que estas venham a crer nele e obedecer-lhe. Não há limites para os beneficiários do evangelho; ele é para todo mundo.

Portanto, as quatro facetas do plano apresentado aqui — "dar a conhecer" o evangelho através das Escrituras, por ordem de Deus, para a obediência por fé, para todas as nações correspondem exatamente à introdução da carta, na qual o evangelho é apresentado como sendo, entre outras coisas, de acordo com as Escrituras, através da graça e apostolado dados a Paulo e a outros, para obediência por fé e para todas as nações.

E finalmente Paulo conclui exaltando *a sabedoria de Deus: ao único Deus sábio seja dada glória para todo o sempre, por meio de Jesus Cristo. Amém* (27). A sabedoria de Deus manifesta-se de várias maneiras: no próprio Cristo, "em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento",[29] e sobretudo em sua cruz, a qual, embora seja loucura para os seres humanos, é a sabedoria de Deus;[i0] na decisão de Deus de salvar o mundo, não por sua própria sabedoria, mas através da loucura do evangelho;[31] no extraordinário fenômeno do surgimento de uma igreja multirracial e multicultural;[2] e em seu sublime propósito de fazer convergirem todas as coisas sob o senhorio de Cristo.[31] Não é por menos que Paulo prorrompe em adoração e louvor pela sabedoria de Deus: "O profundidade da riqueza da sabedoria e do conhecimento de Deus!" (11.33). E não é de admirar que ele volte a fazê-lo no final desta carta. Na verdade, o povo redimido de Deus passará a eternidade atribuindo a ele "louvor e glória, sabedoria, ação de graças, honra, poder e força".[34] Eles o adorarão pelo seu poder e sabedoria manifestados na salvação.

Portanto, é justo dizer que os maiores temas da carta de Paulo estão concentrados nesta doxologia: o poder de Deus para salvar e para confirmar; o evangelho e o mistério, uma vez oculto e agora revelado e que consiste no Cristo crucificado e ressurreto; o testemunho da Escritura do Antigo Testamento, cujo enfoque é Jesus Cristo; a incumbência que Deus nos deu de tornar a boa nova conhecida em todo o mundo; a convocação para que todas as nações lhe respondam em obediência e fé; e a sabedoria salvadora de Deus, a quem toda a glória é devida para todo o sempre.