

Roberto Almeida da Paz

ESTUDO SOBRE A ANFIBOLIA EM Rm 3,21-26:
ARTE LITERÁRIA E RETÓRICO-PRAGMÁTICA

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Apoio CAPES – PROEX

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

Roberto Almeida da Paz

ESTUDO SOBRE A ANFIBOLIA EM Rm 3,21-26:

ARTE LITERÁRIA E RETÓRICO-PRAGMÁTICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

P348e	<p>Paz, Roberto Almeida da</p> <p>Estudo sobre anfíbolia em Rm 3,21-26: arte literária e retórico-pragmática / Roberto Almeida da Paz. - Belo Horizonte, 2024.</p> <p>196 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos.</p> <p>Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Bíblia. N.T. Romanos. 2. Anfíbolia. 3. Retórica paulina. I. Paranhos, Washington da Silva. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p> <p>CDU 227.12</p>
-------	---

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Roberto Almeida da Paz

**ESTUDO SOBRE A ANFIBOLIA EM Rm 3,21-26:
ARTE LITERÁRIA E RETÓRICO-PRAGMÁTICA**

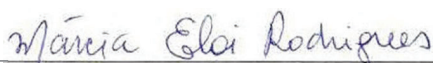
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 29 de agosto de 2024.

COMISSÃO EXAMINADORA:



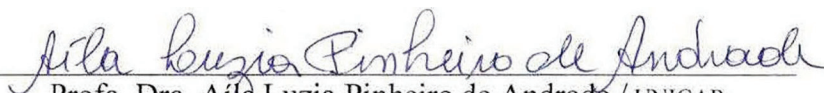
Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE (Orientador)



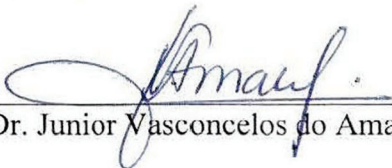
Prof. Dra. Márcia Eloi Rodrigues / FAJE



Prof. Dr. Franklin Alves Pereira / FAJE



Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP



Prof. Dr. Junior Vasconcelos do Amaral / PUC MG

AGRADECIMENTOS

[...] É costume, sob este título, agradecer à família e ao círculo íntimo de amigos por sua paciência ou entusiasmo durante o longo período do trabalho muitas vezes obsessivo. Mas há uma certa hipocrisia em fazê-lo – que escolha tinham eles? A dedicatória desta obra, por outro lado, expressa apenas uma parcela do que de fato eles significam¹.

O mister exigente de uma pesquisa e da labuta de doutoramento envolve uma longa jornada, muitas vezes incerta, inusitada e tremenda. Requer de quem a empreende, perseverança, resiliência, determinação, fé e, em alguma medida, “loucura” e esperança.

Nestes últimos lustros, procuramos voltar nossa lente ao texto bíblico como uma tarefa cotidiana. Tem sido anos de graça, mas também de labor intenso, mormente, de estimulação intelectual e pastoral. Apesar da experiência desconfortante da pandemia (Covid-19), os momentos de diálogo e trocas entre os companheiros de jornada – aulas, congressos – foram formativos e muito gratificantes.

A gratidão envolve dever e, igualmente, liberdade para expressar o que nasce do nosso coração e é conservado pela memória. É com gratidão que dedicamos este trabalho à memória de Johan Konings, SJ (1941-2022), dos mortos pelo Covid-19 no Brasil (2020-2022)², de João Gilberto (1931-2019) e de Belchior (1946-2017), e pelos 200 anos da Independência do Brasil na Bahia (1823-2023). Externamos ainda nossa gratidão à Márcia Eloi e ao Magno Marciete, pela amizade generosa, que na travessia peregrina e sussurra, tornou-se como bálsamo para cicatrizar as dúvidas e superar as vicissitudes.

A nossa dívida de gratidão de modo algum ficará saldada.

“Eu não nasci para odiar, mas sim para amar”³.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

¹ STEINER, George. *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 9-10 (tradução nossa, levemente modificada).

² A Covid-19 foi notificada no Brasil em fevereiro de 2020, e o primeiro óbito ocorreu em 17 de março do mesmo ano. Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Boletim Epidemiológico Especial. COE-COVID19. 26 de abril de 2020. www.covid.saude.gov.br. Acesso: 23 nov. 2023.

³ No itinerário da feitura e redação desta tese, este verso 523 (οὔτοι συνέχθην, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔρυν) de Antígona, nos acompanhou como uma cantiga de ninar que embala e faz reacender reminiscências rememorativas cujas recordações estão plasmadas de amor, carinho e de continuadas histórias de esperança. Não foi à toa que Simone Weil, com sua intuição admirável reconheceu em Antígona a *figura Christi* mais perfeita de todo o mundo antigo. Como responde Antígona a Creonte, seu tio: “Não para odiar junto, mas para amar junto, eu nasci”. A experiência brasileira após estes últimos anos, depois da travessia pandêmica, revela que a vida dos homens e das mulheres é bem mais que um odiar junto, é e esse fundamento do ódio que, como Cristo, Antígona revela, para repudiá-lo. WEIL, Simone. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953, p. 57. SOPHOCLES. *Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 90.

SIGLAS E ABREVIATURAS

ABD	Anchor Bible Dictionary
ARA	Bíblia: Almeida Revista e Atualizada
AcTheol	Acta Theologica
Amerita	Revista de Lingüística y Filología Clásica
BJ	Bíblia de Jerusalém
BTB	Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology
Classica	Revista Brasileira de Estudos Clássicos
CQ	The Classical Quartely, New Series
CBR	Currents in Biblical Research
DEB	Dictionnaire Encyclopédique de la Bible
DELG	Dictionnaire etymologique de la langue grecque
ExpTim	Expository Times
HAR	Hebrew Annual Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JQR	The Jewish Quarterly Review
JR	The Journal of Religion
LTP	Laval Théologique et Philosophique
LSJ	LIDDEL, Henry G.; SCOTT, Robert; JONES, Henry. S. A Greek-English Lexicon
N	Neotestamentica
NIDOTTE	New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis
NKZ	Neue kircliche Zeitschrift
NovT	Novum Testamentum
NRSV	New Revised Standard Version
NSOED	The New Shorter Oxford English Dictionary
NTS	New Testament Studies
NVI	Nova Versão Internacional
RB	Révue Biblique
REG	Revue des Études Grecques
SudPatav	Studia Patavina
SJT	Scottish Journal of Theology
STJ	Stellenbosch Theological Journal

THEORIA	An International Journal for Theory, History and Foundations of Science
TEB	Bíblia: Tradução Ecumênica
TSK	Theologische Studien und Kritiken
WTJ	Westminster Theological Journal
ZNW	Zeitschriften für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Todo conhecimento é um ato de atenção e amor. [...] Nenhum conhecimento se obtém pelo aprendizado de um saber já formado; isso é apenas uma sombra do conhecimento verdadeiro. É uma pedra no caminho: podemos encontrá-la e agregá-la à coleção; mas ela é também o obstáculo em que tropeçamos. O conhecimento é em si o caminho: os mais modestos ainda têm de percorrê-lo; os maiores, de traçá-lo⁴.

⁴ LAVELLE, Louis. *A consciência de si*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 48, 37.

RESUMO

Esta tese propõe estudar o texto de Rm 3,21-26 sob a perspectiva retórico-pragmática. Procura-se apresentar a compreensão do texto bíblico sob a dinâmica anfibólica da retórica que Paulo erige e utiliza através de sua oficina literária e teológica. Expõe as questões basilares inerentes ao papel retórico-teológico que o texto ocupa através do discurso de Rm 1–3, dispensando atenção à linguagem ambígua e aos sintagmas anfibólicos de Rm 3,21-26, onde o autor apresenta sua retórica anfibólica como estratégia discursiva *sui generis*. Examina-se, por conseguinte, o texto de Rm 3,21-26, a partir das análises sintática, semântica e retórico-pragmática, com o escopo de evidenciar a estratégia comunicativa do autor visando a construção do seu leitor. Trata-se de uma retórica paulina com fisionomia anfibólica, que não se conforma em dizer o trivial (instruir, deleitar e mover o outro), mas criar uma plataforma dialógica de troca, um movimento contínuo de interrelação entre autor (ἡθός) e interlocutor (πάθος). Paulo cria um “sistema” retórico bastante flexível, no qual une discurso retórico e epistolografia. Esse caráter próprio da “*ars rhetorica*” do autor alarga o sentido e a compreensão dos variegados fios que formam a tapeçaria do texto de Rm 3,21-26. Verifica-se, finalmente, que a anfibolia é um modo *avant la lettre* de Paulo fazer teologia.

PALAVRAS-CHAVE: Anfibolia. Retórica paulina. Carta aos Romanos. Pragmática.

ABSTRACT

This thesis proposes to study the text of Romans 3:21-26 from a rhetorical-pragmatic perspective. The aim is to present an understanding of the biblical text under the amphibolic dynamics of the rhetoric that Paul raises and uses through his literary and theological workshop. The basic questions inherent in the rhetorical-theological role that the text occupies through the discourse of Romans 1–3 are exposed, paying attention to the ambiguous language and amphibolic syntagms of Romans 3:21-26, where the author presents his amphibolic rhetoric as a *sui generis* discursive strategy. The text of Romans 3:21-26 is therefore examined from the point of view of syntactic, semantic and rhetorical-pragmatic analyses highlighting the author's communicative strategy aimed at building up his reader. It is the Pauline rhetoric with an amphibolic physiognomy, which is not satisfied with saying the trivial (instructing, delighting and moving the other), but to create a dialogical platform of exchange, a continuous movement of interrelationship between author (ἡθός) and interlocutor (πάθος). Paul creates a very flexible rhetorical "system" in which he combines rhetorical discourse and epistolography. This trait of the author's "*ars rhetorica*" broadens the meaning and understanding of the variegated threads that make up the tapestry of the text of Romans 3:21-26. Finally, it's possible to verify that amphiboly is Paul's way of doing theology *avant la lettre*.

KEYWORDS: Amphiboly. Pauline rhetoric. The Letter to the Romans. Pragmatics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	A RETÓRICA PAULINA: ELEMENTOS METODOLÓGICOS.....	25
1.1	Epistolografia e retórica epistolar paulina.....	25
1.2	A retórica de Paulo em Romanos: <i>ingenium</i> e complexidade.....	27
1.3	A <i>dispositio</i> de Romanos.....	33
1.4	Gênero literário geral (Rm 1–11) e específico (Rm 3,21-26)	37
1.5	A anfíbolia como arte retórica e teológica.....	40
1.6	Síntese conclusiva	43
2	ANÁLISE LITERÁRIA E RETÓRICO-PRAGMÁTICA DE Rm 3,21-26.....	47
2.1	Rm 3,21-26 em seu contexto literário	47
2.1.1	Delimitação e unidade	48
2.1.2	Crítica textual	52
2.1.3	Contexto amplo: a topografia da comunicação	53
2.1.4	O itinerário do leitor	58
2.1.4.1	As provas dos fatos (Rm 1,19-32).....	65
2.1.4.2	<i>Sub-probatio</i> (Rm 2,1–3,18) e <i>peroratio</i> (Rm 3,19-20)	70
2.1.4.3	Esquema argumentativo de Rm 2,1-29.....	71
2.1.4.4	A prova de autoridade escriturística (Rm 3,1-20): a fidelidade inabalável de Deus, apesar do pecado e da injustiça de todos (Rm 3,9)	77
2.1.4.4.1	O cenário forense de Rm 3,1-9	81
2.1.4.4.2	Atores/ interlocutores de Rm 3,1-9	81
2.1.4.4.3	Estrutura do diálogo diatríbico de Rm 3,1-9	83
2.1.4.4.4	Análise da prova de autoridade (Rm 3,9-18) e da <i>peroratio</i> final (Rm 3,19-20).....	85
2.1.5	Contexto imediato: Rm 3,21–4,25	89
2.1.5.1	Primeira parte da <i>probatio</i> : a obra de Deus realizada em Cristo (Rm 3,22d-26)	90
2.1.5.2	Segunda parte da <i>probatio</i> : lei (νόμος) ou fé (πίστις) (Rm 3,27-31)?	91
2.1.5.3	Terceira parte da <i>probatio</i> : a prova de autoridade e a justificação de Abraão (Rm 4,1-25)	94
2.2	A coesão linguística de Rm 3,21-26.....	99
2.2.1	Texto grego e tradução de Rm 3,21-26	100

2.2.2	A rede lexical.....	103
2.2.2.1	Os sujeitos	104
2.2.3	A grade sintática	107
2.2.4	A distribuição da comunicação	109
2.3	A coerência e o foco comunicativo de Rm 3,21-26.....	115
2.3.1	Redimensionamento da compreensão soteriológica de Rm 3,21-26	115
2.3.2	O recurso à linguagem metafórica.....	117
2.4	Síntese conclusiva	123
3	APROFUNDAMENTO DOS DETALHES.....	127
3.1	Anfibolia do sintagma δόξα θεοῦ (Rm 3,23)	127
3.2	Noção anfibólica da δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-26).....	142
3.3	Anfibolia do sintagma πίστις Χριστοῦ (Rm 3,22.26).....	147
3.4	Síntese conclusiva	156
	CONCLUSÃO	159
	BIBLIOGRAFIA	167
	ANEXOS	193

INTRODUÇÃO

Delimitação do tema

A carta aos Romanos continua a atrair a atenção do leitor, e tem suscitado novos debates e questões relevantes para a experiência da fé eclesial, e igualmente literária¹. É um texto que não reforça ou se acomoda com o *status quo*, haja vista não ser “arqueologia, mas atualidade”². O sentido do texto dessa epístola é multiforme, assemelha-se a uma janela aberta, cuja riqueza, acuição e densidade persistem em provocar e fazer surgir novos *insights*, estudos e pesquisas acadêmicas³.

Romanos contempla complexidade, riqueza e uma linguagem figurativa e simbólica quase inesgotável⁴. Assoma-se a isso, a polissemia dos seus vocábulos, das frases e dos sintagmas (Rm 3,21-26), que dão ao texto a capacidade de sobreviver além dos séculos⁵. E,

¹ A literatura paulina tem realmente chamado a atenção nas últimas décadas. Os textos de Paulo têm despertado o interesse de estudiosos de várias áreas do saber: TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007; AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: Um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016; BADIOU, Alain. *São Paulo: A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009; ALETTI, Jean-Noël. Questions d'actualité sur saint Paul. *Études*, v. 5, t. 404, p. 637-645, 2006; ALETTI, Jean-Noël. *New Approaches for Interpretating the Letters of Saint Paul*. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2012, p. 11-61; DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-D.; MARGUERAT, Daniel (Eds.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011; DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã/ Paulus, 2011; PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (Eds.). *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995: London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 234-482; PORTER, Stanley E.; DYER, Bryan R. (Eds.). *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016; SAMPLEY, Jeffrey P.; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and Rhetoric*. London/ New York: T&T Clark, 2010; SANDERS, Ed P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977; STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976; TOBIN, Thomas H. *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2004; VIRGILI, Rosanna (Ed.). *Le lettere di Paolo*. Tradotte e commentate da tre bibliste. Milano: Ancora Editrice, 2020; WRIGHT, Nicholas T. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978–2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

² MATE, Reyes. Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas. In: MATE; ZAMORA, José A. (Eds.). *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006, p. 32.

³ PITTA, Antonio. *La lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2017, p. 37.

⁴ PITTA, *La lettera ai Romani*, p. 168-169.

⁵ Donfried reuniu vários estudos em seu *The Romans Debate* (1973, edição revista e ampliada em 1991). Essa obra apresenta 23 contribuições que abordam todas as questões hermenêuticas arrostadas pela investigação exegética internacional e ecumênica e engloba os anos 60 aos 80 do século XX. Em *The Romans Debate* está *in nuce* as leituras mais importantes que assinalam a pesquisa exegética paulina contemporânea, particularmente, a carta aos Romanos. Aí se encontram novas chaves de leitura para a pesquisa neotestamentária: a) principalmente a crítica social ou abordagem sócio-histórica. Essa leitura exegética procura valorizar a palavra dos primeiros cristãos tal como aparece inscrita na dimensão humana e social do seu tempo; b) a crítica retórica. Essa análise procura ler as cartas de Paulo a partir dos modelos do discurso que a retórica clássica greco-romana desenvolveu e codificou para a antiga comunicação persuasiva. c) A Nova Pesquisa sobre Paulo (NPP). Constitui uma viragem porque contribuiu para desmontar o esquematismo noviço e redutor que opunha o judaísmo como religião de leis e obras meritórias, e a fé cristã como religião do amor e da graça. Para os prógonos da Nova Perspectiva, Paulo não deve ser confundido com Lutero, nem o judaísmo contemporâneo de Paulo e com a Igreja Católica do século XVI. Paulo não é mais retratado como um judeu “convertido” a Cristo, mas como o “rabi de

sobretudo, falar novamente, com atualidade, às novas situações eclesiais, sociológicas etc., surgidas hodiernamente⁶.

Da pena de Paulo emerge um texto que, como obra de arte retórica, comunica uma importante mensagem através de sua feitura literária. O autor, não obstante, procura um leitor que se envolva amplamente com o texto; um interlocutor capaz de ser guiado pelo autor modelo e fazer sua própria “peregrinação”, rumo à compreensão mais objetiva do discurso paulino.

Convém recordar que o texto bíblico se assemelha a uma janela, uma fonte ou uma lâmpada, que, em todas as suas modalidades requer, além da construção do itinerário crente, a maturação cultural⁷, porque procura um leitor modelo, dotado da arte de leitura capaz de aceder ao texto e dialogar com o autor implícito.

Essas características presentes no texto de Romanos convidam o leitor a relê-lo e a re-descobrir as novas interpelações aventadas por seu autor modelo.

Romanos é um texto performativo que intenciona realizar e atualizar aquilo sobre o qual fala, discute, propõe e exorta. O leitor dessa “*opus maximum*”⁸ é amiúde, convidado a interiorizar o discurso de Paulo, reconfigurar sua identidade e fazer as operações cognitivas e afetivas com o mundo do texto.

Outra característica importante de Romanos diz respeito ao modo como Paulo fala de Cristo, do Espírito, da justiça, da fé, da glória divina e, mormente de Deus e do próprio ser humano (Rm 3,21–4,25; 6–8; 9–11). O leitor encontrará um discurso sobre um Deus que age, se preocupa com a humanidade e com tudo o que implica a existência humana, sobretudo, os seus problemas existenciais e cotidianos⁹.

A maneira como Paulo descreve Deus é intrigante e convincente, pois denota maturada convicção subjetiva e riquíssima experiência missionária, que ainda não

Tarso”, ou, até mesmo, como um “judeu radical”. BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994; DONFRIED, Karl P. (Ed.) *The Romans Debate*. Revised and Expanded Edition. Peabody: Hendrickson, 1991; EISENBAUM, Pamela M. *Paul Was Not a Christian*. The Original Message of a Misunderstood Apostle. New York: HarperOne, 2009.

⁶ Recorde-se, a experiência da pandemia de Covid-19. Onde o distanciamento social impedia a aproximação entre as pessoas, o diálogo face a face, a participação nas celebrações litúrgicas comunitárias. Quantas pessoas – durante a travessia pandêmica – não questionaram: Deus se interessa pela humanidade realmente? O Deus sobre quem Paulo fala e apresenta em Rm 3,21-26 é um Deus próximo, totalmente interessado pela vida e existência humana. Ele está continuamente envolvido nos feitos humanos; Ele é o libertador e o defensor do oprimido. E para tal, não exige sacrifícios ou quaisquer ações do gênero.

⁷ MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: A Bíblia e sua interpretação*. São Paulo/ Recife: Paulinas/ UNICAP, 2015, p. 17; ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 14-17.

⁸ SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998, p. 281.

⁹ Em seu comentário Barth assinala que “a justiça de Deus é o significado de toda religião; é a resposta para todas as esperas, suspiros, esforços e anseios impacientes”. BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 2002, p. 144.

descobrimos com todo o seu potencial. O envolvimento de Deus com os humanos é real nos escritos paulinos. Em Romanos esse engajamento divino com a situação humana é descrito de maneira irretorquível e paradoxal¹⁰. Isso é perceptível na perícope (Rm 3,21-26) analisada nesta Tese.

Numa seção importante da epístola (Rm 1–4), a perícope de Rm 3,21-26, descrita como ponto focal da teologia de Paulo¹¹ – um “texto-chave” de Romanos¹² – contempla concomitantemente riqueza retórico-teológica, difícil inteligibilidade e encanto literário.

A construção do texto desnorteia e desinstala o leitor, haja vista ser ambígua, “obscura”, principalmente em relação ao significado de vários dos seus termos-chave. A retórica empregada pelo autor em Romanos é complexa e paradoxal¹³; anfibólica, plasmada numa estrutura retórico-epistolar de duplo caráter: a “gramática distorcida” e a prosa poética, que dão feitura à composição de Rm 3,21-26. Porém, é através dessa construção retórica que Paulo pensa e argumenta teologicamente.

Pode-se dizer, brevemente que, em Rm 3,21-26, estão reunidos e arrostados alguns temas capitais da soteriologia paulina: a obra salutífera realizada por Deus através de Cristo. Assinala-se ainda, os aspectos basilares da justificação pela fé em Cristo, para todos os que creem (Rm 3,22-23). Paulo expõe a efetivação da δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-24) através do evento Cristo (morte e ressurreição), afirmando, primeiramente, a gratuidade da justificação divina (Rm 3,24), e evoca, em seguida, o processo dessa justificação (Rm 3,25).

De maneira brilhante Paulo erigiu Rm 3,21-26 como um texto capital, onde os principais elementos da teologia clássica se encontram jungidos¹⁴.

¹⁰ Parece bastante nítido que a atuação de Deus é dirigida às pessoas. Isso permite afirmar que interpretar a justiça de Deus orientada exclusivamente para o indivíduo, negligenciando sua dimensão cosmológica, universal, não faz jus à realidade do texto paulino. Cf. STUHLMACHER, Peter. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 93.

¹¹ KLUMBIES, Paul-Gerhard. Der eine Gott des Paulus: Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theologie. *ZNW*, Berlin, v. 85, n. 3-4, p. 192, 1994.

¹² SCHUMACHER, Thomas. *Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις*. Göttingen: V&R Unipress, 2012, p. 327.

¹³ Consoante Guimarães Rosa “os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras”. Por isso, continua Rosa, “um paradoxo bem formulado é mais importante que toda a matemática, pois ela própria é um paradoxo, porque cada fórmula que o homem pode empregar é um paradoxo”. ROSA, João Guimarães. *Ficção completa em dois volumes*, I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009, p. xxxvi.

¹⁴ Essa característica peculiar de Rm 3,21-26 vem a lume através de sua leitura teocêntrica, pois esta leitura permite integrar teologia, cristologia e soteriologia. Cf. nota Com efeito, Deus é o sujeito principal da perícope, Cristo é o agente intermediário (*medium*) da manifestação e da atividade redentora de Deus e todos os seres humanos são beneficiários da atividade salvífica de Deus. Todos os seis versículos de Rm 3,21-26 sublinham a atividade soteriológica de Deus; a maioria das cláusulas faz referência a Deus, mormente os genitivos: a) δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21.22.25-26); b) ἡ δόξη τοῦ θεοῦ (Rm 3,23), e, c) ἡ ἀνοχή τοῦ θεοῦ (Rm 3,26). Ademais, é o próprio Deus que manifesta sua justiça (Rm 3,21-22.25-26); todos os seres humanos são justificados por Deus (Rm 3,24.26); Ele apresenta Jesus como ἱλαστήριον (Rm 3,25); Deus “passa por cima” dos pecados cometidos anteriormente (Rm 3,25), e demonstra que é um Deus justo (Rm 3,26). Enfim, é Deus quem

Não obstante, assim como acontece com a música (cf. as Sinfonias de Haydn e de Mozart, as Cantatas e as Paixões de Bach ou a Bossa Nova de Tom Jobim e João Gilberto) ou como se passa com uma página de Dostoiévski, Guimarães Rosa, Machado de Assis ou Padre António Vieira, o texto de Paulo exige do leitor um ouvido auscultativo capaz de reconhecer o estilo e o timbre¹⁵, a invenção sonora e a fala peculiar deste autor bíblico¹⁶, pois, embora a frase seja breve, o seu sentido é grande e, às vezes, basta uma palavra colhida do texto bíblico para alimentar o leitor por todo o caminho da vida¹⁷.

Haveria, contudo, alguma novidade na carta aos Romanos, capaz de chamar a atenção do leitor hodierno, impulsioná-lo a ler, perscrutar e dialogar com o autor modelo dessa epístola paulina? Não seria como diz o provérbio, levar “uma coruja para Atenas” (γλαῦκ’ εἰς Ἀθήνας)¹⁸, um acréscimo de somenos importância a uma já enorme quantidade de estudos sobre a epístola aos Romanos?

Explicação do tema

A anfíbolia (ἀμφιβολία)¹⁹ não é apenas um procedimento particular e restrito à poesia ou à literatura. De algum modo, ela estrutura a linguagem, o pensamento e a ação cultural do

realiza a redenção em e através de Cristo Jesus, através da qual revela sua misericórdia amorosa para toda a humanidade (Rm 3,24).

¹⁵ Isso significa indagar pelo leitor competente do texto paulino, que a narratologia alcunha de “leitor implícito” ou “leitor modelo”: aquele que é capaz de fazer as operações mentais e afetivas exigidas para se envolver corretamente no mundo do relato e chegar à verdadeira fé. As seções do texto são como um caminho que o “leitor real” deve fazer para se transformar em “leitor implícito”. Cf. ISER, Wolfgang. *L'atto della lettura*. Bolonha: Il Mulino, 1987, p. 266; GRILLI, Massimo. Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi bíblica. *Gregorianum*, Roma, v. 74, p. 447-459, 1993; PENNA, Romano. In difesa della ‘intentio auctoris’. Breve discussione di un aspetto non secondario dell'ermeneutica bíblica. *Lateranum*, v. 2-3, p. 159-181, 1995; PERON, Gian Paolo. P. *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini* (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo. Roma: Editrice LAS, 2000, p. 25.

¹⁶ CHENU, Marie-Dominique. La littérature comme ‘lieu’ de la théologie. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 53, n. 01, p. 76-77, 1969.

¹⁷ Cf. BROTTIER, Laurence. L'image d'Antioche dans les homélies Sur les statues de Jean Chrysostome. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 106, p. 619-635, 1993.

¹⁸ LUCIANO DE SAMÓSATA. Carta a Nigrino. *Luciano VI*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 83.

¹⁹ O termo ἀμφιβολία tem na língua grega o sentido de ambiguidade ou duplo sentido. Nesta tese usar-se-á a grafia anfíbolia, pois procura resguardar sua proximidade com a grafia original, e não como comumente se escreve em língua portuguesa: anfibologia. Este vocábulo é formado pela aglutinação das palavras ἀμφίβολος e λόγος, e significa palavra ou discurso ambíguo, com duplo sentido. Cf. ULLMANN, S. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1964, p. 178. O verbo ἀμφιβάλλω (ἀμφί + βάλλω) significa: a) “lançar em volta”; “pôr algo em volta de”; b) “abraçar”; “envolver com os braços para agarrar alguém”; c) “transportar-se para”. Ele está presente na *Odisseia* e na *Íliada*. Na *Odisseia*, ἀμφιβάλλω assume o sentido de: 1) “cobrir-se com”: “Mostra-me a cidadela, dá-me um farrapo para cobrir-me” (ἄστν δέ μοι δεῖξον, δὸς δὲ ῥάκος ἀμφιβαλέσθαι) (*Od.*, VI, 179); 2) “envolver-se”; “pôr algo em volta de”: “Envolveu-me com um manto” – ἀμφί δέ με χλαῖναν... βάλεν (*Od.*, XIV, 530); 3) “abraçar”; “envolver com os braços para agarrar alguém”; “jogar em volta”: “em torno dela construí o quarto nupcial, [...]” – τῷ δ' ἐγὼ ἀμφιβαλὼν

ser humano²⁰. A ambiguidade confere ao homem a possibilidade de perceber sua existência aberta, haja vista ele ser chamado ao diálogo com os outros, através de múltiplos modos de compreender, intencionar e comunicar-se com o mundo circundante²¹. Essa observação é válida para o ser humano de todos os tempos e mais ainda para quem, culturalmente, pertencera ao mundo oriental e bíblico da época em que viveu Paulo.

O pensar teológico de Paulo é marcado pela ambiguidade semântica, mas sobretudo, pela anfíbolia retórica e literária: o uso de antíteses, metáforas e de várias outras figuras retóricas (*elocutio*), integra seu arcabouço teológico²². Este modo de cogitar e fazer literatura teológica, não se mostra apenas como artifício linguístico e literário utilizado pelo Apóstolo das gentes em seus escritos. Eles servem como ferramentas do pensar e do agir de um apóstolo, *Scholar* e pastor, que incansavelmente conjuga com arte e ousadia, o ofício de burilar e urdir a palavra, para melhor transmiti-la com um dinamismo e vigor performativo inspirador que brotam de sua pena.

A anfíbolia possui uma força persuasiva impressionante. É um modo *avant la lettre* da verve literário-teológica, mediante a qual Paulo pensa e reflete os problemas capitais de sua teologia soteriológica. A leitura da perícopa (Rm 3,21-26), sob o prisma anfibólico, mostra que seu contexto interpretativo necessita de uma investigação aprofundada da nuance anfibólica que estrutura o tecido argumentativo (cf. Rm 1,18-3,26) e determina sua robustez persuasiva e pragmática.

θάλαμον δέμον (Od., XXIII, 192). Já na Íliada, ἀμφιβάλλω conota o sentido de: 1) [poética] “caminhar ao redor de”. “O sol tinha percorrido a metade do céu” – ἥλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβέβηκει (*Íliada*, XVIII). Ésquilo também utiliza ἀμφιβάλλω com sentido semelhante: “Lançar o jugo da escravidão sobre a Grécia” – ζυγὸν ἀμφιβαλεῖν δούλιον Ἑλλάδι (*Os Persas*, 49-50). ESCHYLE. *Les Suppliants*. Les Perses. Les Sept Contre Thèbes. Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 64; HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; HOMERO. *Íliada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013; LIDDELL, Henri G.; SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 89-90.

²⁰ Esse mecanismo literário é encontrado na obra de Sófocles, Édipo. Nesta obra Sófocles utiliza com mestria a arte da anfíbolia. No próprio ato de autonegociar-se Édipo, “o ilustre de todos conhecido” põe em cena uma série de ambiguidades. Ele, Οἰδίπους (“o de pés inchados”) é o duplo (δίπους), ou seja, filho e marido de Jocasta, pai e irmão de seus filhos, genro e neto de seus avós maternos. O nome do herói trágico, Édipo contém ainda a forma verbal do presente do indicativo οἶδα (“eu sei”), e mais outras anfíbolias: δίπους pode referir-se a indivíduo ou humanidade; o pé (πούς) relaciona-se com o enigma da Esfinge, ligado diretamente à noção de pé. O “eu [sei]” (οἶδα) relaciona-se com o “eu” (Édipo) que conhece o segredo da Esfinge. A ideia de – τετράπους, δίπους, τρίπους – está igualmente ligada a filho, pai e avô. Édito ao se casar com a própria mãe, se torna o filho que é pai e concomitantemente avô de seus filhos. Tirésias é curiosamente um cego e sábio (σοφός) que, segundo ele próprio, vê (σαφής). Assim é capaz de decifrar o invisível (cf. *Cedipe Roi*, v. 412-413). SOPHOCLE. *Tragédies*. Tome II: Ajax, Cedipe Roi, Electre. Paris: Les Belles Lettres, 1981; VERNANT, Jean-Pierre. Ambiguidade e reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 73-99.

²¹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 190.

²² Em Paulo, a teologia se torna retórica e a retórica, teologia. Aliás, a *Ars rhetorica* é uma componente refinada e fundamental da teologia paulina. ALETTI, Jean-Noël. Rhetoric in the Letters of Paul. In: WESTERHOLM, Stephen (Ed.). *The Blackwell Companion to Paul*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 247.

Ao contrário das investigações exegéticas mais comuns, que amiúde visam estudar um tema particular do texto bíblico, ou analisá-lo consoante uma abordagem específica para descobrir e compreender algum tópico particular da teologia paulina, escolhemos trilhar uma vereda mais ou menos original, com a esperança de abrir novas possibilidades de leitura: trata-se de estudar Rm 3,21-26 e analisar a anfíbolia da linguagem desta perícopa.

Com isso, procuramos descortinar a razão pela qual Paulo usa a anfíbolia para expor sua teologia. Isso também explica o título da tese: Estudo sobre a anfíbolia em Rm 3,21-26: Arte literária e retórico-pragmática.

O texto de Paulo convoca, interpela e incita o leitor a compreender o mister literário, missionário e eclesial do apóstolo. “A sua missão é abrir novos caminhos por toda parte, deixando a outros as vias normais; naturalmente, ele resolve não poucos problemas, mas ao mesmo tempo suscita outros”²³.

A análise de Rm 3,21-26, sob este ângulo, é uma abordagem original para a pesquisa no campo retórico-pragmático. Esse dado nos dispensa de investigar a história da pesquisa (*Status quaestionis*).

Nos últimos anos, alguns exegetas principiaram a analisar a carta aos Romanos conforme as convenções da retórica greco-latina²⁴. Outros estudaram algumas figuras retóricas importantes na teologia de Paulo²⁵. Entretanto, ainda não houve uma investigação sobre a anfíbolia da linguagem paulina de Rm 3,21-26.

²³ KUSS, Otto. Paolo. *La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della chiesa primitiva*. Milano: San Paolo, 1974, p. 341 (grifos nossos).

²⁴ MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995, p. 77-83. Betz, influenciado pela obra de Lausberg sobre a classificação da retórica antiga (*Handbuch der literarischen Rhetorik*, vols 1-2. München: Hueber, 1960), publicou um comentário sobre a carta aos Gálatas. Sua análise se tornou o primeiro estudo moderno da literatura paulina a partir de uma perspectiva explicitamente retórica. Assim, ele propôs explicar e interpretar a carta aos Gálatas, salvaguardando a sua estrutura epistolar, como uma “carta apologética”, correspondendo, grosso modo, a um discurso retórico de caráter judicial, incluindo as divisões retóricas formais: *exordium*, *narratio*, *propositio*, *probatio* (uma *partitio* opcional ou *digressio*, *translatio*) e *peroratio*. Betz cogita que Paulo defende em Gálatas a sua autoridade apostólica e a verdade do seu Evangelho perante as “igrejas da Galácia” (Gl 1,2) e contra os seus adversários, fanáticos judaizantes que queriam impor a circuncisão aos cristãos provenientes do paganismo. BETZ, Hans D. *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to Galatians*. NTS, Cambridge, v. 21, n. 3, p. 353-379, 1975; BETZ, Hans D. *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 354; 375-376.

²⁵ CAMPBELL, Douglas A. *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, p. 177-200. Douglas sugere uma leitura retórica de Rm 3,21-26 a partir das figuras da antítese (ἀντίθεσις), paronomásia (παρονομασία), parêntese (παρένθεσις; *interpositio*, *interclusio*) epanáfora e reduplicação isocólica (ἐπίζευξις; *geminatio*). Campbell fraciona Rm 3,21-26 em três seções, em cada uma utiliza ao menos, uma figura retórica principal: 1) Rm 3,21 (antítese e paronomásia); 2) Rm 3,22-25b (antítese e epanáfora), e 3) Rm 3,25c-26c (reduplicação isocólica). Campbell considera que Rm 3,22d-24 tem a estrutura de um parêntese, pois segundo ele há nesses versículos uma interrupção da unidade argumentativa central, provocada pelo termo “todos” (πάντας) na cláusula precedente. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, p. 83-101.

Ademais, a leitura anfibólica expande o sentido e a compreensão dos múltiplos e variados fios que formam a tapeçaria do texto paulino de Rm 3,21-26.

O itinerário

A leitura de um texto é uma atividade que envolve construção de múltiplos sentidos. O autor cogitou uma dinâmica de interação, na qual visa à cooperação do leitor. Isso é igualmente válido para o texto bíblico e, mormente, para o texto paulino de Rm 3,21-26. Este se assemelha a uma partitura musical. A partitura não é propriamente música; entretanto, é preciso dispor de técnicas e da capacidade de interpretar a partitura afim de tocar ou cantar adequadamente. *Mutatis mutandis*, é necessário saber interpretar o texto bíblico, pois ele de outra maneira, permaneceria letra morta²⁶.

A metáfora musical possibilita compreender a extraordinária competência de Paulo para combinar inventividade literária e engenho retórico-teológico na construção do seu discurso em Romanos.

Assim, a leitura de Rm 3,21-26 supõe a construção de um caminho, cuja dinâmica foi pensada com esmero pelo “autor modelo”, para que o leitor competente de Paulo se envolva com o texto e faça as operações cognitivas e afetivas exigidas para circundar com o mundo do discurso, sendo capaz de cooperar na atualização do texto, de tal sorte que a intenção do texto alcance sua realização e atualização. Caminho que o leitor real deve fazer para se transformar em “leitor modelo”²⁷.

Tendo em mente essa dinâmica, o estudo do texto prioriza a análise sincrônica, através da abordagem retórico-pragmática de Rm 3,21-26. Reconhece-se, entretanto, que este *modus operandi* não se constitui exclusivo nesta ou em outras investigações sobre a literatura bíblica. Serve como complemento, pois visa oferecer uma perspectiva de leitura à capacidade performativa e persuasiva da palavra divina, frisando a importância do leitor, que concomitantemente é destinatário e sujeito na atualização da mensagem, e, igualmente na co-criação do texto literário.

A análise sincrônica almeja dar voz ao próprio texto, às suas particularidades de tradução, suas características discursivas, metafóricas e intertextuais. A perícopes (Rm 3,21-

²⁶ SCHÖKEL, Luis Alonso. *A palavra inspirada*. A Bíblia à luz da ciência da linguagem. São Paulo: Loyola, 1992, p. 180; cf. “La Escritura se há de ler e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” (*Dei Verbum*, n. 12; SCHÖKEL, Luis Alonso; MARIA ARTOLA, Antonio (Eds.) *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*. Comentario temático a la constitución “*Dei Verbum*” del Vaticano II sobre la Divina Revelación. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991, p. 419-425.

²⁷ GRILLI, Massimo. La importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica, *RevBib*, Buenos Aires, v. 82, n. 1-2, p. 150-153, 2020.

26) envolve múltiplas tensões literárias que dificultam a compreensão e o sentido inseridos no texto pelo autor. O uso metafórico, por exemplo, cria uma oscilação entre semelhança e dessemelhança que exige, por conseguinte, uma interpretação aberta e em movimento, mormente em relação aos termos-chaves da perícopes: δικαιοσύνη θεοῦ (justiça de Deus), πίστις Χριστοῦ (fé em Cristo), δόξα θεοῦ (glória de Deus) e, igualmente, ἀπολύτρωσις/πάρεσις (libertação/ redenção) e ἰλαστήριον.

Convém dizer, ainda, que alguns problemas linguísticos, semânticos etc. da perícopes, são grosso modo, sanados mediante comparações com outros textos, particularmente, porque refletem o uso da língua na época em que o autor de Romanos viveu e os trouxe a lume nesta carta, que continua a oferecer aos cristãos de hoje as chaves para abrir a porta da fé em Deus, em Jesus Cristo e no Espírito Santo²⁸.

A função precípua desse *modus operandi* permite desenvolver o estudo mediante três capítulos. No primeiro, trataremos da visão retórica de Paulo, cuja fisionomia é *sui generis*. Paulo forja, estrutura e organiza uma retórica através de uma moldura anfibólica: a retórica discursiva e a epistolografia. Essa estrutura permite delinear as peculiaridades da literatura paulina e, sobretudo, a anfibolia na forma como Paulo pensa, arrosta e elabora alguns tópicos capitais de sua teologia.

É sabido que a análise retórica se aplica oportunamente à leitura e interpretação dos textos neotestamentários, mormente às epístolas de Paulo, destinadas amiúde, a serem lidas nas assembleias comunitárias. Paulo, no entanto, ao jungir retórica discursiva e epistolografia, estabelece uma relação dialética entre ambas e fornece uma nuance peculiar a Romanos, cujo ponto nodal se entrelaça nessa dupla fisionomia, situando-se a meio caminho entre as duas definições.

Em seguida, no capítulo segundo, procederemos ao exame de Rm 3,21-26 mediante a perspectiva comunicativa. Seu escopo visa delinear o leitor que Paulo constrói em seu discurso, como estratégia textual na apresentação de sua soteriologia. No primeiro momento, faz-se o percurso de leitura de Rm 1,18-3,20 e, no segundo (Rm 3,21-4,25), aborda-se a contribuição própria do apóstolo das gentes quanto aos tópicos capitais arrostandos em Rm 3,21-26. Apresenta-se neste capítulo a análise literário-retórica, a crítica textual, a delimitação da perícopes, assim como sua estrutura retórica e a tradução.

²⁸ Uma das chaves de leitura da perícopes, a teocêntrica, permite integrar no texto: teologia, cristologia e soteriologia. Isto porque o discurso de Paulo em Rm 3,21-26 não tem nada de abstrato, pois trata da atividade de Deus em Cristo Jesus em benefício dos seres humanos.

Esta análise demonstra a abertura textual e intencional do autor, inserida na perícopa. Tal feito suscita novas perspectivas de leitura. O leitor é incitado a descobrir o itinerário inscrito no próprio texto pelo autor e ativar a mecânica textual, preenchendo os espaços vazios e indeterminados que vão depois permitir uma compreensão mais ampla do texto. O texto bíblico, com efeito, não se constitui mera interpretação do real, haja vista requerer mediação interpretativa, conjugando abertura a novos sentidos, em relação dialógica, pois está destinado à comunicação.

A abordagem do processo conduz, finalmente, ao terceiro capítulo, no qual estudaremos os sintagmas anfibólicos que consideramos ser uma exemplificação plausível da linguagem anfibólica e retórica de Paulo. Tais sintagmas (δικαιοσύνη θεοῦ, δόξα τοῦ θεοῦ e πίστις Χριστοῦ), além de expressarem a linguagem teológica *sui generis* de Paulo, refletem igualmente, sua compreensão soteriológica.

Convirá, por último, extrair uma conclusão pela qual se delineará uma apreciação dos enunciados objetivados na tese. Esta se constitui quase espontaneamente, numa leitura teológico-pastoral, na tentativa de contextualizar a retórica anfibólica de Paulo, aproximando-a da situação hodierna. O texto de Rm 3,21-26 contém elementos essenciais da teologia paulina e um acentuado interesse persuasivo que transcende a mera informação.

Contribuição e limites da pesquisa

O interesse pela leitura retórico-pragmática de Rm 3,21-26 se mostra inovador e deriva, entre outras coisas, da busca pelo caráter literário, prático e pastoral da teologia e da literatura bíblica e de suas implicações hermenêuticas na vida eclesial. Apesar de palmilhar uma abordagem científica, compreendemos que a exegese bíblica não se restringe ao universo acadêmico, nem tampouco se confina à biblioteca para “alguns iluminados”, mas é um mister eclesial, destinado a todos os interessados em seu testemunho, como a escuta de uma palavra que interpela, provoca, ilumina e transmite coragem e engajamento numa práxis, em comunhão com a comunidade eclesial.

Isso implica pensar a exegese de maneira dialógica, dinâmica, instigante, capaz de questionar ideias pré-concebidas e certezas cristalizadas, como se fossem “depósitos acumuladores”, aparentemente úteis para manter um *status quo*, porém incapazes de dizer algo relevante e com sentido às pessoas hoje. Nesse sentido, é salutar recordar a afirmação de Fuchs:

A palavra de Deus é dada através de um texto que deve ser interpretado, em relação ao qual é preciso ousar arriscar-se, sem omitir neste diálogo a escuta do que a realidade na qual o crente está inserido impõe e exige. Um relacionamento duplo com o outro, com Deus, com a sua Palavra e com os outros (as pessoas ou o mundo) que constantemente nos descentram de nós mesmos²⁹.

Paulo inova consideravelmente a literatura bíblica ao tecer seu pensamento teológico em forma epistolar e sob uma moldura retórica. Ele lançou mão dessa arte literária para compor a carta aos Romanos, uma obra-prima de argumentação retórico-teológica.

O estudo colabora na interpretação do texto, haja vista analisá-lo com a ferramenta retórico-pragmática e mostrar a linguagem anfibólica de Rm 3,21-26, particularmente nos sintagmas δικαιοσύνη θεοῦ, δόξα τοῦ θεοῦ e πίστις Χριστοῦ. Até o momento, nenhuma pesquisa aventou a leitura de tais sintagmas sob o prisma anfibólico.

Não obstante, a pesquisa possui limites. Primeiro, porque não se objetiva exaurir o tema; segundo, por se tratar de uma abordagem pioneira, está sujeita a erros e equívocos.

Esperamos que essa abordagem lance luz na compreensão da força, beleza e profundidade dialógica e performativa da carta aos Romanos e, quiça, de outras epístolas paulinas. Paulo é mestre na arte do diálogo teológico. Sua conversação envolvia diferentes parceiros, que também contribuíram para o aperfeiçoamento de sua oficina literária, em tempos diferentes e em diversas medidas³⁰.

Paulo faz singular teologia lançando mão da *ars rhetorica*, porém lhe confere uma nova dimensão, pois alarga o seu sentido, forjando novas maneiras de cogitar as próprias noções do pensar literário-teológico. E, assim, põe a fé cristã em movimento constante. Desafia o leitor a romper com a mentalidade tacanha de pensar a fé restrita aos muros e aos guetos mentais. Ele recorda que a retórica não é um saber estático ou areia movediça, mas uma arte persuasiva, polissêmica, que discerne os meios capazes e oportunos, em cada caso, para ganhar a audiência.

Ademais, recorda ainda que,

a própria Bíblia é profundamente retórica. Não sobejam nela metáforas, alegorias, jogos de palavras, antíteses, argumentações, tanto quanto nos textos gregos, se não mais? Portanto, a Bíblia era um modelo, porém mais ainda: um problema. Com efeito, não bastava ser lida, precisava ser compreendida; e para interpretá-la, nunca era demais utilizar todos os recursos da retórica³¹.

²⁹ FUCHS, Erich. *Tout est donné, tout est à faire*. Les paradoxes de l'éthique théologiques. Genève: Labor et Fides, 2000, p. 43.

³⁰ DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 37.

³¹ REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 77-78. Frye afirma que “a Bíblia é a retórica de Deus acomodada à inteligência humana e veiculada por agentes humanos”. FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 55.

O texto de Rm 3,21-26 – aliás, toda a carta aos Romanos, joia literária do pensamento neotestamentário – possibilita “aumentar a inteligência da fé”³², pois ajuda e instiga seu leitor a crescer na interpretação da palavra divina e no entendimento da verdade.

³² FRANCISCO. Carta del Papa Francisco al nuevo Prefecto de la Fe, Vaticano, 01 de julio de 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/Lettera-Francesco-al-Prefetto.html. Acesso: 24 mai. 2024; FRANCISCO. *Evangelii gaudium*, n. 167, 175. São Paulo: Paulus, 2013.

1 A RETÓRICA PAULINA: ELEMENTOS METODOLÓGICOS

O melhor orador é, na verdade, aquele que, ao discursar, ensina (*docet*), deleita (*delectat*) e move (*permouet*) cabalmente as mentes dos ouvintes. Instruir é um dever; deleitar, uma honra; convencer, uma necessidade¹.

Este capítulo se dedica às questões preliminares. Nele focalizar-se-á os pressupostos básicos acerca da abordagem retórico-pragmática, e alguns elementos metodológicos como chave de leitura das cartas paulinas, sobretudo, da epístola aos Romanos. O primeiro traço é a epistolografia e a retórica epistolar de Paulo, haja vista o apóstolo ter cogitado suas cartas como verdadeiros instrumentos de persuasão. Ele recorre aos modelos epistolares convencionais, mas os modifica, desenvolve e forja um tipo de carta comunitária, configurando-a como um discurso destinado às assembleias cristãs.

Além desses elementos, Paulo também emprega a anfíbolia como arte literária e retórica, criadora de um jogo dialógico e hermenêutico entre as partes envolvidas no diálogo. O emprego estratégico da ambiguidade em sua retórica visa fornecer os mecanismos textuais com o intuito de conduzir o leitor ideal a uma cooperação eficaz.

Essas balizas permitirão ao leitor compreender a trama argumentativa da perícopes (Rm 3,21-26) estudada, sua conexão com seu contexto específico (Rm 1-3) e amplo (Rm 1-11); reconhecer a articulação e o uso dos argumentos persuasivos utilizados pelo apóstolo e, o modo singular de sua retórica.

1.1 Epistolografia e retórica epistolar paulina

Paulo concebeu intencionalmente suas cartas como verdadeiros instrumentos de persuasão. Em seu entendimento, elas têm a finalidade de obter o assentimento dos destinatários em relação à sua teologia, ao seu apostolado e às suas advertências pragmáticas.

As cartas paulinas funcionam como recursos essenciais de comunicação, mediante as quais, o autor convida seu leitor a compartilhar seus valores, ideais e prioridades missionárias; criando assim, uma plataforma entrelaçada de relações e comunhão entre o apóstolo e o leitor/ouvinte².

¹ Optimus est enim orator qui dicendo animos audientum et docet et delectat et permouet. Docere debitum est, delectare honorarium, permouere necessarium. CICÉRON. *L'orateur*. Du meilleur genre d'orateurs I, 3. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

² KOSKENNIEMI, Heikki. *Studien zur Idee und Phraseologie des grischischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 1956, p. 34-47; NEF ULLOA, Boris A.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, Set./Dez, 2016.

O apóstolo dos gentios se “apropria”, modifica os modelos epistolares convencionais e desenvolve, com acuidade ímpar, um tipo de carta, geralmente personalizada e “íntima”³, em “carta comunitária”, concebida como um discurso destinado às assembleias cristãs e com um escopo específico: influenciar os pensamentos, os valores, as crenças e, por conseguinte, o comportamento do seu auditório. Através da carta Paulo expõe seus argumentos teológicos, apelos, suas exortações e, sobremaneira, a natureza inconfundível da mensagem evangélica⁴.

As razões pelas quais Paulo recorre à retórica, à arte do discurso em ação⁵, estão implícitas na estrutura do seu discurso argumentativo-performativo: “dizer é fazer”⁶. Em suas epístolas Paulo propõe, persuade, convence e faz o outro assumir o discurso apresentado como se fosse dele próprio.

Numa palavra, mediante a arte do convencimento, o apóstolo apresenta argumentos lógicos, razoáveis e comoventes: instruir (*docere*), deleitar (*delectare*) e comover (*movere*)⁷. Seu escopo visa claramente a conquistar a anuência do auditório, fazendo-o assumir as suas propostas e, mormente, o anúncio do poder efetivo do evangelho (Rm 1,15; 15,20). Porém, não se reduz a isso, porque o apóstolo das gentes também utiliza suas cartas para reafirmar seu apostolado e mostrar aos ouvintes sua legitimidade para ensinar e exortar⁸. E, por conseguinte, estabelecer entre ambos (ἡθος e πάθος), uma plataforma de comunicação eficaz e duradoura⁹.

A retórica não é só útil (χρήσιμος)¹⁰, tampouco se limita a algum objeto específico de persuasão (οὐ περὶ τι γένος ἴδιον)¹¹; ela possui necessariamente uma força ilocutiva e

³ Cf. CÍCERO, *Ad Fam.* II, 4,1; XII, 30, 1; Att., VIII, 14, 1; IX, 10, 1; AUNE, David E. *New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press, 1987, p. 159. As cartas de Paulo têm geralmente um endereçamento comunitário que implica um nível mais elevado de envolvimento com os destinatários.

⁴ FORBES, Christopher. *Ancient Rhetoric and Ancient Letters. Models for Reading Paul and Their Limits*. In: SAMPLEY, J. Paul; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and the Rhetoric*. New York: T&T Clark, 2010, p. 159.

⁵ RICOEUR, Paul. *Rhétorique, poétique, herméneutique*. In: MEYER, Michel (Ed.). *De la métaphysique à la rhétorique*. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman. Bruxelles: Éd. L’Université de Bruxelles, 1986, p. 145.

⁶ AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990; OTTONI, Paulo. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998, p. 37.

⁷ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, III, V, 2.

⁸ DABOURNE, Wendy. *Purpose and Cause in Pauline Exegesis: Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 179-181.

⁹ Um discurso bem construído, consoante a retórica antiga, é aquele que conjuga o ensinar (*docere*), o emocionar (*movere*) e o agradar (*delectare*). Mosca afirma que “esse famoso tripé tem sido de grande valia até os nossos dias, em que do equilíbrio dessas partes decorre a eficácia dos resultados, havendo sempre um elo comunicativo entre essas operações do aparato retórico”. MOSCA, Lineide. *A atualidade da retórica e seus estudos: encontros e desencontros. Actas I Congresso Virtual do Departamento de Literaturas Românticas: I Congresso Virtual do Departamento de Literaturas Românticas*, 1. Lisboa, 2005. CD-ROM, p. 8; cf. MEYER, Michel. *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 127.

¹⁰ ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1355b 20-24.

¹¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1355b 33-34; ANDERSON JR, R. Dean. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters, 1999, p. 126-127.

perlocutiva¹². Em “sua” retórica Paulo constrói e comunica um pensamento teológico *sui generis*. O leitor é levado a adequar-se a uma linguagem paradoxal, que recorre a novos conceitos e imagens, ousa o contato com distintas gramáticas, desconcerta, comove e convida-o a entrar na beleza paradoxal do pensamento paulino.

A esse respeito, duas características devem ser consideradas na análise de um texto paulino. Do ponto de vista formal, suas cartas deveriam ser estudadas simultaneamente sob o enfoque da epistolografia e da retórica¹³. Primeiro, porque algumas convenções formais e históricas de ambas estão presentes nas epístolas de Paulo¹⁴. Segundo, sob uma perspectiva funcional, os dispositivos e estratégias persuasivos são nítidos em seus textos¹⁵. Surge assim, a necessidade de concentrar-se na comunicação e na interação entre o autor e os destinatários, isto é, no aspecto pragmático das cartas de Paulo¹⁶.

Demais, Paulo elabora peças eruditas de uma teologia literária, cujo escopo primeiro visa à comunicação integral da mensagem divina.

1.2 A retórica de Paulo em Romanos: *ingenium* e complexidade¹⁷

A estrutura discursivo-dialógica e os argumentos utilizados por Paulo na confecção de seus textos são peculiares a alguém bastante culto, que domina bem as técnicas da oficina

¹² MEYER, Michel. As bases da retórica. In: CARRILHO, Manuel Maria (Ed.). *Retórica e comunicação*. Lisboa: Edições Asa, 1994, p. 31; MEYER, *Questões de retórica*, p. 127-128.

¹³ A retórica moderna tem explorado esse aspecto salutar da comunicação, denotando que ele junte persuasão e interação humana. Em sua análise da estratégia retórica de 1 Pedro, Thurén analisa que a atribuição de questões funcionais à retórica em geral e questões formais vinculadas à epistolografia têm raízes entre os antigos retóricos, como Caio Julio Victor e alguns teóricos da Renascença, inclusive Erasmo de Rodertan. Erasmo – consoante Mack – considerava que a epistolografia significava sobremodo, aplicar as regras gerais da retórica a tarefas específicas da redação de cartas. MACK, Peter. *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*. Oxford: The Oxford University Press, 2011, p. 243; JULIO VICTOR, Gaius. *Ars Rhetorica*. In: HALM, K. (Ed.). *Rhetores Latini Minores ex codicibus maximam partem primum adhibitis*. Leipzig: Teubner, 1863, p. 27-36.

¹⁴ A historiadora Rosenmeyer descobriu que o *officium epistolare* era organizado por uma série de elementos estruturais, princípios e preceitos próprios, de sorte que as cartas, grosso modo, apresentam “convenções epistolares bem elaboradas” pela tradição. Ela também afirma que o gênero epistolar foi configurado como qualquer outro gênero discursivo, conservando uma tensão entre o narrador e o sujeito histórico. ROSENMEYER, Patricia A. *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 5-7.

¹⁵ SCHUBERT, Paul. Form and Function of the Pauline Letters. *JR*, Illinois, v. 19, n. 4, p. 365-377, 1939; ADAMS, Sean A. Paul’s Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship. In: PORTER, Stanley E.; ADAMS, Sean A. (Eds.). *Paul and the Ancient Letter Form*. Leiden: Brill, 2010, p. 33-55.

¹⁶ THURÉN, Lauri. *The Rhetorical Strategy of 1 Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åbo: Åbo Academy, 1990, p. 57-64.

¹⁷ O título alude aos célebres versos de Camões: “E aqueles que por obras valerosas/ se vão da lei da morte libertando/ cantando espalharei por toda parte/ se a tanto me ajudar o engelho e arte”. CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*, I, 2. Edição antológica, comentada e comparada com *Iliada*, *Odisséia* e *Eneida*. São Paulo: Landy Editora, 2005, p. 88.

literária, retórica e epistolar, e também conhece a dialética¹⁸. E que, igualmente, consegue “adaptar perfeitamente o estilo ao argumento particular utilizado em cada ocasião”¹⁹.

O funcionamento dessa arte técnica (*bene dicendi scientia*)²⁰ é encontrado na carta aos Romanos. O texto possui um vocabulário de aproximadamente 7114 palavras²¹. A composição do texto foi bastante cogitada, de tal sorte que 1068 palavras não se repetem²². Entretanto, mais do que um simples detalhe estético, literário etc., isso demonstra que o autor possuía um excelente conhecimento da língua e da cultura helênicas²³.

A argumentação de Paulo em sua “*opus maximum*”²⁴ está inserida numa moldura retórica e possui uma estratégia ímpar de comunicação dialógica com o auditório para o qual ele escreve, se dirige e interage²⁵.

É um texto concebido com esmero, técnica, inteligência e criatividade (*ingenium*) singulares. Esses dados estão presentes na tessitura das unidades argumentativas e nos diversos discursos que compõem Romanos. A refinada perícia retórica do autor perpassa todo

¹⁸ Cícero em *De oratore*, fala sobre a necessidade da formação geral e da cultura humanística para o *orator excellens*. O orador perfeito (*summus orator*) corresponde, àquele que conhece a dialética, a literatura, prosa, poesia; as ciências naturais, a astronomia, a religião, a antropologia, a sociologia, o direito, a história universal. CICERON. *De l'orateur*, I, 1-7; XV, 47; XIX, 61; XXVIII, 100; XXIX, 102; XXIII, 114; LXII, 144-1459. Paris: Les Belles Lettres, 1957; cf. MAY, James M. Cicero As Rhetorician. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (Eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007, p. 261-263; NARDUCCI, Emanuele. Orator and the Definition of the Ideal Orator. In: STEEL, Catherine (Ed.). *Brill's Companion to Cicero*. Leiden: Brill, 2015, p. 433.

¹⁹ CICERON. *De l'orateur*, XXI, 70; XIX, 61; cf. VOORST, Robert E. van. Paul and Epistolary Thanksgiving. In: LAMBRECHT, Jan (Ed.). *Understanding What One Reads III: Essays on the Gospels and Paul* (2011–2014). Leuven: Peeters, 2015, p. 168.

²⁰ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, II, XIV, 5.

²¹ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006; RICHARDS, E. Randolph. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005, p. 163-165; cf. RICHARDS, E. Randolph. *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, p. 213; NEUMANN, Kenneth J. *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylistic Analysis*. Atlanta: Scholars Press, 1990, p. 119; MORGENTHAUER, Robert. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, n. 2. Zürich: Gotthelf-Verlag, 1992, p. 168; CAMPBELL, Constantine R.; PENNINGTON, Jonathan T. *Reading the New Testament As Christian Scripture*. A Literary, Canonical and Theological Survey. Grand Rapids: Baker Academic, 2020, p. 209, 119. No epistolário antigo, apenas a Carta VII de Platão é mais extensa (aproximadamente 8000 palavras) que Romanos. A Carta a Lucílio, n. 85, é a epístola mais longa de Sêneca (quase 5000 palavras). PENNA, Romano. La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca. *Biblica*, Roma, v. 84, n. 2, p. 61-88, 2003.

²² Dessas palavras, 145 são hapax do Novo Testamento (13,58%); 344 palavras constituem hapax paulinos (32,21%), não constam nas outras seis cartas autênticas de Paulo (1-2 Coríntios, Gálatas, 1 Tessalonicenses; Filipenses e Filemon). SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, p. 287-288; CRANFIELD, CEB, I, p. 24, nota 1.

²³ RICHARDS, E. Randolph. Some Observations on Paul and Seneca as Letter Writers. In: DODSON, R.; BRIONES, David E. (Eds.). *Paul and Seneca in Dialogue*. Leiden: Brill, 2017, p. 49-72; cf. WITHERINGTON III, Ben. *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade, 2009, p. 103-104.

²⁴ SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, p. 281; cf. PITTA, Antonio. *Cartas Paulinas*. Petrópolis: Vozes, p. 193.

²⁵ REICHERT, Angelika. *Der Römerbrief als Gratwanderung: eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p. 13-21; OESTREICH, Bernhard. *Performance Criticism of the Pauline Letters*. Eugene: Cascade, 2016, p. 98-121.

o texto, máxime na forma da composição discursiva, que não segue um modelo linear, mas variegadas trilhas que se complementam e dão organicidade ao corpo textual.

O tecido discursivo é estratificado sob várias camadas e ordenado em unidades argumentativas, que se reagrupam gerando subseções e seções, cujo esquema pode ser plasticamente ilustrado:

Seção	Sub-seções	Unidades mínimas
<i>Propositio-probatio</i>	<i>(sub)propositio</i>	<i>(sub)propositio-probatio</i>
		<i>(sub)propositio-probatio</i>
		<i>(sub)propositio-probatio</i>
	<i>(sub)propositio</i>	<i>(sub)propositio-probatio</i>
		<i>(sub)propositio-probatio</i>

As características típicas de uma carta também são visíveis em Romanos²⁶. Inicia-se com um *praescriptum*, constituído por três elementos clássicos: *superscriptio* (nome do remetente), *adscriptio* (nome dos destinatários) e *salutatio* (Rm 1,1-7); apresenta-se o corpo da carta (Rm 1,8–15,21), e se conclui com um *post-scriptum* (Rm 15,22–16,27). Contempla-se ainda nessa estrutura, as notícias (Rm 15,17-32) e as saudações (Rm 16,3-23). O autor implícito mantém ao longo do texto uma tônica dialogal, expressa desejos, petições e exortações (Rm 12–15)²⁷.

Em conexão com o modelo epistolar se encontra o modelo discursivo²⁸. Através dele são postas em movimento as longas e densas argumentações, cuja fisionomia se assemelham aos discursos retóricos²⁹. Poucos escritores souberam utilizar as técnicas retóricas, com um

²⁶ PENNA, Romano. *Carta a los Romanos*. Introducción, versión y comentario. Estella: Verbo Divino, 2013, p. 74-75.

²⁷ As cartas de Paulo, apesar de conter as características das cartas pessoal e oficial, não se restringem a uma categoria específica de epístola, seja na forma, função ou estilo. Em suas cartas Paulo escreve a destinatários, expressa familiaridade, proximidade (cf. carta pessoal), ressalta sua figura de autoridade no seio da igreja primitiva etc. Embora as cartas pessoais e oficiais influenciam a escrita de Paulo, as epístolas paulinas não se configuram plenamente como cartas oficiais ou pessoais. Nelas não há características ou requisitos rígidos, talvez porque Paulo tinha em mente ao escrever que sua escrita almeja um diálogo construtivo. As cartas paulinas, assim como a retórica, possuem um caráter bastante funcional. Visam encontrar as melhores formas de persuadir e influenciar a audiência. STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986, p. 17-22; 71-76.

²⁸ O esquema clássico da epistolografia antiga, encontrado nas cartas paulinas é: *praescriptum*, *exordium* (+ fórmula de ação de graças), corpo da carta, *post-scriptum*. Cf. BIANCHINI, Francesco. *L'analisi retorica delle lettere paoline*: Un'introduzione. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011, p. 40.

²⁹ ALETTI, Jean-Noël. Présence d'un modèle rhétorique en Romain: son rôle et son importance. *Biblica*, v. 71, n. 1, p. 1-24, 1990; ALETTI, Jean-Noël. *Comment Dieu est-il juste?* Clefs pour interpréter l'épître aux Romains. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 31-38; JEWETT, Robert. *Romans: A Commentary*. Philadelphia: Fortress

escopo comunicativo e persuasivo tão claro como o apóstolo das gentes. Essas técnicas são adequadamente aplicadas, seja na construção do texto (*dispositio*)³⁰, seja para colher as referências do autor de mundos culturais (judaico e greco-romano) acessíveis aos leitores imediatos.

Na composição de suas epístolas, Paulo tece uma conexão binária entre epistolografia e retórica³¹. As duas abordagens – epistolar e retórica – coexistem *pari passu*³². Na compreensão de Barbaglio, Paulo apresenta suas cartas – o corpo epistolar – “como um discurso retórico inserido em uma moldura epistolar”³³.

Contudo, essa perspectiva de Barbaglio é corroborada por Pitta, que detecta em Romanos uma relação dialética entre os dois gêneros literários: o retórico e epistolar³⁴.

Com efeito, a estrutura argumentativa e o modo como ela é apresentada pelo autor modelo em Romanos, transparecem na convergência desses dois gêneros retórico e epistolar. Haveria, entretanto, neste binômio uma tensão retórica e uma tensão epistolar. A tensão retórica é detectada nas partes epistolares da carta, a saber: no *praescriptum* (Rm 1,1-7) e no *post-scriptum* (Rm 15,15–16,27)³⁵.

Nessas seções da epístola, encontra-se antecipações e sínteses de alguns elementos principais da carta: Rm 1,3-4, como exemplo de antecipação (*antecipatio*)³⁶, e Rm 16,25-27,

Press, 2006, p. 23-24; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 65; PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 17-38; WITHERINGTON III, Ben. *Paul's Letter to the Romans*, p. 16-25.

³⁰ A *dispositio* paulina é dinâmica e com sentido progressivo. Paulo utiliza unidades breves, muitas vezes organizadas quasticamente ou de forma concêntrica (cf. Rm 3,21-26).

³¹ Deve-se reconhecer a mestria e o esforço paulino de conceber um meio de comunicação, no qual estão integradas a arte retórica e a comunicação epistolar. Em suas cartas Paulo emprega formas discursivas, seções argumentativas e geralmente paralelismos. Estabelece uma conexão entre as composições epistolar e retórica, que abrange desde as unidades menores às mais amplas, resultando em uma forma de composição ternária ABA'. Por exemplo, enquanto as unidades argumentativas seguem os padrões do discurso retórico, as partes exortativas trilham um tipo de composição concêntrica aBa'. A é a exortação, b expõe as motivações e a' a repetição da exortação. ALLETI, Jean-Noël. Approccio retorico in esegese e sua ricaduta teologica. *Teologia*, v. 38, n. 4, p. 583, 2013.

³² THURÉN, Lauri. Epistolography and Rhetoric: Case Not Closed. In: PORTER, Stanley E.; DYER, Bryan R. (Eds.). *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 141-159; cf. THURÉN. John Chrysostom As a Rhetorical Critic – The Hermeneutics of an Early Father. *BibInt*, v. 9, p. 180-218, 2001.

³³ BARBAGLIO, Giuseppe. As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (Eds.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 78.

³⁴ PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 31-35.

³⁵ PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 35.

³⁶ Πρόληψις (προλαμβάνω = πρό + λαμβάνω): 1. “Antecipação”, “conjectura”; “resposta antecipada a uma objeção”. 2. “antecipar”, “tomar ou considerar antecipadamente”; pegar e carregar para frente; tomar a frente, a iniciativa – Trata-se de relato ou evocação antecipada de um ou mais acontecimentos que desenrolar-se-ão posteriormente. MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste C.; NEVES, Maria Helena de M. (Eds.). *Dicionário grego-português*, vol. 4. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006, p. 137; PENNA, La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani, p. 61-88.

como de síntese (*peroratio*)³⁷. Cabe ao leitor, por sua vez, reconhecer essas tensões e as vicissitudes que elas implicam na leitura e na inteligibilidade da epístola.

Entretanto, Paulo usa o modelo epistolar de modo permeável à influência retórica, pois ele adapta a estrutura do discurso argumentativo, acrescentando características específicas de uma carta (*praescriptum* e *post-scriptum*)³⁸; ao mesmo tempo, une forma e estilo, permutáveis ao longo da epístola³⁹.

Paulo possui maestria e liberdade extraordinárias para forjar e harmonizar as estruturas epistolares convencionais com os temas teológicos e os métodos hermenêuticos judaicos⁴⁰. Com isso outorga às suas cartas uma configuração epistolar e retórica, integrando-as mutuamente. Denota-se daí, que Paulo forja uma novidade na maneira de comunicar, pois cria a retórica epistolar.

Essa novidade é ilustrada no quadro abaixo:

Aspecto epistolar	<i>Praescriptum</i>			
	Corpus	Ação de graças	<i>Exordium</i>	Aspecto retórico
		Seção doutrinal	<i>narratio</i>	
			<i>propositio</i>	
			<i>probatio</i>	
	Seção parenética	<i>peroratio</i>		
<i>Postscriptum</i>				

No esquema ilustrativo da retórica epistolar paulina, verifica-se o esforço de integrar conjuntamente o aspecto epistolográfico e o retórico⁴¹.

O caráter peculiar criado por Paulo na conjunção entre os gêneros epistolar (ἐπιστολή)⁴² e retórico (ῥητορική), conferiu aos seus propósitos comunicativos e persuasivos

³⁷ PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 36.

³⁸ É raro, na antiguidade, uma carta não conservar a estrutura tripartite: abertura epistolar, desenvolvimento mais ou menos retórico e encerramento epistolar. Soia acontecer de o *praescriptum* ser o nome do remetente (*superscriptio*), do destinatário (*adscriptio*) e uma saudação (*salutatio*). KENNEDY, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1984, p. 141; cf. EXLER, Francis Xavier J. *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. B.C. – 3rd c. A.D.): A Study in Greek Epistolography*. Chicago: Ares, 1974, p. 23; WHITE, John L. *The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E to the Third Century C.E.* WHITE, John L. (Ed.). *Studies in Ancient Letter Writing*. Chico: Scholars Press, 1982, p. 92.

³⁹ Paulo conserva um estilo mais “ecclético e instintivo” do que convencional e em conformidade com os manuais de retórica antiga.

⁴⁰ LONGENECKER, Richard N. Cartas, formas epistolares. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 194.

⁴¹ MASALLES, Victor. *La profecía en la asamblea cristiana*. Análisis retórico-literario de 1Cor 14,1-25. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2001, p. 66.

⁴² Paulo usa o vocábulo ἐπιστολή como “*terminus technicus theologicus*”. Seu uso é atestado em 1Cor 5,9; 16,3; 2Cor 3,1-3; 7,8; e no Papiro Chesty Boader (P 46) é também utilizado o vocábulo grego ἐπιστολή. KENYON, Frederic G. *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Text of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*, III. London: Emery Walker, 1936, p. 20; 61-91; 97-105.

uma face inconfundível⁴³. Para tal, ele apresenta a mensagem cristã em forma literária, convincente, densa e estilisticamente bela e atraente.

O quadro comparativo dos modelos retórico e epistolar ilustra essa relação⁴⁴:

Modelo epistolar	Modelo retórico
pré-escrito	exórdio
agradecimento	narração
corpo epistolar	tese ou <i>propositio</i>
exortações finais	provas ou <i>probatio</i>
pós-escrito	peroração final

É salutar recordar ao leitor empírico, que o estudo de uma epístola paulina deve considerar, simultaneamente, a sua fisionomia epistolar e retórica. Ambas estão interconectadas.

Consoante Pitta, há uma aproximação entre os agradecimentos epistolares e os exórdios retóricos⁴⁵, haja vista aqueles não exprimirem apenas agradecimento ou a bênção divina para os destinatários, mas introduzirem as temáticas principais que serão desenvolvidas no corpo epistolar.

Paulo empreendeu esmerado e contínuo esforço para tornar compreensível o evangelho. Procurou amiúde, aprofundá-lo, elaborando uma hermenêutica inteligível, com fundamento racional das convicções basilares da fé cristã. Sua intuição é ainda inconfundível e assaz desafiadora⁴⁶.

O que mais impressiona é o fato de Paulo não ter cultivado o mister de escrever regularmente como Cícero, Sêneca e outros autores antigos, que conservavam o prazer de comunicarem-se através da escrita⁴⁷. É singular que, o apóstolo dos gentios,

nunca punha mãos à pena, a menos que fosse absolutamente imperativo fazê-lo. Uma carta dele tinha sempre um objetivo definido; concebia-a para realizar alguma

⁴³ Sanchez Bosch pondera que no caso dos escritos paulinos, mas também de todas as “epístolas” neotestamentárias, seria necessário inventar um termo intermédio, algo como “epi-cartas”, porque elas se situam a meio caminho entre as definições de cartas e epístolas. Paulo, a bem da verdade, forja um estilo próprio, que contempla carta/ epístola e oratória retórica. SANCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, p. 51.

⁴⁴ LAMPE, Peter. Rhetorical Analysis of Pauline Texts – Quo Vadit? In: SAMPLEY, Paul; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and Rhetoric*. London/ New York: T&T Clark, 2010, p. 3-21; DORMEYER, Detlev. The Hellenistic Letter-Formula and the Pauline Letter-Scheme. In: PORTER, Stanley E. (Ed.). *The Pauline Canon*. Boston: Brill, 2004, p. 59-93.

⁴⁵ PITTA, Antonio. *Cartas paulinas*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 38-39.

⁴⁶ BARBAGLIO, Giuseppe. *Il pensare dell'apostolo Paolo*. Bologna: EDB, 2004, p. 43.

⁴⁷ CÍCERON. *Correspondance*, tome III. *Ad Fam.*, XIV, IV, 1-2; XV, III, 1-5; *Ad Atticum*, III, 7,3; III, 12,3; IX, III, 8, 4.

coisa. Não tendo nenhum mecanismo para impor a sua vontade, não podia obrigar ninguém a nada; estava inevitavelmente atido à persuasão⁴⁸.

Entre os motivos que impulsionam o apóstolo das gentes a usar o recurso epistolar, está a necessidade pastoral de orientar, acompanhar, instruir etc., as comunidades com as quais mantinha uma relação cordial, cuja proximidade é assegurada pela correspondência epistolar⁴⁹.

1.3 A *dispositio* de Romanos

A *dispositio* (*inventa disponere*) serve para pôr em ordem (περὶ τῆς τάξεως) a matéria – os argumentos, as provas (πῶς χρή τάξαι τὰ μέρη τοῦ λόγου), a serem apresentados⁵⁰. Trata das quatro partes do discurso da retórica clássica: a) o *exordium* (προοίμιον) (com a *captatio benevolentiae*); b) a *narratio*/ διήγησις (narração breve dos fatos)⁵¹; c) a *confirmatio* (para a acusação) ou a *refutatio* (para a defesa); d) a *peroratio*/ ἐπίλογος (conclusão do discurso)⁵².

⁴⁸ Paul never put pen to paper except when it was absolutely imperative. A letter for him Always had a definite goal; he designed it to accomplish something. Lacking any mechanism to impose his will, he could not enforce; he was inescapably bound to persuasion. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paul the Letter-Writer*. His World, His Options, His Skills. Collegeville: The Liturgical Press, 1995, p. 69.

⁴⁹ Há belíssimas imagens que refletem essa “metodologia pastoral” de Paulo, cultivada numa finíssima rede de relações pessoais, na qual operava uma verdadeira rede social. A metáfora paternal “pai-filho” (2Cor 11,2), usada por Paulo em outros contextos para descrever sua relação com a comunidade de Corinto (1Cor 4,14-15; 2Cor 12,14), ilustra claramente isso. Termos como “meus filhos amados”, “eu vos gerei” (1Cor 4,14-15); rogo-te pelo meu filho...” (Fm 10); “meus filhos” (Gl 4,19), entre outros, são usados por Paulo para tecer uma relação íntima com seus destinatários e integram o vasto campo de sua correspondência epistolar. HARRIS, Murray J. *The Second Epistle to the Corinthians*. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005, p. 734-738; LORENZI, Lorenzo de. La vida espiritual de Pablo. In: BARBAGLIO, G. (Ed.). *Espiritualidad del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 92 e 107.

⁵⁰ A *dispositio* se refere ao esquema básico, considerado a moldura de toda a dissertação deliberativa e forense. Aristóteles enfatiza que são duas as partes fundamentais do discurso: enunciar (εἰπεῖν) e demonstrar (ἀποδείξει). A respeito da disposição do discurso (περὶ τῆς τάξεως), o estagirita identifica duas que são necessárias (ἀναγκαῖα): a exposição (πρόθεσις; *propositio*) e a prova (πίστις; *argumentatio*). Mas acrescenta que podem ser, no máximo, quatro: a) o proêmio (προοίμιον; *exordium*); b) a narração (διήγησις; *narratio*), que subdivide em: 1) exposição da causa (πρόθεσις; *propositio*), e 2) refutação (ἀντιδίκησις); c) a prova (πίστις; *argumentatio*) e d) o ἐπίλογος (peroratio ou conclusio). ARISTOTE. *Rhétorique*, III, 13, 1414a14; III, 14 1414a 29; LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972, p. 43; GARAVELLI, Bice M. *Manual de retórica*. Salamanca: Ediciones Cátedra, 1991, p. 118-124.

⁵¹ Na *narratio*, “deve-se relatar as coisas de que trata o discurso” (δεῖ μὲν γὰρ τὰς πράξεις διελθεῖν ἐξ ὧν ὁ λόγος), pondera Aristóteles (*Rhétorique*, 1416b 18). Tem a função de apresentar segundo a perspectiva do orador, as circunstâncias do caso em debate. A *narratio* subdivide-se em: a) exposição da causa (πρόθεσις), b) refutação (ἀντιδίκησις), c) prova (πίστις); d) peroração ou conclusão (ἐπίλογος). Destas, somente o proêmio, o estado da questão, a prova e a peroratio são aplicadas a todos os gêneros retóricos (cf. *Rhétorique*, III, 14, 1414b 8-9). A *narratio* é importante no discurso judiciário, onde os juizes tratam de questões que lhe são alheias.

⁵² LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, p. 95-113; DAYOUB, Khazzoun Mirched. *A ordem das ideias – palavras, imagem, persuasão: A retórica*. Barueri: Manole, 2004, p. 12.

Para a leitura retórica da carta aos Romanos, a *dispositio*⁵³ (ἡ τάξις: “ordenação”)⁵⁴ é essencial, porque – “com bastante originalidade”⁵⁵ – põe em ordem o discurso, de modo que o leitor encontrará os seus elementos em seus devidos lugares, consoante a função que eles exercem⁵⁶. A *dispositio* funciona como a porta de entrada da retórica paulina⁵⁷, como se constata no esquema abaixo:

1,1-7		Saudação
1,8-17		<i>Exordium</i> – <i>propositio generalis</i> + <i>ratio</i> (1,16-17)
		<i>Probatio</i>
<i>Probatio</i>	(A) 1,18–4,25	Judeus e gregos justificados pela fé
	(B) 5–8	A vida nova e a esperança dos batizados
	(C) 9–11	Israel e as nações; o futuro de Israel
12,1–15,13		<i>Exhortationes</i>
15,14-21		<i>Peroratio</i>
15,22-33 + 16,1-27		Notícias e saudação final

Em função da sua importância no corpo da epístola, alguns elementos basilares da *dispositio* devem ser ressaltados⁵⁸. A saudação (Rm 1,1-7) e o *exordium* (Rm 1,8-17)⁵⁹ integram-se à parte introdutória de Romanos, que é concluída com a apresentação da *propositio generalis* (Rm 1,16-17): o evangelho revela (ἀποκαλύπτω) o poder salvífico de

⁵³ Há basicamente dois modelos de *dispositio*, a oral e a argumentativa. Paulo tem o costume de combinar as duas.

⁵⁴ Note-se na *dispositio* de Romanos que a parte introdutória da carta, composta de saudação (Rm 1,1-7) e do *exordium* (Rm 1,8-17), conclui-se com a apresentação da *propositio generalis* (Rm 1,16-17): o evangelho revela o poder salvífico de Deus para todos os que creem, sem exceção religiosa, cultural ou social (Rm 1,16). À *propositio* segue-se uma *ratio* (breve explicação da *propositio*): a justiça de Deus se revela ao crente de fé para a fé (1,17).

⁵⁵ ALETTI, Jean-Noël. *God's Justice in Romans: Keys for Interpretating the Epistle to the Romans*. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2010, p. 56.

⁵⁶ A organização da *dispositio*, consoante Reboul, possui três funções práticas: a) uma econômica, pois o orador evita a repetição ou omissão de elementos importantes; b) uma diretiva, dado que o auditório é conduzido a um caminho predeterminado pelo orador; c) uma heurística, porque o interrogativo metódico conduz o ouvinte à descoberta de novos fatos. REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 60.

⁵⁷ Uma das características específicas da retórica paulina se encontra na dupla *propositio* – *probatio* (πρόθεσις – πίστις). A *propositio* esclarece como Paulo responde aos seus adversários argumentativamente. A dupla *propositio-probatio* expressa com nitidez as teses apresentadas. O entrelaçamento entre *propositio-probatio* emerge no modo como Paulo argumenta nas seções, subseções e microunidades retóricas. ALETTI, Jean-Noël. Paul et la rhétorique. État de la question et propositions. In: SCHLOSSER, Jacques (Ed.). *Paul de Tarse*. Congrès de L'ACFEB (Strasbourg, 1995). Paris: Cerf, 1996, p. 34; ALETTI, Jean-Noël. A retórica paulina: construção e comunicação de um pensamento. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (Eds.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 49.

⁵⁸ Paulo costuma combinar a *dispositio* oral e a argumentativa na exposição dos assuntos por ele tratados. Tentar incluir um texto paulino na *dispositio* descrita, por exemplo, por Quintiliano (*Institutio oratoria*, III, III,1), não funcionará adequadamente. Aletti alerta ser mais azado começar com os próprios materiais apresentados por Paulo para determinar a configuração dos argumentos, como eles estão vinculados entre si, qual é sua hierarquia e suas respectivas funções. ALETTI, La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes, p. 386-390.

⁵⁹ O *exordium* introduz o discurso, procurando obter a atenção da audiência e a sua benevolência.

Deus para todos os que creem, sem exceção, independentemente de sua origem religiosa, cultural ou social (Rm 1,16).

À *propositio* segue uma breve *ratio*: a justiça de Deus se revela no Evangelho de fé (ἐκ πίστεως) para fé (εἰς πίστιν) (Rm 1,17)⁶⁰. Nos textos paulinos, é de importância capital identificar qual é a *propositio* da seção argumentativa, porque ela acena com nitidez o que Paulo visa demonstrar com a *probatio*⁶¹. É, geralmente, a partir da *propositio* que o argumento se concretiza, haja vista ela assinalar o escopo do discurso apresentado em cada seção⁶². Ao identificar qual é o enunciado mais importante na análise do texto, o leitor descobre que ele gera e põe em movimento o argumento, formando uma unidade coesa e com sentido⁶³.

A *probatio* (Rm 1,18–11,36)⁶⁴ é composta de três seções: a primeira e a segunda concentram-se na obra da justificação misericordiosa de Deus. A primeira parte (Rm 1,18–4,25) expõe a justificação de judeus e gregos mediante a fé; a segunda (Rm 5,1–8,39), apresenta as consequências da obra da justificação: a vida nova e a esperança dos batizados. E na terceira seção (Rm 9–11) Paulo aborda o destino de Israel em relação às nações e ao seu próprio futuro. A *exhortatio* (Rm 12,1–15,13) corresponde a um discurso exortativo ou parenético, onde se prescrevem deveres ético-morais⁶⁵. Por fim, a *peroratio* (Rm 15,14–21),

⁶⁰ O modo de argumentar paulino é peculiar. Ele começa com uma afirmação (às vezes a própria *propositio*) e logo em seguida inicia sua explicação com uma segunda frase breve (*ratio*). Esta é geralmente elíptica. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 31-53.

⁶¹ ALETTI, Jean-Noël. La présence d'un modèle rhétorique en Romains: son rôle et son importance. *Biblica*, v. 71, n. 1, p. 1-24, 1990, p. 9-12; ALETTI, Jean-Noël. Composition et genre de la lettre aux Romains. In: ALETTI, Jean-Noël. *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*. Paris: Cerf, 1998, p. 11-33.

⁶² As *propositiones* paulinas contêm características peculiares, tais como, afirmações extensas, robustas e paradoxais. Elas contemplam ainda natureza densa e concentração semântica e sintática (cf. Rm 1,18; 3,21-22c; 5,20-21). ALETTI, La présence d'un modèle rhétorique en Romains, p. 9-12.

⁶³ Isso implica estabelecer a relação entre a exposição (πρόθεσις) e as provas (πίστις). A *propositio* desencadeia as *probationes* numa teia única e mútua de relações, de modo que as duas se mostram continuamente auto referindo-se.

⁶⁴ Paulo usa esta unidade retórica para esclarecer, explicar, fundamentar ou justificar o(s) tema(s) afirmado(s). Sói acontecer de a *probatio* paulina consistir em três tipos de provas: a) os fatos ou exemplos relativos à vida dos crentes e da humanidade em geral (cf. Rm 7,1-4; 11,16-24); b) os princípios (λόγοι) divinos, antropológicos, morais ou filosóficos e suas implicações para os que creem (cf. Rm 2,6.11; 6,7;10; 11,16); c) as autoridades, isto é, recurso às Escrituras de Israel ou à autoridade do Senhor Jesus (Rm 3,10-18; 4; 9,6-29). É importante acompanhar a progressão dessas provas para compreender bem o que Paulo quer demonstrar e como ele realiza isso. Entender a progressão ou as diferentes etapas da argumentação significa, igualmente, compreender a real força persuasiva do raciocínio paulino. ALETTI, A retórica paulina, p. 60-64; ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, p. 12-13.

⁶⁵ Tais exortações são, grosso modo, muito mais do que simples advertências, apelos ou conselhos pastorais, baseados exclusivamente na autoridade apostólica (cf. Rm 12,3; 1,1; 1Ts 2,12). Com o intuito de convencer e persuadir seus interlocutores, Paulo elige o caminho da argumentação e apresenta as razões válidas; “ao imperativo acrescenta o indicativo”. Verifica-se em Paulo a coexistência de pastor e teólogo. Ele é “teólogo porque é, antes de tudo, um pastor e um educador”. BARBAGLIO, Giuseppe. As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (Eds.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 95.

cujo escopo visa a concluir a dissertação, e serve para recapitular os argumentos (*recapitulatio* ou *enumeratio*) apresentados pelo *rhetor*⁶⁶.

Na *probatio* (ou *confirmatio*) encontra-se uma série de *sub-propositiones* que são o centro de aplicações das unidades menores do esquema retórico. Por exemplo, Rm 1,18–4,25 constitui uma destas subunidades⁶⁷. Nela se encontram duas *sub-propositiones* (Rm 1,18 e Rm 3,21–22), as *probationes*, com a exposição das provas dos fatos e dos princípios e a *peroratio*.

A microssecção de Rm 3,21–26 está integrada na macrossecção de Rm 1,18–4,25, cuja *dispositio* segue o seguinte esquema⁶⁸:

	Rm 1,18–3,20	Rm 3,21–4,25
<i>Subpropositio</i>	1,18 a ira de Deus se revela para todos	3,21–22c: a graça da fé para todos
<i>probatio</i>	1,19–32 prova dos fatos	3,22d–26: prova dos fatos
	2,1–29 prova de princípios	3,27–30: resposta às objeções
	3,1–9 resposta às objeções	prova de princípios
	3,10–18 prova da autoridade (Escritura)	3,31–4,22: prova da autoridade (Escritura)
<i>peroratio</i>	3,19–20 recapitulação e abertura	4,23–25 recapitulação e encerramento

Os blocos dos elementos que compõem a unidade argumentativa se interagem dinamicamente, para criar o impulso unificador de toda a epístola.

O modelo acima ilustra duas passagens típicas de muitas subseções e seções argumentativas das epístolas paulinas. Paulo estrutura seu pensamento através de uma série de argumentos, às vezes independentes, às vezes hierárquicos, uns em relação aos outros (cf. Rm 1–4; 5–8; Gl 1–2; 3,1–5,12; 1Cor 1,10–3,23).

Desta sorte, o leitor empírico, ao invés de tentar ajustar toda a carta para inseri-la numa *dispositio* padrão, descobrirá que é mais proveitoso destacar as *propositiones* dos variegados argumentos, identificando-os individualmente, para compreender o que o autor deseja provar e como ele o faz.

⁶⁶ A *peroratio* (ἐπίλογος) possui quatro partes: 1) dispor bem o ouvinte a favor de si mesmo e contra o adversário; 2) amplificar ou atenuar o que foi dito; 3) excitar as “disposições/ paixões” no ouvinte; 4) fazer uma recapitulação. ARISTOTE. *Rhétorique*, III, 19, 1919b 10–19. Rohden assinala que o epístolo tem, “essencialmente, dupla finalidade: ‘refrescar’ a memória e influenciar nos afetos”. ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem – A arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 126.

⁶⁷ Outro exemplo do funcionamento da retórica paulina nas subunidades argumentativas se encontra em Rm 5,1–8,39, que compreende: a) *exordium* (Rm 5,1–11); b) *narratio* (Rm 5,12–19); c) *propositio* (Rm 5,20–21); d) *confirmatio* (Rm 6,1–8,30) e, e) *peroratio* (Rm 8,31–39).

⁶⁸ Tendo em mente o contexto global e a *propositio generalis* (Rm 1,16–17), a microunidade Rm 3,21–26 integra a macrounidade Rm 1,18–4,25, que pertence à primeira parte da *probatio* (Rm 1,18–8,39). Esta primeira parte (Rm 3,18–4,25) apresenta sob duas etapas a salvação operada por Deus (justificação) em favor dos que creem Nele. A segunda parte (Rm 5,1–8,39) especifica as consequências da justificação: a vida nova e a esperança dos batizados. A *probatio* da epístola compreende Rm 1,18–11,36 e se divide em três partes: a) Rm 1,18–4,25; b) Rm 5–8; c) Rm 9–11.

Portanto, reconhecer o escopo ou os limites das unidades retóricas é fundamental para entender os objetivos e a dinâmica dos argumentos apresentados pelo autor implícito. Além disso, na análise dos textos paulinos, faz-se oportuno identificar qual é o enunciado mais importante, pois ele gera e põe em movimento o argumento, formando uma unidade coesa e com sentido⁶⁹.

Os versículos iniciais de cada subunidade (Rm 1,18; Rm 3,21-22c) ilustram bem o que é típico das *propositiones* paulinas. Rm 1,18 mostra claramente qual é o foco da seção (Rm 1,19–3,20): o exercício da justiça retributiva de Deus em sua oposição a toda injustiça humana. E Rm 3,21-22c funciona como a tese de toda a seção (Rm 3,21–4,25), pois afirma que a justiça misericordiosa de Deus é manifestada, independentemente da Lei (χωρὶς νόμου), através da fé em Jesus Cristo e para todos os que creem.

Esses versículos (Rm 1,18 e 3,21-22c) contêm todas as características indispensáveis de uma *sub-propositio* paulina.

Um último esclarecimento: as *propositiones* paulinas têm características bem específicas, tais como, afirmações extensas, robustas e paradoxais⁷⁰. Elas contemplam ainda, natureza densa e concentração semântica e sintática (cf. Rm 1,18; 3,21-22a; 5,20-21)⁷¹.

1.4 Gênero literário geral (Rm 1–11) e específico (Rm 3,21-26)

Um dos contributos específicos da delimitação do gênero retórico principal de um discurso é apreender o *insight* primário do autor, verificar sua percepção do auditório e os meios escolhidos para influenciá-lo⁷². Romanos é uma carta que possui uma fisionomia bastante específica. Apesar de apresentar sua natureza situacional/ ocasional na introdução (Rm 1,1-15.17) e na conclusão (Rm 15,14–16,27), se destaca, porém, pelo argumento geral e extenso desenvolvido em Rm 1,16–11,36.

A maioria dos especialistas dessa epístola afirma que seu gênero retórico dominante é o epidíctico (γένος ἐπιδεικτικόν; *genus demonstrativum*)⁷³. Entre as várias especificidades do

⁶⁹ Isso implica estabelecer a relação entre a exposição (πρόθεσις) e as provas (πίστις). A *propositio* desencadeia as *probationes* numa teia única e mútua de relações, de modo que as duas se mostram continuamente autorreferindo-se.

⁷⁰ ALETTI, La présence d'un modèle rhétorique en Romains, p. 9-12.

⁷¹ ALETTI, Composition et genre de la lettre aux Romains, p. 11-33.

⁷² WATSON, Duane F. The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles. In: SAMPLEY, Paul; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and Rhetoric*. New York/ London: T&T Clark, 2010, p. 27.

⁷³ ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, p. 38; WUELLNER, Wendy. Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans, *CBQ*, Whashington, v. 38, p. 343, 1976; WUELLNER. Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans. In: DONFRIED, Karl

discurso epidíctico, ressalta-se sua adequação para qualquer contexto aretológico e pragmático, onde o orador se torna um educador⁷⁴. É também o gênero “mais apropriado ao texto escrito, pois sua função é ser lido”⁷⁵.

Seu raciocínio mais comum é a amplificação (αὔξεις; *amplificatio*), e a dimensão temporal dominante é o presente. Além disso, o discurso epidíctico⁷⁶ visa potencializar a intensidade da adesão do auditório a determinados valores que o *rhetor* exalta, criando assim, uma comunhão entre orador e auditório⁷⁷.

É, ademais, um gênero que possibilitava aos oradores exhibir seus talentos⁷⁸. E além disso, é utilizado como uma espécie de “recurso universal”⁷⁹, “uma categoria abrangente”⁸⁰, para classificar os discursos que não se enquadram nos gêneros judicial (γένος δικανικόν; *genus iudiciale*)⁸¹ e deliberativo (γένος συμβουλευτικόν; *genus deliberativum*)⁸².

Em suma, o discurso epidíctico é um discurso através do qual o orador manifesta “a sua arte”⁸³.

(Ed.). *The Romans Debate*, 1991, p. 128-146; KENNEDY, George A. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984, p. 152; JEWETT, Robert. Following the Argument of Romans. In: DONFRIED, Karl (Ed.). *The Romans Debate*. Revised and Expanded Edition. Hendrickson: Peabody, 1991, p. 265-277; BYRNE, Brendan. *Romans*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 16-17.

⁷⁴ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 57-60.

⁷⁵ ARISTOTE. *Rhétorique*, III, 1414 a 18. Consoante Perelman e Tyteca, “o discurso educativo, assim o epidíctico, visa não à valorização do orador, mas à criação de uma certa disposição entre os ouvintes”. Porque, “contrariamente aos gêneros deliberativo e judiciário, que se propõem a obter uma decisão de ação, o discurso epidíctico, como o discurso educativo, criam uma mera disposição para a ação [...]”. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 60.

⁷⁶ O termo ἐπιδεικτικός é associado à forma ativa do verbo ἐπιδεικνύμι: “mostrar, provar o caráter de alguém ou algo”.

⁷⁷ ARISTOTE. *Rhétorique*, III, 1414 a 18; QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, III, VII, 1. Na compreensão de Perelman este gênero é central, porque seu papel é o de intensificar a adesão aos valores, sem os quais os discursos que visam à ação não poderiam encontrar a alavanca para comover e mover seus auditórios. PERELMAN, Chaïm. *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation*. Paris: J. Vrin, 2009, p. 38.

⁷⁸ HESK, John. Types of Oratory. In: GUNDERSON, Erik (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 156-158.

⁷⁹ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 58-59; GLAUCK, Hans-Josef. *Ancient Letters and the New Testament: Guide to Context and Exegesis*. Waco: Baylor University Press, 2006, p. 214.

⁸⁰ WATSON, *The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles*, p. 43.

⁸¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 3, 1358b; QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, III, IV, 12-15.

⁸² ARISTOTE, *Rhétorique*, 1358b 7-15: “As espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte; [1358b] e o fim do discurso, ou seja, espectador ou juiz, isto é, ao ouvinte. Ora, é necessário que o ouvinte seja espectador ou juiz, e que um juiz se pronuncie ou sobre o passado ou sobre o futuro. O que se pronuncia sobre o futuro é, por exemplo, um membro da assembleia; o que se pronuncia sobre o passado é o juiz; o espectador, por seu turno, pronuncia-se sobre o talento do orador. De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidíctico”. Cf. QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, III, IV, 15.

⁸³ MARROU, Henri-Irénée. *L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1: Le monde grec. Paris: Éditions du Seuil, 1948, p. 293.

Cabe ressaltar que, apesar de Romanos manter semelhanças com muitas outras classificações do gênero retórico, esta epístola não se encaixa em nenhuma delas plenamente⁸⁴.

Não obstante, poder-se-ia aventar que Romanos é um texto que se assemelha a uma tapeçaria, onde estão imbricados vários modelos de composição, estilos helenísticos e hebraicos⁸⁵. Paulo é realmente genial na arte de moldar com *souplesse* e utilizar as várias convenções literárias de sua cultura para construir um modo de pensar e comunicar a mensagem evangélica⁸⁶.

Dunn esclarece que “a especificidade da carta [aos Romanos] ultrapassa em muito a importância de sua conformidade a costumes literários ou retóricos da época”⁸⁷. A observação de Dunn exemplifica bem a natureza literária de Romanos. Principalmente quando se procura definir qual é o gênero literário específico de Rm 3,21-26. Não é suficiente afirmar que o

⁸⁴ Os eruditos sugeriram variegadas classificações para o gênero retórico de Romanos: “memorando” (Haacker), carta diplomática (Jewett), carta didática (Aune), carta-ensaio (Stirewalt), carta de amizade (Wolner, Fitzmyer, Bryan), carta de auto-recomendação (Koestler). AUNE, David E. Romans As A Logos Protrepitkos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda. In: DONFRIED, Karl P. (Ed.). *The Romans Debate*: Revised and Expanded Edition. Peabody: Hendrickson, 1995, p. 279-280; BRYAN, Christopher. *Preface to Romans*: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting. Oxford: The Oxford University Press, 2000, p. 15-27; FITZMYER, Romans, p. 68-69; JEWETT, Robert. Romans As an Ambassadorial Letter. In: DONFRIED, (Ed.). *The Romans Debate*, p. 266; HAACKER, Klaus. Exegetische Probleme des Römerbriefes. *NovT*, v. 20, p. 2-3, 1978; KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005, p. 153; STIREWALT, Martin Luther. The Form and Function of the Greek Letter-Essay. In: DONFRIED, (Ed.). *The Romans Debate*, p. 147-171; WOLTER, Michael. *Paul: An Outline of His Theology*. Waco: Baylor University Press, 2015, p. 57-61. Penna observa que Romanos contempla uma diversidade de gêneros literários, incluindo a diatribe e o midrash. Para ele, a aplicação de um modelo retórico para a análise da carta é assaz importante. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 65.

⁸⁵ ALETTI, *The Rhetoric in the Letters of Paul*, p. 232-247. Veja, por exemplo, os textos com estilo da diatribe (Rm 2,1-6.17-24; 3,1-9.27-4,2; 8,31-39; 9,19-21; 10,14-21; 11,17-24; 14,4.10-11); midrash, centrado nas conexões entre duas ou mais passagens da Escritura (Rm 4; 9,14-29); o emprego de parênese (παραινεσις: “exortação”) dirigida aos destinatários (Rm 12,1-15,13). Cf. STEMBERGER, Günter. *Il Midrash*. Uso rabínico della Bibbia. Bologna: EDB, 2006; AGUA PÉREZ, Agustín del. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2019; ROLLAND, Philippe. *Épître aux Romains*: texte grec structuré. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1980, p. 3 e 9; SCHLIER, Heinrich. *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia Editrice, 1982, p. 49-50.

⁸⁶ O leitor não deveria olvidar a existência de uma conjunção de variegados aspectos na interpretação de uma carta de Paulo, mormente Romanos. Watson adverte: “é importante reconhecer as cartas de Paulo à luz de várias influências: a história da interpretação; o papel da exortação; a teoria epistolar e retórica; [...] a limitação do três gêneros; a novidade do cristianismo, o conteúdo do evangelho e a criação de um novo gênero; e o próprio Paulo, seu público e suas situações retóricas”. “[...] it is important to view Paul’s epistles in light of several influences: the history of interpretation; the role of parenesis; epistolary and rhetorical theory; [...] the limitation of the three species classification of rhetoric; the newness of Christianity, the content of the gospel, and the creation of a new genre; and Paul, his audiences, and his rhetorical situations”. WATSON, *The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistle*, p. 39 (tradução nossa).

⁸⁷ DUNN, James D. G. Paul’s Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument. In: HAASE, Wolfgang (Eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, II. 25.4. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, p. 2845. Apesar de não haver um texto epistolar classificado como gênero evangelho específico, aventamos que Romanos poderia ser denominado como “evangelho epistolar”, haja vista Paulo transmitir o “seu evangelho” (Rm 16,25) através desse meio de comunicação epistolar. E o faz com uma novidade única derivada do conteúdo e dos múltiplos argumentos que compõem e dão sustentabilidade ao tecido epistolar de Romanos.

gênero retórico dominante de Rm 1–11 seja o epidíctico, porque tal definição é ainda abstrata, haja vista os textos paulinos não encaixarem facilmente em um único gênero conhecido⁸⁸. Paulo forjou um novo gênero retórico-literário que não se encaixa perfeitamente nas categorias da retórica clássica.

Seja qual for a perspectiva de leitura de Rm 3,21-26, constata ser um texto cujo estilo e conteúdo diferem da diatribe⁸⁹, marcado por perguntas e respostas (Rm 3,1-8; 3,27-31), onde o *rhetor* interpela seu interlocutor através de perguntas capciosas e falsas conclusões para conduzir seu fictício ouvinte à correta conclusão⁹⁰. Convém, porém, não olvidar que a retórica é uma componente fina e essencial da teologia e do estilo literário de Paulo. A perícopes possui um caráter distinto, como uma tapeçaria, cujos fios que a compõem envolvem complexidade e beleza literária que não permite restringi-la a um único estilo retórico. Com essas premissas, podemos aventar que seu estilo retórico comporta uma classificação aberta e ampla, algo como um estilo querigmático-declaratório e solene proclamação⁹¹, porque em Rm 3,21-26 Paulo empreende uma análise aguda da justiça de Deus, da fé em/ de Cristo e da glória de Deus. A característica principal desses sintagmas é a anfíbolia retórico-literária.

1.5 A anfíbolia como arte retórica e teológica

A anfíbolia (ἀμφιβολία) pode ser caracterizada como um recurso de conhecimento linguístico dos antigos filósofos estoicos, e posteriormente, incorporada à teoria retórica como

⁸⁸ Dunn afirma não haver tanto sentido discutir se as cartas de Paulo são “epidêiticas” ou “deliberativas” ou outra coisa, quando “a maioria concorda que o gênio criativo de Paulo adaptou para os seus próprios fins algum modelo que possa ser tomado de empréstimo e o fez de tal modo que os paralelos, provavelmente, tanto podem confundir como ajudar”. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 38. Além disso, o estilo de Romanos não se amolda a um gênero “convencional e conformista”, mas “ecclético e instintivo”. DUNN, *Romans 1–8*, p. lxiii.

⁸⁹ A διατριβή é um diálogo crítico com um interlocutor fictício (cf. Rm 2,1-5.17-29; 3,27-4,2; 9,19-21; 11,17-24), pois almeja prevenir e enfrentar a presunção e arrogância dos outros. DUNN, *The Formal and Theological Coherence of Romans*. In: DONFRIED, Karl P. (Ed.). *The Romans Debate*, p. 249-250.

⁹⁰ ELLIOTT, Neil. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul’s Dialogue with Judaism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, p. 134-137; STOWERS, Stanley K. *Paul’s Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9*. *CBQ*, Washington, v. 46, p. 709-710, 1984.

⁹¹ CAMBPELL, William S. *Romans III As a Key to the Structure and Thought of the Letter*. *NovT*, v. 23, n. 1, p. 24, 1981. Michel compara Rm 3,21-26 com 1Cor 11,24s e a denomina de “estilo proclamatório” (“einen proklamatorischen Stil”). MICHEL, Otto. *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 146; CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I. Edinburgh: T&T Clark, 1975, p. 199 (Doravante CEC, I).

estratégia literária⁹². É uma propriedade semântica das palavras, estruturas e situações que permite mais de uma interpretação⁹³.

Associada ao fenômeno linguístico, a anfíbolia⁹⁴ se constitui como uma arte retórica empregada intencionalmente pelo autor modelo. Essa noção expande a compreensão comum da ἀμφιβολία, do seu emprego e sua relevância na inteligibilidade literária e pragmática. Mais do que uma consequência inevitável da linguagem, algo circunstancial⁹⁵, um dos modos de refutação pela linguagem⁹⁶; a ambiguidade torna-se arte retórica que cria um jogo dialógico / hermenêutico entre as partes envolvidas no diálogo.

A anfíbolia na linguagem de Paulo integra sua estratégia retórica sutil de fornecer mecanismos textuais com o intuito de conduzir seu leitor ideal⁹⁷. O leitor descobrirá à medida que o discurso avança, quais as perguntas que o texto responde, quais os sentidos e as repercussões que almeja provocar⁹⁸.

Além do emprego da anfíbolia na construção teológica de Rm 3,21-26, Paulo conserva certa ambiguidade, por exemplo, em relação ao seu interlocutor de Rm 2,1-16. Seria exclusivamente um judeu ou um gentio? Ou ambos? O leitor descobrirá durante o percurso argumentativo. No entanto, ele tem antecipadamente a certeza de que Paulo se dirige a “todo homem que julga” (Rm 2,1a). O leitor deverá decidir se continua a leitura para descobrir a quem o autor modelo se refere. Ele já sabe que o auditório de Romanos é composto por

⁹² ATHERTON, Catherine. *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 1-2; 92-116; ATHERTON, Catherine. Apollonius Dyscolus and the Ambiguity of Ambiguity, *CQ*, v. 45, n. 2, p. 441-472, 1995; OSSA-RICHARDSON, Anthony. *A History of Ambiguity*. Princeton: Princeton University Press, 2019, p. 29-43.

⁹³ PSEUDO-CÍCERO. *Retórica a Herênio*, II, 16. São Paulo: Hedra, 2005; FUCHS, Catherine. *Aspects de l'ambigüité et de la paráfrase dans les langues naturelles*. Berne: Peter Lang, 1985, p. 84-86.

⁹⁴ O termo ἀμφιβολία tem na língua grega o sentido de ambiguidade ou duplo sentido. Nesta tese usar-se-á a grafia anfíbolia, resguardando sua proximidade com a grafia original, e não como comumente se escreve em língua portuguesa: anfibologia. Este vocábulo é formado pela aglutinação das palavras ἀμφίβολος e λόγος, e significa palavra ou discurso ambíguo. Cf. ULLMANN, S. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1964, p. 178.

⁹⁵ Quintiliano salienta que a existência de duas interpretações, principalmente em textos escritos envolve a ambiguidade linguística. QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, VII, IX, 14.

⁹⁶ ARISTOTE. *Les réfutations sophistique*, 165 b 23-24: τρόποι τοῦ ἐλέγχειν παρὰ τὴν λέξιν.

⁹⁷ Ao lançar mão da anfíbolia, adotando um segundo sentido (*tartey mishma*'), Paulo faz eco aos procedimentos hermenêuticos encontrados nos *midrashim*. CARMINAC, Jean; GUILBERT, Pierre. *Les textes de Qumran*. Tome II. Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 47; BONSIRVEN, Joseph. *Exégèse rabbinique et exegese paulinienne*. Paris: Beauchesne, 1939, p. 331-338.

⁹⁸ A ambiguidade do texto pode ser intencional, querer torná-lo unívoco resulta de uma incompreensão, ignorância ou falta de imaginação. Locke observa que, “[...] muitas pessoas ficaram bastante satisfeitas, à primeira leitura, da maneira como entenderam um texto da Escritura ou uma cláusula no código, perderam completamente a sua compreensão ao consultarem comentadores cujas explicações deram origem a dúvidas, ou aumentaram as que já tinham, e espalharam obscuridade sobre o assunto...”. LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, livro III, IX, 9. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014, p. 655; PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 142.

judeus e gentios (Rm 1,16; 1,18-32); isso o levará a cogitar que a interpelação paulina não seja unicamente ao judeu ou ao gentio, mas a todos, inclusive ao leitor hodierno.

Em Rm 3,21-26 há, igualmente, termos anfibólicos aos quais Paulo emprega figuras retóricas para explorar e oportunamente esclarecer seu significado e seu alcance teológico.

Destacam-se alguns vocábulos, entre os quais, o termo ἱλαστήριον (“propiciação”, “propiciatório”, “sacrifício de expiação”) (Rm 3,25), cujo emprego mantém certa singularidade e ambiguidade. Trata-se de uma alusão sacrificial, que gera uma tensão metafórica, envolvendo semelhança e dessemelhança: Cristo é “como” o ἱλαστήριον através da fé em seu sangue, mas “e não é”, propriamente, o ἱλαστήριον de Lv 16⁹⁹.

Há, ainda, nessa perícopes, vários vocábulos de nuance dupla (soteriológica, forense; os genitivos subjetivo/ objetivo etc.): a) o substantivo δικαιοσύνη (“justiça”) (Rm 3,21b.22a.25b.26a); b) o verbo μαρτυρέω (“dar testemunho”, “atestar”, “testemunhar”) (Rm 3,21c); c) o verbo ὑστερέω (“adiar”, “estar na necessidade de”) (Rm 3,23b); d) o verbo δικαιώω (“mostrar”, “justificar”, “vindicar”, “tratar como justo”), na forma participial em Rm 3,24a e Rm 3,26b; e) o substantivo ἀπολύτρωσις (“resgate”, “redenção”, “recomprar como pagamento de resgate”) (Rm 3,24b); f) o verbo προτίθημι (“pôr”, “colocar diante de”, “fixar”, “estabelecer”) (Rm 3,25a); g) o substantivo ἔνδειξις (“demonstração”, “sinal”, “prova”) (Rm 3,25b; Rm 3,26a); h) o substantivo πάρεσις (“passar por cima”, “tolerância”, “remissão de dívidas e pecados”, “deixar ir sem punição”) (Rm 3,25b); i) o substantivo ἀνοχή (“adiamento”, “tolerância”, “pausa”, “clemência”) (Rm 3,26a); j) o adjetivo δίκαιος (“justo”, “reto”) (Rm 3,26b).

Esse procedimento do duplo significado indica a intenção do autor que não deseja impor um determinado sentido. Ao utilizar a anfíbolia em Rm 3,21-26 – base literária da polissemia – Paulo calcula de forma deliberada seu discurso, pois sugere duplo significado das palavras, dos sintagmas, de um acontecimento, consciente de sua força interpelativa e intrigante.

O emprego dessas construções literárias cria uma indefinição intencional. Este *modus operandi* de Paulo visa engajar o leitor a fazer ele próprio uma escolha.

Paulo lança mão da anfíbolia como um princípio retórico¹⁰⁰. Ao recorrer a essa figura retórica, o tarsiota propõe, deseja surpreender seu leitor, deixando de restringir o sentido das

⁹⁹ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 372-373; RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 76.

¹⁰⁰ Paulo certamente conhece a anfíbolia, o emprego do uso voluntário do duplo sentido. Esse procedimento é identificado nos *pesharim* de Qumran. Cf. CARMINAC, Jean; GUILBERT, Pierre; COTHENET, Édouard. *Les textes de Qumran*, II. Traduits et annotés. Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 47.

palavras e, naturalmente, do seu argumento. Enquanto interpela o leitor, instiga-o a pensar e a decidir, sem lhe impor um determinado sentido. Cabe ao leitor continuar a leitura do texto, deixar-se inquirir, tendo em mente a multiplicidade de significados sugeridos.

Um dos efeitos da ambiguidade semântica utilizada por Paulo é criar brechas interpretativas e alargar o sentido e a globalidade dos vocábulos, evitando, assim, a univocidade de interpretações. Com isso engloba o leitor, pois este se sentirá incluído no discurso e instado a compreender a mensagem e a identidade cristã em sua profundidade, complexidade e beleza *sui generis*¹⁰¹.

O cristianismo, alertava Marguerat, é uma realidade mista, heterogênea e plural desde a sua origem¹⁰². Entre os esforços para dizê-lo, está o de saber escolher uma configuração transcultural capaz de traduzir o próprio significado que implica o termo cristianismo¹⁰³.

1.6 Síntese conclusiva

A leitura do texto paulino (Rm 3,21-26) evidencia dois dados fundamentais: sua função e importância literária e teológica no bojo da própria carta¹⁰⁴, e igualmente, a dificuldade que o leitor encontra para ler, decifrar e compreender este texto literário-teológico tão rico, “poético” e complexo.

Os imprevistos começam a ser arrostados e sanados através do emprego das ferramentas adequadas para compreender o *insight* do autor modelo e o que ele objetivou ao compor Rm 3,21-26.

A análise retórica é a ferramenta mais adequada para a leitura da perícopes¹⁰⁵. Ela permite compreender o texto em sua integralidade, pois revela e respeita a intuição do autor, os mecanismos e a dinâmica de composição literária cogitados por ele na elaboração do texto. Tal compreensão se mostra azada, porque permite enxergar no texto de Romanos sua fisionomia própria, a retórica-epistolar.

¹⁰¹ GIVEN, Mark D. *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001, p. 24-27; DOWNING, F. Gerald. Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith. *New Testament Studies*, v. 56, n. 1, p. 139-162, 2010.

¹⁰² MARGUERAT, Daniel. *La première histoire du Christianisme*. Les Actes des apôtres. Paris: Cerf, 2003, p. 111.

¹⁰³ MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: A Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo/ Pernambuco: Paulinas/ Unicap, p. 200.

¹⁰⁴ CAMPBELL, Romans III As a Key to the Structure and Thought of the Letter. *NovT*, v. 23, p. 22-40, 1981.

¹⁰⁵ A abordagem retórica possibilita a leitura mais próxima do texto paulino. Na leitura da perícopes (Rm 3,21-26) conservar-se-á a análise sincrônica; porém se reconhece que nenhuma investigação pode ser exclusiva e encerrada em si própria.

Na redação dessa epístola, Paulo empregou magistralmente a *ars rhetorica*, uniu-a ao gênero epistolar e confeccionou um dos textos teológicos mais densos, complexos e belos da literatura neotestamentária.

A retórica é metodologicamente um *medium* adequado para estabelecer uma relação dialógica, de troca, um movimento contínuo de interrelação entre Paulo (ἡθoς) e o seu auditório (πάθοος)¹⁰⁶. Assim, ele cria um novo modo de cogitar as próprias noções do seu pensar literário-teológico, através do qual põe a fé cristã em contínuo movimento. Isso se torna visível nas estratégias discursivas utilizadas para abordar e arrostar os vários temas que compõem o tecido textual da epístola aos Romanos.

A complexidade inerente à leitura do texto de Rm 3,21-26 evidencia a importância de analisá-lo sob a perspectiva retórica. Ela dispõe de mecanismos que possibilitam entender sua composição (*dispositio*). A *dispositio* paulina influencia a dinâmica argumentativa da epístola, que é composta, particularmente, pelos modelos epistolar e discursivo.

Paulo constrói regras específicas de composição literária, dispondo-as no texto, cujo objetivo é ordenar a atenção do leitor e guiá-lo na leitura de seus escritos. Tais mecanismos estratégicos têm o arcabouço de uma arquitetura escondida nos textos. Essa arquitetura revela que a carta apresenta uma estrutura argumentativa estratificada, onde as unidades argumentativas se reagrupam, constituindo subseções, reorganizadas novamente em unidades menores. Nessas unidades argumentativas há proposições secundárias (*sub-propositiones*), com suas provas respectivas (*sub-probationes*). As *sub-propositiones* explicam e aprofundam determinados aspectos da tese principal da carta.

Ademais, as *sub-propositiones* e *sub-probationes* permitem o desenvolvimento progressivo dos argumentos utilizados através de suas várias etapas.

A intenção patente da estratégia comunicativa de Paulo, na qual conjuga ordem, arranjo e a conexão entre os variegados elementos linguísticos das micro e macro seções do texto, revela ainda outra dimensão literária inerente à Rm 3,21-26: a anfíbolia.

Paulo – teólogo e pastor – é um artesão na obra da linguagem¹⁰⁷. Ele elabora a linguagem literária, conferindo-lhe um matiz anfibólico e a transforma em uma obra de arte. Sua genial criatividade em manusear as artes retórica e epistolar, entrelaçando-as na escritura discursiva de suas cartas, evidencia o alto grau da acuidade paulina de elaborar uma teologia

¹⁰⁶ Aristóteles esclarece esses aspectos ao afirmar que por meio do discurso que faz crer, quando é verdadeiro ou o que parece [ser] mostramos a partir das coisas persuasivas (verossímeis) em torno de cada [caso] – διὰ δὲ τοῦ λόγου πιστεύουσιν, ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δείξωμεν ἐκ τῶν περὶ ἕκαστα πιθανῶν. ARISTOTE. *Rhétorique*, I, 2, 1356a.

¹⁰⁷ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 52.

bíblica ímpar; ao mesmo tempo, em que revela ser ele, um mestre artesão que esculpe com originalidade os seus discursos performativos.

2 ANÁLISE LITERÁRIA E RETÓRICO-PRAGMÁTICA DE Rm 3,21-26

Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta
pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave?¹

2.1 Rm 3,21-26 em seu contexto² literário

As investigações realizadas no primeiro capítulo nos conduziram, basicamente, a um duplo resultado. De uma parte, vimos como Paulo, através da arte retórica anfibólica, fundou uma plataforma dialógica entre autor e auditório/ leitor, que visa ao anúncio da mensagem divina (εὐαγγελίζομαι) com eficácia. De outra parte, essa retórica é constituída pela junção dialética entre discurso retórico e discurso epistolar, formando, assim, um paradigma fundamental e basilar da literatura neotestamentária.

O presente capítulo propõe-se analisar Rm 3,21-26 sob a perspectiva retórico-pragmática, cujo escopo é compreender a mensagem transmitida pela perícope. Tem-se em mente que essa mensagem é de capital relevância na comunicação e na inteligibilidade das estratégias forjadas pelo autor ao longo do seu discurso, a partir de Rm 3,21.

O autor, ao criar um texto, seja discursivo, narrativo ou poético, constrói um itinerário com especificidades próprias: tramas, complicações, resoluções etc. Sói acontecer de o material textual ser organizado com uma estratégia específica: envolver o leitor competente e, principalmente, motivá-lo e direcioná-lo a determinada compreensão dos acontecimentos³.

Quando o autor cria seu texto, já vislumbra estratégias comunicativas e pressupõe um “leitor implícito” ou “leitor modelo” capaz de descobri-las⁴. Pertence à estratégia do autor modelo fornecer mecanismos textuais que conduzem e constroem seu leitor ideal⁵.

¹ ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000, p. 14.

² O termo contexto possui um sentido variado e ambíguo: indica tanto o conjunto dos enunciados que acompanham a mensagem submetida à análise (contexto literário ou cotexto) quanto a[s] situação[ões] na[s] qual[is] o enunciado é emitido (contexto extralinguístico ou situacional). SEARLE, John. *The Background of Meaning*. SEARLE, John; KIEFER, Ferenc; BIERWISCH, Manfred (Eds.). *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht/ London: D. Reidel Publish Company, 1980, p. 221-222.

³ ECO, Umberto. *Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos*. 3.reimp. da 2.ed. de 2002. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 54; FUMAGALLI, A. *Gesù crocifisso, straniero fino ala fine dei tempi: una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000, p. 49;

⁴ OBARA, Elżbieta M. *Le strategie di Dio*. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010, p. 17-18. O leitor modelo ou implícito é aquele capaz de fazer as operações mentais e afetivas exigidas para se envolver corretamente no mundo do relato ou do discurso e chegar à verdadeira compreensão do que o autor almeja comunicar. ISER, Wolfgang. *O ato de leitura*, 1. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 63-79.

Ao leitor, torna-se imprescindível, à medida que o discurso avança, perceber quais perguntas o texto responde, que repercussões deseja provocar e quais critérios normativos e de ação o leitor encontrará no texto?⁶

2.1.1 Delimitação e unidade

É importante na delimitação de um texto observar sua unidade temática e sua coesão, haja vista ambas constituírem duas de suas características basilares. Ao delimitar um texto, deve-se considerar a extensão de sua comunicação: princípio e fim, como elucida Obara:

Na exegese bíblica, segundo o tipo de texto e da metodologia utilizada, existem diversos critérios para delimitação de cada unidade. No presente estudo a delimitação do discurso dependerá dos dados formais comumente reconhecidos, mas sobretudo daquelas indicações específicas que determinam o texto na qualidade estritamente comunicativa. Em particular, a presença de uma nova unidade comunicativa pode ser marcada de uma nova faceta temática em relação à outra trazida no fim do discurso precedente, pela utilização de uma estratégia comunicativa, de uma particular finalidade persuasiva, da focalização de um específico grupo dos referentes, das mudanças do papel do locutor⁷.

Do ponto de vista formal, a delimitação de Rm 3,21-26 está lididamente clara⁸: os versículos 21 e 26 arquitetam a moldura da perícopa, graças à inclusão criada pela repetição das expressões “justiça de Deus” (δικαιοσύνη θεοῦ: Rm 3,21b) e “justiça dele” (δικαιοσύνης αὐτοῦ: Rm 3,26b)⁹.

⁵ ECO, *Lector in fabula*, p. 39.

⁶ OBARA, *Le strategie di Dio*, p. 17-18. RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 104-106.

⁷ “Nell’esegesi biblica, a seconda del tipo di testo e delle metodologie adoperate, ci sono diversi criteri per la delimitazione dei discorsi singole unità. Nel presente studio la delimitazione dei discorsi dipenderà dai dati formali comunemente riconosciuti, ma soprattutto dagli indicatori specifici che determinano il testo nella sua valenza strettamente comunicativa. In particolare, la presenza di una nuova unità comunicativa può essere marcata da una nuova sfaccettatura tematica rispetto a un’altra portata a termine nel discorso precedente, dall’utilizzo di una diversa strategia comunicativa, da una particolare finalità persuasiva, dalla focalizzazione di uno specifico gruppo di referenti, dal cambiamento del ruolo del locutore”. OBARA, *Le strategie de Dio*, p. 21 (tradução da nossa).

⁸ DUNN, *Romans 1–8*, p. 161-162; STUHLMACHER, Peter. *La Lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 2002, p. 76; HULTGREN, Arland J. *Paul’s Letter to the Romans: A Commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011, p. 149-150; OLSON, Robert C. *The Gospel As the Revelation of God’s Righteousness: Paul’s Use of Isaiah in Romans 1:1–3:26*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 283-285; WOLTER, Michael. *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1–8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 243-244.

⁹ PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 156; cf. BYRNE, *Romans*, p. 122; FITZMYER, *Romans*, p. 341-342; KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 91; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 219; SCHREINER, Thomas R. *Romans*. Grand Rapids: Baker Academic, 1998, p. 178-179; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 306; LÉGASSE, *L’Épître de Paul aux Romains*, p. 256; SCHLIER, *La lettera ai Romani*, p. 183-184, considera que Rm 3,21-31 compõe uma única perícopa.

O introito do discurso é marcado pelo sintagma *νυνὶ δέ*, “mas agora” (Rm 3,21a)¹⁰, e o término, pelo advérbio temporal *νῦν* (Rm 3,26c)¹¹. O sintagma “mas agora” corresponde, de certo modo, à frase *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* (Rm 3,26c), que desvela o objetivo de Deus ao manifestar, no tempo escatológico “agora” (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*: Rm 3,26c), a sua justiça, graciosamente revelada em Cristo como *ἱλαστήριον* (Rm 3,24-25)¹²:

A	<i>νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου</i>	3,21a
A'	<i>ἐν τῷ νῦν καιρῷ,</i>	3,26c
	<i>εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.</i>	3,26d

Através dessa fórmula de introdução, *νυνὶ δέ*, assinala-se uma dupla ruptura, com os versículos 19-20 e com toda a seção dedicada à “ira divina” (Rm 1,18–3,20)¹³. Essa disjunção é igualmente atestada pelo contraste dos termos *νόμος* e *πίστις* (Rm 3,21-22).

¹⁰ A fórmula de introdução, *νυνὶ δέ*, “típica do epistolário paulino”, ocorre 19 vezes no Novo Testamento, sendo 18 vezes na literatura de Paulo. PITTA, *La lettera ai Romani*, p. 158; DUNN, *Romans 1–8*, p. 161-162; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 221; KRUSE, Colin G. *Paul’s Letter to the Romans*. Nottingham: Apollos, 2012, p. 178; TOBIN, *Paul’s Rhetoric in Its Contexts*, p. 130; SCHLIESSER, *Abraham’s Faith in Romans 4*, p. 258. Cf. CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I. Edinburgh: T&T Clark, 1994, p. 201 (Doravante ICC, I).

¹¹ O lexema adverbial *νυνὶ* é proveniente da união do advérbio + o morfema –ί, que confere um valor de deixis temporal a *νῦν*, tal como se verifica no exemplo seguinte, onde num contexto jurídico, Sócrates expressa deiticamente, através do advérbio *νυνὶ*, um acontecimento imediato no tempo: “Quero mostrar a vós, por serem como amigos, o que penso sobre o que me sucedeu **agora**”: *ὅμιν γὰρ ὡς φίλοις οὖσιν ἐπιδείξει εἰθέλω τὸ νυνὶ μοι συμβεβηκὸς τί ποτε νοεῖ*. PLATÃO. *Apologia*, 40a. O advérbio *νῦν* possui várias atribuições, entre as quais menciona-se a função conectiva, e outras que são estritamente temporais. Ruiz Yamuza destaca algumas peculiaridades de *νῦν*, entre quais: a) a “função básica, introduzir no plano introdutório, um elemento novo, um novo tópico, um subtópico, ou um desenvolvendo argumentativo; b) como conector, expressar conteúdos contra-argumentativo, ativo e ilativos, ambos no plano de apresentação; c) como efeitos colaterais do sentido ilativo, o advérbio *νῦν* pode exprimir o conteúdo pragmático da mitigação da ordem e contribuir para a introdução de uma recapitulação. O lexema *νῦν* é registrado 147 vezes no Novo Testamento, 13 das quais se encontra em Romanos (Rm 3,26; 5,9.11; 6,19.21; 8,1.18.22; 11,5.30.31[*bis*]; 13,11); *νυνὶ* ocorre 20 vezes na literatura neotestamentária, sendo 6 vezes em Romanos (Rm 3,21; 6,22; 7,6.17; 15,23.25). Pode-se inferir que em Rm 3,21 *νυνὶ* (+ *πεφανέρωται*: perfeito ind. médio-passivo de *φανερῶω*) assume o valor de adjunto adverbial, pois quando aparece com verbos no presente, perfeito ou aoristo, denota uma localização temporal (determinada) em relação a uma ação pretérita/ futura. RUIZ YAMUZA, Emilia. El adverbio *νῦν* como marcador discursivo. *Emerita*, v. 82, n.1, p. 1-23, 2014; PORTER, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference and Mood*. New York: Peter Lang, 2010, p. 256.

¹² CAMBIER, *L’évangile de Dieu selon l’épître aux Romains*, p. 66-67; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 339-400; PITTA, *Lettere ai Romani*, p. 169.

¹³ É razoável pensar que o sintagma conserve seu significado temporal usual, como acontece em Rm 6,22; 7,6; 1Cor 15,20; Ef 2,13 e Cl 1,22. Cranfield entende que Paulo usa *νυνὶ δέ* em Rm 3,21 para apontar a decisão do que foi realizado nos eventos do evangelho, enfatizando não só o contraste entre duas realidades, a da justificação *ἐξ ἔργων νόμου* (Rm 3,20) e a justificação *χωρὶς νόμου* (Rm 3,21), mas a impossibilidade da justificação através das obras. CRANFIELD, ICC, I, p. 201; WILCKENS, *La carta a los Romanos*, I, p. 229; JEWETT, *Romans*, p. 272; LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, p. 399.

Com efeito, a inserção do vocábulo “fé” (πίστις) (Rm 3,22.25.26) nesta seção argumentativa (Rm 3,21-26) a distingue nitidamente da seção precedente (Rm 2,12–3,20)¹⁴ e implica uma guinada na reflexão do autor¹⁵.

O acento em πίστις mostra que este vocábulo assume o lugar de νόμος (cf. Rm 3,21–4,25)¹⁶, e demonstra que a partir de Rm 3,21 se estabeleceu entre Deus e os seres humanos, uma relação assaz diferente (Rm 3,22.25.26) daquela assinalada nos versículos precedentes (Rm 2,12–3,20)¹⁷.

Na seção Rm 1,18–3,20 o substantivo πίστις é utilizado para mencionar a fidelidade de Deus (τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ: Rm 3,2-3), e os termos correlatos à sua raiz descrevem a atitude infiel do ser humano (ἀπιστία: Rm 3,3) às “palavras de Deus” (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) que lhe foram confiadas (ἐπιστεύθησαν: Rm 3,2)¹⁸.

Ao longo de Rm 2,12–3,20 não se encontra nenhum registro da fé como instrumento propício para alcançar a salvação divina. Em Rm 3,21-26 ocorre o contrário, pois nessa perícopes o substantivo πίστις (Rm 3,22.25.26) assume uma função instrumental a serviço da justificação¹⁹.

¹⁴ O vocábulo πίστις é registrado 18 vezes na seção Rm 3,21–4,25, das quais constam 3 ocorrências em Rm 3,21-26: 3,22.25.26.27.28.30[bis].31; 4,5.9.11.12.13.14.16[2x].19.20. O termo fé remete o leitor à *propositio generalis* (Rm 1,16-17) com a qual Rm 3,21-31 formam uma *inclusio*. LEE, *Paul's Letter to the Romans*, p. 213; TORTI, Giovanni. *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia Editrice, 1977, p. 112-113.

¹⁵ Não há dúvida de que em Rm 3,21-26 Paulo demonstra ter principiado uma nova economia salvífica operada por Deus, que elucida como a salvação de Deus é destinada igualmente a todos. GREEN, Joel B. *Atonement Images in Romans*. In: SUMNEY, Jerry L. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans*. Atlanta: SBL, 2012, p. 85-86.

¹⁶ Há vinte e três assinalações do vocábulo lei na seção Rm 2,12–3,20 (Rm 2,12[bis].13[2x].14[3x].15.17.18.20.23[bis].25[2x].26.27[bis]; 3,19[2x].20[bis]) e apenas dois registros em Rm 3,21-26 (Rm 3,21[2x]), o que denota ter a lei um papel preponderante em Rm 2,12–3,20. SCHLIESSER, *Abraham's Faith in Romans 4*, p. 256-257.

¹⁷ A distinção que se estabelece a partir dos vocábulos lei (νόμος) e fé (πίστις) é visualizada nos versículos 20 e 21-22. Estes versículos estão jungidos entre si por um paralelismo antitético, literal e temático: “[...] através das obras da lei (ἐξ ἔργων νόμου) não será justificada toda carne diante dele (οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ)” (Rm 3,20). “Mas, agora, sem lei [a] justiça de Deus foi (é) manifestada [...], a todos os que creem” (Rm 3,21-22). O substantivo νόμος é assinalado 4 vezes em Rm 3,20-21. Os versículos 20 e 21, apesar de integrarem a mesma composição, formam o ponto de encontro de dois painéis opostos.

¹⁸ Quando se põe em paralelo as seções Rm 1,18–3,20 e Rm 3,21–4,25 fica bastante nítido o destaque que o termo πίστις assume em Rm 3,21-26. Há em Rm 1,18–3,20 apenas um único registro de πίστις (Rm 3,3), e 18 registros em Rm 3,21–4,25. De forma semelhante o verbo πιστεύω é registrado uma única vez (ἐπιστεύθησαν: aor. ind. passivo de πιστεύω: Rm 3,2) em Rm 1,18–3,20 e 7 vezes em Rm 3,21–4,25: 3,22; 4,3.5.11.17.18.24. Recorde-se ainda a ocorrência do verbo crer em Rm 1,16b.

¹⁹ É instituída uma conexão temática entre Rm 3,21-22 (*sub-propositio*) com Rm 1,16-17 (*propositio generalis*). Nesta foi estabelecida uma descrição geral e conteudística do evangelho de Deus. Vários termos usados em Rm 1,16-17 reaparecem em Rm 3,21-22. Note-se que a fé está associada a Cristo, como elucida as construções διὰ + πίστις em Rm 3,22.25 e ἐκ + πίστις em Rm 3,26: διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22b), διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Rm 3,25b) e ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Rm 3,26d). Cf. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 146-148; CALHOUN, Robert M. *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 198-200. Enfim, seria interessante não olvidar das outras conexões importantes entre a *sub-propositio* (Rm 3,21-22a) e a *propositio generalis* (Rm 1,16-17), principalmente a ligação entre os verbos ἀποκαλύπτω (Rm 1,17) e φανερώω (Rm 3,21), e, igualmente entre o testemunho profético (Rm 3,21) e a citação de Hab 2,4 em Rm 1,17.

Dois outros argumentos confirmam a unidade de Rm 3,21-26. O primeiro diz respeito ao novo discurso encetado por Paulo ao introduzir uma justiça completamente diferente (Rm 3,21-22.24-26) da noção apresentada em Rm 1,18-3,20²⁰.

A justiça de Deus é manifestada *χωρὶς νόμος* e se realiza através da fé (fidelidade) em/ de Jesus (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*: Rm 3,22b.26d)²¹. É totalmente gratuita e comunica a salvação a todos os que creem em Cristo Jesus. Desse modo, o crente participa da fidelidade de Cristo e se torna destinatário da *δικαιοσύνη θεοῦ*, que é “para todos os que creem” (*εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*: Rm 3,22b)²².

No plano comunicativo, a delimitação de Rm 3,21-26 é comprovada, seja pela unidade temática, seja pela coerência e completeza de sua mensagem²³.

A unidade principiada em Rm 3,21a conclui-se em Rm 3,26d. Encerra-se com uma frase compacta, densa e bastante elaborada: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (“para ser ele próprio justo e aquele que exerce a justiça da fé em Jesus”).

A preposição *εἰς*, no início da cláusula (Rm 3,26d) forma um paralelo com *εἰς* e *πρός* de Rm 3,25c e Rm 3,26b, completando assim, uma série de frases finais de propósito: *εἰς* → *πρός* ↔ *εἰς*²⁴.

Ademais, o pronome deitico *αὐτός* (dele), de Rm 3,26d, recorda sua função anafórica nas cláusulas preposicionais anteriores (Rm 3,25c.26b). Paulo usa a reduplicação isocólica para concluir a perícope²⁵.

Finalmente, o vocabulário de Rm 3,26 é quase idêntico ao dos versículos 21-22b:

²⁰ Sói acontecerem algumas disquisições entre os intérpretes do sintagma *δικαιοσύνη θεοῦ* (Rm 3,21.22.25.26). No entanto, Paulo enfatiza que a justiça de Deus é revelada “agora” (Rm 3,21), “no tempo presente” (Rm 3,26), no evento da morte e ressurreição de Cristo. Com isso Paulo dá um novo sentido à *δικαιοσύνη θεοῦ*, ao apontar para a morte de Cristo como realização dessa justiça, considerando a redenção-expiacção (*ἀπολύτρωσις*), que, apesar de não ignorar os pecados cometidos anteriormente (Rm 3,24-25), perdoa-os em definitivo (Rm 3,26; cf. Rm 4,25; 8,3).

²¹ A justiça de Deus foi manifestada definitivamente. O uso do verbo *πεφανέρωται* (*πέ* + *φανέρω*: perf. ind. passivo de *φανέρω*; *passivum divinum*) denota uma ação realizada no passado (“a morte de Cristo”), e mantém um efeito permanente (na proclamação do Evangelho). Cf. BYRNE, *Romans*, p. 129.

²² HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 154-155.

²³ A coerência interna de Rm 3,21-26 é comprovada ainda por alguns indícios, entre os quais a presença de palavras-chave no início e no fim do texto. Deve-se mencionar o termo *δικαιοσύνη* (Rm 3,21.22.25.26) e as partículas adverbiais *νυνί* (Rm 3,21a) e *νῦν* (Rm 3,26c). Ambos garantem a coerência interna, reforçam os elos e a transição entre os elementos, dão clareza à evolução do argumento e delimitam um quadro bem preciso.

²⁴ Ambas *εἰς* e *πρός* em Rm 3,25-26 “indicam propósito”. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 240; BAUER, Walter; ARNDT, William; GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 710; HALL, David. The Interpretation of in Romans 3:26. *Tyndale Bulletin*, v. 65, n. 1, p. 119-123, 2014.

²⁵ Paulo conclui a perícope com uma frase no infinitivo (*εἰς* + infinitivo), o que demonstra seu conhecimento de que os antigos retóricos preferiam usar essas frases para concluir períodos e seções argumentativas importantes. PORTER, Stanley E. The Rhetorical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature. In: PORTER, Stanley E. & OLBRICHT, Thomas H. (Eds.). *Rhetoric and the New Testament*. Essays from the 1992 Heidelberg Conference. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 118-119.

Rm 3,26	Rm 3,21-22b
ἐνδειξίν (“demonstração/ demonstrar”), δικαιοσύνη (justiça), ἐν τῷ νῦν καιρῷ (no tempo presente) e πίστεως Ἰησοῦ (fé em Jesus)	(πεφανέρωται), “justiça” (δικαιοσύνη), “agora” (νυνί) e “fé em Jesus Cristo” (πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ).

2.1.2. Crítica textual

As questões referentes à crítica textual de Rm 3,21-26, segundo o aparato crítico do *Novum Testamentum Graece* (NA-27/28)²⁶ não apresentam variantes que modifiquem a leitura da perícopa. Não obstante, há algumas que merecem nossa atenção²⁷.

O versículo 22 apresenta para a frase εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, duas maneiras distintas de leitura: a) ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας (“sobre todos aqueles que creem”); e b) a inclusão de ἐπὶ πάντας (“sobre todos”) em substituição a εἰς πάντας (“para todos”)²⁸.

O aparato crítico de Nestle-Aland elegeu a posição testemunhada pelos manuscritos unciais 8*, A, B, C, P, Ψ e pelos minúsculos 81, 104, 630, 1506, 1739, 1881²⁹.

Alguns manuscritos (cf. *Textus receptus*) combinam as duas lições: εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας (“para todos e sobre todos”)³⁰. A junção das duas lições pode parecer interessante, mas certamente não é a original³¹.

O outro versículo que apresenta variantes textuais é o 25. Nele consta um retoque em dois lugares: a) o complemento – διὰ [τῆς]³² πίστεως (“mediante [a] fé”) é lido por muitos manuscritos sem o artigo τῆς (Rm 3,25b)³³; outros manuscritos, no entanto, omitem-no

²⁶ Para a análise das variantes textuais utilizamos as duas últimas versões críticas *The Greek New Testament*, 27^a (p. 414) e 28^a (p. 487) edições.

²⁷ A crítica textual segundo Spina “é o conjunto de operações exercidas sobre um ou vários textos alterados por diversas vicissitudes sofridas desde o momento em que foram escritos até aquele que chegam a nós, e dirigidas a tratar de restituir o que se considera que era sua forma original”. SPINA, Segismundo. *Introdução à edótica: Crítica textual*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 15.

²⁸ A leitura é testemunhada pelos Unciais 8² D, F, G, K, L e pelos minúsculos 33, 365, 1175, 1241, 1505, 2464.

²⁹ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*, 28. reviedierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 487; cf. NA-27, p. 414.

³⁰ A tentativa do *textus receptus* de jungir as duas leituras encontra concordância nos vários manuscritos: 8², D, F, G, 33, M (ℳ), it, vg^{cl} sy; Ambrosiaster. Cf. NA-27, p. 414; NA-28, p. 487.

³¹ OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 299.

³² São os manuscritos 8^{40vid}, B, C³, D², Ψ, 33, M, A, pc – mantêm o artigo τῆς. HULTGREN, *Paul’s Letter to the Romans*, p. 151.

³³ Essa leitura consoante o aparato crítico se encontra nos seguintes manuscritos: 8, C*, D*, F, G, 0219^{vid}, 365, 1505, 1506, 1739, 1881, al. A omissão do artigo encontra provavelmente explicação por concordar com Rm 3,22. Esta leitura é seguida por NA-25, porém não muda em nada o sentido teológico do texto. NA-27 não conserva o artigo, assim como 8^{40vid} B, C³, D², Ψ, 33 e pelo Texto Majoritário (ℳ).

totalmente³⁴. Tal omissão, segundo o texto crítico, pode ser explicada pela concordância com Rm 3,22; b) O complemento διὰ τὴν πάρεσιν (“através da redenção”) é lido com o acréscimo ἐν τῷ νῦν αἰῶνι (“no tempo presente”)³⁵.

Nestle-Aland adota a posição διὰ [τῆς] πίστεως, que é apoiada pelo P^{40vid} e pelos manuscritos unciais B, C³, D², Ψ, e pelos minúsculos 33, 81, 630, 1175, 2464, e também pelo Texto Majoritário (ℳ).

Essa leitura com a conservação do artigo definido τῆς (“a”) coincide com a frase encontrada em Rm 3,30-31³⁶. O escritor, com isso, mantém a coerência ao adotar a expressão διὰ [τῆς] πίστεως nos três versículos (25.30 e 31).

O versículo 26d apresenta a expressão πίστεως Ἰησοῦ (“fé de Jesus”)³⁷. Talvez por isso, alguns manuscritos acrescentaram o substantivo Χριστοῦ³⁸. Há, ainda, uma lição com uma variante no acusativo Ἰησοῦν: “... que ele justifica Jesus [baseado] na fidelidade”³⁹.

Nestle-Aland adota a leitura apoiada nos seguintes manuscritos: α, A, B, C, K, P; pelos minúsculos 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, o Texto Majoritário (ℳ), vgst, sy^h, sa, bo^{mss}.

2.1.3 Contexto amplo: a topografia da comunicação

Romanos é um texto literário no qual vários estilos e formas de composição se encontram e se interconectam sinergicamente: alguns de maneira unificada e concêntrica (1–8), outros com certa descontinuidade (Rm 8 e 9)⁴⁰.

³⁴ O aparato crítico (NA-28, p. 487) assinala como testemunhas dessa omissão os Unciais α, C*, D*, F, G, 0219^{vid} e os minúsculos 104, 365, 1505, 1506, 1739, 1881.

³⁵ Essa versão é testemunhada somente pelo manuscrito 1908.

³⁶ Assim: Rm 3,25: διὰ [τῆς] πίστεως: “através d[a] fé”; Rm 3,30: διὰ τῆς πίστεως: “através da fé” e Rm 3,31: διὰ τῆς πίστεως: “através da fé?”

³⁷ A expressão está bem atestada pelos manuscritos α, A, B, C, 1739, ℳ, vgst, sy^h, sa, bo^{mss}. Metzger pensa que a abreviação do nome Ἰησοῦ (ἸΥ no genitivo e ἸΝ no acusativo: Ἰησοῦν) seja fruto da combinação de uma transição maiúscula sem espaços entre as palavras. Justificada por algum equívoco do copista que ao transcrever o final de Rm 3,26 e início do versículo 27 assinalou: ἸΥΠΙΟΥΟYN = Ἰησοῦ. Ποῦ οὖν. O copista provavelmente viu YN no lugar de ἸΥ. Ou talvez ele tenha pensado ao transcrever o texto sob uma nova compreensão cristológica particular da justificação. Isso significa que, Cristo por “sua fidelidade” é o objeto da justificação. Esta compreensão se aproxima de uma leitura de Rm 1,17 (“o justo pela fé viverá”). Tal possibilidade cooperaria com um entendimento subjetivo do genitivo: “fidelidade de Cristo” (Rm 3,22b). METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1971, p. 509.

³⁸ São eles: 629 pc it vl^{cl} sy^p bo.

³⁹ Esta lição é encontrada nos Unciais D, L, Ψ, e nos minúsculos 33, 614, 945, 1506, 1881, 3464, al; Clemente Al. Cf. NA-27, p. 414; NA-28, p. 487. Outros manuscritos omitem o nome Jesus. São eles: F, G, pc.

⁴⁰ Paulo desenvolve sua argumentação em Rm 1,16–8,39 de maneira peculiar, porém com certa unidade, pois conserva uma continuidade entre a afirmação do evangelho, da justificação pela fé, e as consequências reais dessa justificação para a vida cristã. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 38-39.

Estruturalmente – seguindo a fisionomia das cartas antigas, de estilo helênico e latino – o texto de Romanos principia com uma introdução e apresentação (*praescriptum*: Rm 1,1-7)⁴¹, “ação de graças” (Rm 1,8-15), e conclui-se com uma saudação final (*postscripsum*: Rm 15,33)⁴².

A carta é construída e entretecida por um longo tecido argumentativo que se aproxima dos discursos da retórica clássica⁴³. Desde as linhas iniciais da epístola, o autor põe em ação as técnicas retóricas, utilizando-as de modo particular e com finalidade comunicativa⁴⁴.

A extraordinária capacidade de usar a estrutura típica epistolar, de reelaborar, dilatar e moldar alguns tópicos, entre os quais a “ação de graças” (Rm 1,8-15)⁴⁵, em função do denso

⁴¹ Na epistolografia antiga, grega e latina, o esquema do preâmbulo correspondia a: a) *superscriptio* (nome do remetente, geralmente seus títulos); b) *adscriptio* (nome dos destinatários); e c) *salutatio* (fórmula de saudação). Em Romanos os três elementos se encontram: a) *superscriptio* (Rm 1,1); b) *adscriptio* (Rm 1,7a); c) *salutatio* (Rm 1,7b). Estas características mostram que Rm 1,1-7 forma uma unidade literária independente. Ademais, já a partir do *exordium* de Romanos, Paulo já dá pistas de seu insigne talento literário-teológico, com inovações *sui generis*; mesmo quando segue um esquema retórico epistolográfico, surpreende seus leitores: o preâmbulo é formado por 93 palavras, das quais 64 refere-se à figura do remetente. Segue sua estrutura quiástica:

A (1,1)	Paulo, escravo de Cristo, chamado apóstolo (ἀπόστολος)
B (1,2-4)	Jesus, o filho de Deus separado em poder, segundo [o] espírito de santidade a partir da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo, o Senhor de nós (Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου, 1,4)
A' (1,5-6)	através de quem recebemos graça (χάρις) e apostolado (ἀποστολήν, 1,5)
B' (1,7)	Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo (κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)

Também a *superscriptio* é quiasticamente estruturada:

A (1,1)	Auto apresentação do remetente e seus títulos: “escravo” e “apóstolo” separado para o Evangelho de Deus
B (1,2-4)	Definição do conteúdo do Evangelho (1,2,3-4)
A' (1,5)	Retorna-se ao tema da função apostólica, especificação da origem e o seu destino missionário

WHITE, John L. *Light from Ancient Letters*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 3-17; JERVIS, L. Ann. *The Purpose of Romans*. A Comparative Letter Structure Investigation. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 69-85; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 86-87; BYRSKOG, Samuel. Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1-7 as a Test Case. *JSNT*, v. 65, p. 39, 1997.

⁴² Do ponto de vista literário a Carta aos Romanos (cf. Rm 1,1-7) tem essencialmente a estrutura de um *praescriptum* helenístico-romano, pois compreende: a) *superscriptio* 1,1-6), b) *adscriptio* (1,7a-c), e c) *salutatio* (1,7d). SCHUBERT, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1939; DEL PÁRAMO, Severiano. Las fórmulas protocolarias en las cartas del N.T., *EstBib*, v. 10, p. 335-351, 1951; MULLINS, Terence Y. Form in the New Testament Epistles, *JBL*, Atlanta, v. 91, p. 380-390, 1972; DOTY, William G. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia. Fortress Press, 1979, p. 29-31; POLHILL, John B. *Paul and His Letters*. Nashville: B&H Academic, 1999, p. 278-305; DORMEYER, Detlev. The Hellenistic Letter-Formula and the Pauline Letter-Scheme. In: PORTER, Stanley E. (Ed.). *The Pauline Canon*. Leiden: Brill, 2004, p. 59-93.

⁴³ ALETTI, La présence d'un modèle rhétorique en Romains, p. 1-24, 1990; ALETTI, Jean-Noël. Paul et la rhétorique. État de la question et propositions. In: SCHLOSSER, Jacques (Ed.). *Paul de Tarse*. Congrès de L'ACFEB (Strasbourg, 1995). Paris: Cerf, 1996, p. 27-50; HENGEL, Martin. *The “Hellenization” of Judea in the First Century after Christ*. London: SCM Press, 1989, p. 7-29.

⁴⁴ ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 69. Embora todo o material que dispomos de Paulo “veio até nós na forma de cartas”, Paulo dá uma feição inconfundível à correspondência epistolar como veículo de comunicação e de exposição do seu pensamento. BAYLEY, James L; BROEK, Lyle D. Vander. *Literary Forms in the New Testament*. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992, p. 23.

⁴⁵ A “ação de graças” é *sui generis* de Paulo. SCHUBERT, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. Berlin: Töpelmann, 1939, p. 10-42; O'BRIEN, Peter T. *Introductory Thanksgivings in the Letters*

discurso evangélico, denota que o apóstolo possui um profundo conhecimento da arte retórica⁴⁶.

A argumentação de Paulo em Rm 1,18–8,39 desenvolve-se de modo unificado⁴⁷. Há uma continuidade entre a afirmação da justificação pela fé em Jesus Cristo (Rm 1,18–4,25) e as consequências dessa justificação para a vida cristã (Rm 5–8)⁴⁸.

Recorrendo à *captatio benevolentiae*, Paulo adota um tom terno e familiar com os destinatários, toca nas relações pessoais entre eles (Rm 1,8-15) e lhes fala de seus projetos pessoais e das viagens apostólicas (Rm 15,22-33)⁴⁹. E conclui com um bilhete de recomendação de Febe, portadora da carta (Rm 16,1-2).

Trata-se de uma “senha” importante de efeito retórico, para “abrir o coração” e a inteligência do leitor, predispondo-o positivamente à leitura e ao diálogo com o texto.

Destacam-se, ainda, outros aspectos relevantes, entre os quais, o *status* dos destinatários, qualificados de santos (ἀγίοις), amados de Deus (ἀγαπητοῖς θεοῦ) e situados “em Roma” (Rm 1,7)⁵⁰. Note-se que o escrito não é destinado a uma “igreja local”, mas “a todos os que estão em Roma” (πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ)⁵¹. Esse dado é relevante porque visa a romper com as barreiras particularistas, procurando integrar, em Cristo, todos os cristãos que vivem na capital do mundo, constitutivos do auditório de Romanos⁵².

of Paul. Leiden: Brill, 1977, p. 4-15 e p. 197-230; O'BRIEN, Peter T. Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology. In: HAGNER, Donald A.; HARRIS, Michael J. (Eds.). *Pauline Studies: Essays presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*. Exeter/ Grand Rapids: Paternoster/ Eerdmans, 1980, p. 50-66; JERVIS, L. Ann. *The Purpose of Romans*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 69-109.

⁴⁶ É provável que na abertura da carta Paulo use a expansão da forma epistolar (Rm 1,1-4), ao mesmo tempo em que enfatiza sua autodefinição e autoridade apostólicas, acena para uma estrutura retórica da própria epístola. Segundo Byrskog, esse detalhe faz o público olhar para o restante da carta e responder às questões postas em sua abertura, entre as quais se destaca o fato de se atentar para a “estrutura retórica” como um guia de compreensão da longa prescrição de Rm 1,3-4. BYRSKOG, Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1-7 As a Test Case, p. 39.

⁴⁷ SCHLIESSER, Benjamim. *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 242-243; FEUILLET, André. La citation d'Habacuc II.4 et les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains. *NTS*, Cambridge, v. 6, p. 52-80, 1959 (cf. p. 76).

⁴⁸ ALETTI, Jean-Noël. Romanos. In: FARMER, William R.; LACOCQUE, Andre et alli. (Eds.). *Comentário Bíblico Internacional – Comentário católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella: Verbo Divino, 2000, p. 1417; ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 139-156.

⁴⁹ KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 342; BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo*, II. São Paulo: Loyola, 2010, p. 342-344.

⁵⁰ Verifica-se haver uma relação de comunhão corporativa entre Paulo e o seu auditório: há uma passagem da primeira pessoa do singular (Rm 1,1-4) para a terceira pessoa do plural (Rm 1,5-6).

⁵¹ DONFRIED, Karl P. A Short Note on Romans 16. In: DONFRIED, Karl P. (Ed.). *The Romans Debate*. Peabody? Hendrickson Publishers, 1991, p. 44-52; VORSTER, J.-N. The Context of the Letter to the Romans: A Critique on the Present of Research. *Neotestamentaria*, v. 28, p. 127-145, 1994.

⁵² Romanos, segundo Elliott é uma “carta que é explicitamente dirigida aos pagão-cristãos de Roma (1,5-6.12.14-15)”. Em sua visão deve-se “resistir à tentação – por mais útil que ela tenha podido ser para a tradição teológica do Ocidente – de ‘introduzir’ em Romanos judeus ou judeu-cristãos para deles fazer o verdadeiro objetivo da carta”. ELLIOTT, Neil. Situar Paulo à sobra do Império: prática apostólica, ideologia imperial e cerimonial imperial. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel e MARGUERAT, Daniel (Orgs.).

Outro dado importante são os títulos adscritos ao nome do remetente na *titulatio* (Rm 1,1): “escravo de Cristo Jesus” (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ), apóstolo, ajudam o leitor a compreender como Paulo se vê a si mesmo como enviado (ἀπόστολος) e “servo” (δοῦλος) totalmente dedicado a Cristo e por ele separado (ἀφορίζω) e enviado (ἀποστέλλω) para anunciar o evangelho de Deus (εὐαγγέλιον θεοῦ)⁵³.

Esses detalhes são importantes indícios de uma clara intenção comunicativa, numa carta que tem profunda relação com o mister missionário do apóstolo dos gentios⁵⁴.

Ainda no âmbito formal, a presença do substantivo δοῦλος (Rm 1,1) transcende o seu habitual significado cultural e recebe um novo significado semântico, que abrange as dimensões religiosa e social (cf. Gl 3,27-28; 1Cor 6,20; Gl 3,13; 4,5)⁵⁵.

O termo é retomado e aprofundado no corpo da carta (Rm 6,16[*bis*].17.19[2x].20; 7,21.22[*bis*].23). A elaborada descrição da *titulatio* (Rm 1,1-6) é centrada no evangelho, no seu conteúdo e na fé que dele deriva.

A fórmula argumentativa περί + genitivo (Rm 1,3) designa o conteúdo do evangelho: o Filho de Deus (υἱοῦ θεοῦ), descendente de Davi na sua humanidade (Δαυὶδ κατὰ σάρκα), constituído como Filho de Deus (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ), segundo o Espírito de santidade, a partir da ressurreição dos mortos (Rm 1,3-4).

O apóstolo afirma que Deus o escolheu, “o separou” (ἀφορίζω) para anunciar o evangelho de Deus (Rm 1,1), o qual se concentra em Jesus Cristo, o Messias e Filho de Deus, a quem Deus ressuscitou dos mortos (Rm 1,2-4)⁵⁶.

Paulo, uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011, p. 181; STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 22-33.

⁵³ LEONARDI, Giovanni. I discepoli del Gesù terreno e i ministeri nelle prime comunità. Rottura o normale evoluzione?. FABRIS, Rinaldo (Ed.). *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Onore di Carlo M. Martini nel suo 70° compleanno. Bologna: EDB, 1998, p. 407.

⁵⁴ JEWETT, Robert. Ecumenical Theology for the Sake of Mission. In: HAY, David M. & JOHNSON, E. Elizabeth (Ed.). *Pauline Theology*, III: Romans. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 89-108; SUN, Wendel. *A New People in Christ: Adam, Israel, and Union with Christ in Romans*. Eugene: Pickwick, 2018, p. 12; LONGENECKER, Richard N. *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011, p. 380-382.

⁵⁵ Aristóteles não faz distinção entre escravos e animais domésticos, haja vista colocá-los sob um mesmo plano. Segundo o estagirita “o escravo é um instrumento animado (ὄργανον ἔμψυχον), enquanto o instrumento é um escravo inanimado” (δοῦλος ἄψυχα). ARISTOTE. *L'Éthique a Nicomaque*, VIII, 11, 1161b; ARISTÓTELES. *Política*, I, 5, 1254b 16-26. O vocábulo δοῦλος provém da raiz verbal δέω, “atar, ligar, prender, privar, ter falta de”, ou do verbo δίδωμι, “dar, entregar, oferecer, conceder”. TRENCH, Richard C. *Synonyms of the New Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1989, p. 46; MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015, p. 551; STAUDINGER, Ferdinand. Δέω, In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 882-887; POPKES, Wiard. Δίδωμι, In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 969-975.

⁵⁶ Note-se a disposição métrica e estilística da frase Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rm 1,1a), onde sua sequência e ordem é progressiva e se converge em “Jesus Cristo”. Segundo Guerra Gómez, enquanto a métrica das últimas palavras “com todas as sílabas longas (molosso precedido por espondeu [sílabas breves]) revestem o

A parte introdutória culmina na *propositio generalis* da epístola (Rm 1,16-17), representada pelo Evangelho do qual o apóstolo não se envergonha (οὐ ἐπαισχύνομαι). Esse Evangelho tem em seu âmago, uma dimensão universal (δύναμις θεοῦ) e uma justiça para a salvação de todos os que creem (Rm 1,17).

Salienta-se o registro dos vocábulos evangelho (εὐαγγέλιον), justiça (δικαιοσύνη) e fé (πίστις), pois todos integram o corpo da carta (Rm 1,16–15,13)⁵⁷, estabelecendo uma *inclusio*⁵⁸.

Na parte doutrinal, ou *probatio* (Rm 1,18–11,36), variegados temas são desenvolvidos: a) a justiça de Deus: antítese entre a justiça retributiva e a evangélica (Rm 1,18–4,25); b) o novo estado de graça criado por Deus em Cristo Jesus (Rm 5,1–8,39); c) a fidelidade da Palavra de Deus: o Evangelho e Israel (Rm 9,1–11,36)⁵⁹. A seção parenética ou exortativa (Rm 12,1–15,13), trata do poder transformador do evangelho: o componente ético da identidade cristã. A epístola encerra-se com o pós-escrito epistolar (Rm 15,14–16,27)⁶⁰.

Diante da riqueza de temas, que compõem a estrutura do corpo epistolar, destaca-se a *propositio generalis* (Rm 1,16-17) como elemento importante de fisionomia retórica.

A *propositio* de Romanos tem uma função estrutural basilar, que pode ser sintetizada sob dois princípios: a) global, coordenar os grandes temas teológicos da carta, b) particular,

homem designado por elas, ‘Jesus de Nazaré, o Messias, o Filho de Deus’, da máxima semnónte ou majestade possível, provável reflexo de sua condição divina e manifestação da mesma”. Também faz referência à métrica estabelecida por Homero e pelos escritores gregos em geral, para mensageiros, conforme sejam deuses ou humanos. Estilisticamente, a disposição das quatro palavras é normal: substantivo + aposto nominativo, substantivo genitivo + aposto genitivo; ambos os genitivos concordando com seus respectivos, sujeito e sintagma regente vêm antes do que é regido. GUERRA GÓMEZ, Manuel. *El idioma del Nuevo Testamento*. Burgos: Ediciones Aldecoa, 1981, p. 354-355; GUBERNATIS, M. Lenchantantin. *Manual de prosódia y métrica griega*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 72-75.

⁵⁷ No corpo da Carta os vocábulos εὐαγγέλιον é registrados 8 vezes (Rm 1,1.9.16; 2,16; 10,16; 11,28; 15,16.19), δικαιοσύνη, 33 vezes (Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11[bis].13.22; 5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10; 9,30[3x].31; 10,3[2x].4.5.6.10; 14,17) e πίστις, 39 vezes (Rm 1,5.8.12.17[3x]; 3,3.22.25.26.27.28.30[bis].31; 4,5.9.11.12.13.14.16[bis].19.20; 5,1.2; 9,30.32; 10,6.8.17; 11,20; 12,3.6; 14,1.22.23).

⁵⁸ QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, IV, I, 76. Antecipar um tema importante no proêmio para fazer ressoar no corpo epistolar tem a finalidade de preparar o ouvinte para que nos seja mais favorável nas outras partes [do discurso].

⁵⁹ Os estudiosos de Romanos geralmente reconhecem que, dentro da parte doutrinal da epístola (Rm 1,18 – 11,36) a seção Rm 9,1–11,36 possui uma unidade clara. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 150-156; CAMPBELL, *Romans III As a Key to the Structure and Thought of the Letter*, NTS, Cambridge, v. 23, p. 27-28, 1981.

⁶⁰ A estrutura utilizada aqui é, na verdade, uma adaptação de vários comentários, a qual visa contemplar a dinâmica argumentativa do texto de forma livre e global. ROLLAND, Philippe. *Épître aux Romains*. Texte grec structuré. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1980, p. 9; DUNN, *Romans 1–8*, p. liv-lxiii; FITZMYER, *Romans*, p. 96-101; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 73-82; PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 31-35; ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 31-53; BIANCHINI, *L’analisi retorica delle lettere paoline*, p. 45-54; WITHERINGTON, *Paul’s Letter to the Romans*, p. 17-22.

fazer desencadear toda a argumentação presente no estratificado tecido argumentativo ao longo do texto⁶¹.

A *propositio generalis* (Rm 1,16-17) perpassa toda a carta. É precedida pelo exordium (Rm 1,1-15), seguida pela *narratio* (Rm 1,18-32) e pela *confirmatio* (Rm 2,1-15,13). Na *confirmatio*, o leitor encontrará uma série de *sub-propositiones* que funcionam como o centro de aplicações menores do esquema retórico⁶².

Um exemplo ilustrativo verifica-se em Rm 5,1-8,39, que contém *exordium* (Rm 5,1-11), *narratio* (Rm 5,12-19), *propositio* (Rm 5,20-21), *confirmatio* (Rm 6,1-8,30) e *peroratio* (Rm 8,31-39). Esses blocos, contudo, interagem dinamicamente para criar o impulso unificador de toda a carta.

Ao proceder dessa maneira, Paulo permite ao leitor vislumbrar e compreender o que ele almeja demonstrar e como o faz. O leitor deve acompanhar seu raciocínio e entender a lógica própria que perpassa o discurso⁶³.

O primeiro passo será descobrir as unidades argumentativas (*propositiones*) e as seções, micro e macro. Isto porque, a *propositio generalis* não impede que as teses secundárias (*propositiones* e *sub-propositiones*) exponham, explicitem e desenvolvam, a seu modo, a tese principal⁶⁴.

2.1.4 O itinerário do leitor

A pergunta capital deste tópico visa a compreender o percurso estrategicamente desenvolvido ao longo da carta, no qual se situa Rm 3,21-26. Quais são os vestígios – “caracteres indiciais” – que o autor modelo deixou no texto, tais como a estrutura epistolar, lexical, sintática, temática, retórica e estilística, e aos quais o leitor competente deve aplicar as operações mentais e afetivas exigidas para se envolver corretamente com o mundo do texto?

⁶¹ ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 32-38 e 50-53. Sói acontecer de a *dispositio* paulina ser dinâmica e num sentido progressivo. ALETTI, Jean-Noël. *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: proposition de méthode*. NTS, Cambridge, v. 38, p. 398-399, 1992.

⁶² ALETTI, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes*, p. 392.

⁶³ SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. London: Yale University Press, 1999.

⁶⁴ Aletti denota que a *dispositio* em Paulo assume mais de uma função. Ela permite “identificar as micro-unidades argumentativas e a sua respectiva função”. Este feito metodológico é assaz importante para a inteligibilidade do estudo retórico de Romanos. Outra riqueza da *dispositio* nos discursos em geral e, sobretudo, paulina, salienta que a abordagem retórica não se limita à *dispositio*, porque é a partir dela que ganha impulso e força na sua trajetória. ALETTI, *Composition et genre de la lettre aux Romains*, p. 31-32.

E qual é o caminho para o leitor chegar à verdadeira compreensão de que, em Cristo, Deus salva o ser humano gratuitamente? E este Deus comunica sua justiça salvífica – revelada no Evangelho – a todos, mediante a fé (Rm 3,21-26; cf. Rm 1,16-17)⁶⁵.

Que vereda o “leitor empírico” deve palmilhar para se transformar em “leitor modelo”, ou seja, o leitor requerido pelo texto?⁶⁶ Ora, tais procedimentos levam-nos necessariamente, a procurar compreender o percurso e os estratagemas desenvolvidos ao longo da carta, na qual se encontra Rm 3,21-26.

Por onde, então, principiar este caminho? Quais pistas são fornecidas no texto para que o leitor as capte e compreenda o *insight* do autor modelo: o que ele pretende transmitir?

A primeira seção de Romanos compreende Rm 1,18–4,25. Nesta seção, o leitor deparar-se-á com algumas dificuldades sintáticas, literárias e teológicas, entre outras. Tais obstáculos se concentram, mormente, na primeira parte de Rm 1–4, ou seja, em Rm 1,18–3,20⁶⁷.

O leitor não se deve enganar, julgando que as vicissitudes, as questões de difícil inteligibilidade etc. aí encontradas carecem de sentido teológico. Ao contrário, foram postas nesta seção justamente porque sinalizam uma estratégia comunicativa de Paulo.

Rm 1,18–3,20 reflete em sintonia com o judaísmo, acerca das modalidades da retribuição divina⁶⁸. Já Rm 3,21–4,25 apresenta, sob uma teologia própria, a doutrina da justificação unicamente pela fé, independentemente das obras da lei mosaica (Rm 3,21-26). As leis de composição dos discursos coordenam os dois blocos, principalmente a dupla *propositio-probatio*, como está explicitado abaixo⁶⁹:

⁶⁵ A misericórdia divina descrita por Paulo em Rm 3,21-26 é como uma misericórdia pura e unilateral de um soberano para os que não merecem misericórdia (Rm 3,23-24; 5,6-8). Misericórdia, bondade, justiça e tolerância são expressões do poder de Deus. Esta misericórdia gera arrependimento, fidelidade e obediência. Assim, a misericórdia não compromete a justiça de Deus, antes a acentua. De fato, a misericórdia divina é a pública manifestação de sua justiça, na medida em que os que receberam misericórdia são chamados a responder na obediência.

⁶⁶ Na verdade, um texto “só funciona” com a colaboração de um autor, o “*tertium interpretationis*”, o qual desencadeia um processo em busca do “sentindo integral” e o motiva: ele, para garantir cientificidade à sua leitura, deve verificar no nível intersubjetivo, o significado do texto na sua globalidade de significado. “Un testo ‘funziona solo’ con la collaborazione di un lettore, il ‘*tertium interpretationis*’, il quale dispiega un processo alla ricerca del ‘intero senso’ e lo motiva: egli, per garantire scietificità alla sua lettura, deve verificare a livello intersoggettivo il significato del testo nella sua globalità di significato”. PAGLIARA, Cosimo. *La figura di Elia nel vangelo di Marco: Aspetti semantici e funzionali*. Roma: PUG, 2003, p. 36 (*tradução nossa*).

⁶⁷ PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 163-166.

⁶⁸ ALETTI, Jean-Noël. Rm 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l’argumentation paulinienne?, *Biblica*, v. 69, p. 47-62, 1988; ALETTI, Jean-Noël. Rm 1–3: Quelle fonction? Histoire de l’exegèse et nouveau paradigme. In : ALETTI, Jean-Noël; SKA, Jean-L. (Eds.). *Biblical Exegesis in Progress*. Old and New Testament Essays. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 2009, p. 492-494; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 163-167.

⁶⁹ ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 76-77; ALETTI, Rm 1,18–3,20, p. 47-62; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 163-167.

	Rm 1,18–3,20	Rm 3,21–4,25
<i>Propositio</i>	Rm 1,18	Rm 3,21–22
<i>probatio</i>	Rm 1,19–3,18	Rm 3,23–4,22
<i>peroratio</i>	Rm 3,19–20	Rm 4,23–25

A seção Rm 1,18–3,20 possui uma função argumentativa própria e “insubstituível”⁷⁰. Sua dinâmica foi cogitada mediante um itinerário condutor do leitor para o coração das afirmações teológicas construídas em Rm 3,21–26 (e mesmo Rm 3,21–4,25): para essa perícope (Rm 3,21–26), que funciona como um resumo coordenador das afirmações iniciais da carta (Rm 1,16–17), e também como um *turning point* entre Rm 1,18–3,20 e Rm 3,21–4,25.

Antes de adentrar no âmago da argumentação de Paulo, faz-se necessário elucidar algumas questões e peculiaridades do texto. A primeira delas, diz respeito à natural discussão que esperar-se-ia ser arrostada a partir da *propositio* principal (Rm 1,16–17).

Ora, por que apresentar o Evangelho tal como é descrito na *titulatio* (Rm 1,1–6)⁷¹, e mostrar a justiça divina nele revelada (Rm 1,16–17), porém, imediatamente, deter-se na apresentação da ira de Deus (Rm 1,18s)⁷²?

Que sentido faz passar de um conceito positivo de justiça divina (δικαιοσύνη θεοῦ) expressa no Evangelho, que é δύναμις θεοῦ – aderido pela fé – a uma noção de justiça totalmente oposta, introduzida pela antítese: a ira de Deus (ὀργή θεοῦ: Rm 1,18)⁷³? Falar de ira divina (ὀργή θεοῦ) após a *propositio generalis*, em hipótese alguma, tem o escopo de

⁷⁰ SNYMAN, Andries H. De-Automatisation in Romans 1–5. *ActaTheol*, v. 22, n. 1, p. 135–145, 2002; MANZI, F. Dall’ira del Dios giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16–17 e 1,18–3,20, *SC*, v. 126, p. 551–634, 1998. O leitor não deve procurar encontrar em Rm 1,18–3,20 um argumento singular e uniforme. Há nessa seção uma série de perícopes, cada uma entrelaçada com as outras, mas mantém relativa independência. WATSON, Francis. *Paul and the Hermeneutics of Faith*. London: T&T Clark, 2004, p. 69–71.

⁷¹ A *titulatio* (Rm 1,1–6) é centrada no εὐαγγέλιον θεοῦ, no seu conteúdo e na fé que dele deriva. Paulo lança mão de uma fórmula – περί + genitivo (Rm 1,3a) – para apontar o conteúdo fundamental do Evangelho: o Filho de Deus (υἱοῦ θεοῦ), descendente de Davi na sua humanidade (Δαυὶδ κατὰ σάρκα) e constituído como Filho de Deus mediante a ação do Espírito de santidade a partir da ressurreição dos mortos (Rm 1,3–4).

⁷² O conceito de ira de Deus (ὀργή θεοῦ) surge em Rm 1,18, porém não é de fácil aceitação. O desenvolvimento dessa expressão ao longo da seção (Rm 1,18–3,20) indica que Deus tolera indefinidamente a recusa humana. A ira divina não conota uma explosão afetiva (*affectus*) de uma cólera divina subjetiva, mas assinala uma reação negativa proporcional (pela transformação negativa das relações mundanas) e não extrema (pela destruição total) do ser humano. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 172.

⁷³ Pode até causar espécie a alguns o fato de Rm 1,18–3,20 situar-se entre Rm 1,16–17 e Rm 3,21–4,25, como se Rm 1,18s fosse uma peça fora de lugar no próprio corpo da epístola (cf. Keck). Pasmem o leitor: a conjunção γάρ, pois, conecta Rm 1,18s aos versículos precedentes. Curiosamente a locução γάρ (1,16–17.18) e o verbo ἀποκαλύπτω (Rm 1,17.18) ressaltam certa conexão entre a revelação da justiça em 1,16–17 e a revelação da ira em 1,18s. KECK, Leandro E. *Romans*. Nashville: Abington, 2005, p. 57; PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani*. Cinisello Balsamo: Paoline, 2017, p. 86.

aterrozar os interlocutores, as criaturas rebeldes e transgressoras de Rm 1,18-32 e toda a humanidade (Rm 2,1-3,18)⁷⁴, mas o de mostrar sua função pedagógica⁷⁵.

Vejamos a estrutura retórica da *dispositio* de toda a seção de Rm 1,18-3,20⁷⁶:

<i>Sub-propositio</i>	1,18
<i>prova dos fatos</i>	1,19-32
<i>probatio</i>	2,1-3,18
<i>peroratio</i>	3,19-20

A partir de um estratagema bastante técnico, Paulo concebe um plano para demonstrar, de maneira progressiva a sua argumentação na seção Rm 1,18-3,20. Assim, ele enceta pela *narratio* (Rm 1,19-32)⁷⁷, na qual põe a descoberto a dramática situação da humanidade pecadora⁷⁸. A *narratio* é seguida da parte probatória (*demonstratio*) (Rm 2,1-3,18) e de uma *peroratio* final (Rm 3,19-20).

A *demonstratio* inclui a apresentação das provas (πίστεις) (Rm 2,1-11) e a *refutatio*, isto é, a resposta às objeções aventadas pelo apóstolo que seu interlocutor apresentaria: a) a posse da lei (Rm 2,12-16), e, b) a circuncisão (Rm 2,25-29).

Entre essas duas passagens há uma incisiva apóstrofe que as arrosta (Rm 2,17-24)⁷⁹, ao questionar o cerne daquilo que o judeu alega possuir como privilégios: a) a relação especial com Deus (Rm 2,17); b) o apoio no conhecimento da Lei (Rm 2,18-23); c) o “direito” de ensinar a outros o caminho “correto” (Rm 2,19-21); d) uma conduta superior à dos pagãos

⁷⁴ Ainda é instigante e perspicaz a abordagem de Aletti acerca da “cólera e da justiça divinas” em Rm 1,18-4,25. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 54-79.

⁷⁵ Alguns dos textos paralelos a Rm 1,18-32 (cf. Sb 16) assinalam uma função pedagógica, haja vista a ira divina não comportar uma dimensão arbitrária ou destruidora do homem e da natureza. Entre os atributos característicos de Deus menciona-se “não a ira, mas o amor e a fidelidade” (Ex 34,6; Jn 4,2; Ne 9,17; Sl 103,8s). Ex 34,7a, registra simplesmente: “[O SENHOR] guarda a misericórdia por milhares de gerações, que afasta a iniquidade, a transgressão e o pecado”. Mas o mesmo texto guarda uma referência a “ira divina”, ao afirmar que Deus “não deixa impune a iniquidade” (Ex 34b).

⁷⁶ A tese de toda a seção é apresentada pela *sub-propositio* Rm 1,18. WILKENS, Ulrich. *La Carta a los Romanos*. Rom 1-5, vol. I, 1997, p. 123-124.

⁷⁷ A *narratio* deixa patente que todos os seres humanos e não só os gentios, são destinatários da ira divina. Esta hipótese é comprovada entre outras coisas, pelo não uso do termo ἔθνη (/ ἔθνος) em Rm 1,19-32. Seria mais oportuno considerar Rm 1,19-32 como provas através dos fatos e não uma *narratio* propriamente. A seção apresenta características narrativas, mas esses dados não são suficientes para assinalar uma *narratio* discursiva, pois segundo os tratados retóricos antigos, as *narrationes* preparam apenas parcialmente a *probatio*. Rm 1,19-32 tem a função de estabelecer a validade da *sub-propositio* (Rm 1,18): Deus pune aqueles que cometem injustiça porque Ele já puniu no passado e no presente. ALETTI, Jean-Noël. *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*. Rome: PIB & Gregorian Press, 2015, p. 124-126.

⁷⁸ PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 83-86; FITZMYER, Joseph A. *Romans*. New York: Doubleday, 1993, p. 269-277.

⁷⁹ Deve-se mencionar que as apóstrofes utilizadas por Paulo em Romanos geralmente acusam pessoas pretensiosas e arrogantes. Nessa epístola, as apóstrofes não indicam uma polêmica contra o judeu, mas censuram igualmente judeus, gentios e gentios cristãos. Ninguém é excluído da censura dos pretensiosos. STOWERS, Stanley K. *A Rereading of Romans: Gentiles, Jews, Justice*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 176-177; ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 170-171.

(Rm 2,21-23); e, e) o apoio na circuncisão, “ícone” do amor de Deus ao seu povo (Rm 2,25-29).

Ora, por que principiar seu discurso justamente por questões destoantes das afirmadas na *propositio generalis* (Rm 1,16-17): tecer considerações acerca da ira e do juízo divinos, logo após mencionar a novidade do Evangelho?

É oportuno pensar que Paulo está cômico de que começar pelos fatos e princípios acerca dos quais o interlocutor concordaria, seria um excelente meio de avançar o diálogo entre ambos⁸⁰.

Assim, ele procura uma plataforma comum com um *partner* que potencialmente objetará sua argumentação (cf. Rm 1,18-32)⁸¹, para, em seguida mostrar, as consequências imprevisíveis que se devem tirar: tanto para o judeu quanto para o gentio (Rm 3,19-20)⁸².

Como sói acontecer, a seção que engloba a *narratio* (Rm 1,19-32) e a *sub-probatio* (Rm 2,1-3,18) é uma *crux interpretum* para o leitor. Ela gera dificuldades interpretativas, mormente no que respeita a estratégia comunicativa elaborada por Paulo.

Parece que a seção Rm 1,18-3,20 foi talhada para induzir o leitor a conclusões apressadas: julgar que a intenção do apóstolo não é outra, senão mostrar que a humanidade é pecadora, incapaz de apelar às suas obras no juízo e, assim, não escapar da ira escatológica divina.

⁸⁰ Principiar o discurso já conquistando a confiança do interlocutor (leitor), e fazê-lo sentir-se incluído é uma estratégia eficaz para torná-lo participante da reflexão, tomar consciência a respeito do que é dito e a responder com o *rhetor* às questões evidenciadas por ele. E conduzi-lo à ação. Com efeito, “queremos submeter uma questão a outrem, partilhá-la com ele, porque ela lhe interessa por razões parecidas com as nossas, ou porque pode contribuir para resolver. [...] O auditório é confrontado com uma pergunta, diretamente ou de maneira derivada por intermédio de uma resposta”. MEYER, *Questões de retórica*, p. 85. Demais, é azado recordar que entre os elementos básicos cooperativos na eficácia de um discurso, está o *páthos*, relacionado diretamente às emoções do ouvinte, como afirma o estagirita: “[...] persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimentos de tristeza ou alegria, amor ou ódio. Todos os esforços dos atuais autores de retórica, nós o afirmamos, são dirigidos no sentido de produzir esses efeitos”. ARISTOTE, *Rhetorique*, 1356a 13-18. Cf. ALETTI, A retórica paulina, p. 64.

⁸¹ O leitor verificará na seção Rm 1,18-3,20, que Paulo, visando dar apoio a suas afirmações – responder todas as objeções prováveis –, fundamenta suas respostas sobre diversos tipos de provas: a) provas dos fatos (Rm 1,19-32), b) anúncios de princípio ou de tipos de situações (Rm 2,1-29), c) passagens escriturísticas (Rm 3,10-18). Na esteira da linguagem anfíblica de Paulo, constatará que em Rm 1,18-32 Paulo expõe o que é a “falta” da glória de Rm 3,23b: falta de dar glória a Deus e, concomitantemente, de recebê-la Dele. Note-se ainda, que estratégia comunicativa de Paulo ao começar a seção apontando para o pecado de quem o judeu (um grupo do auditório de Romanos) concordaria, permite interpelar aqueles que têm dificuldade em aceitar a justificação pela fé. É necessário destruir o falso orgulho religioso, a confiança cega na Lei e o fechamento ao Evangelho. Paulo usa a pedagogia parabólica – à guisa de Natã (2Sm 12,1-14) – para despertar seu interlocutor: desvela a condenação que merece o mundo pagão (Rm 1,19-32), mas faz o judeu tomar consciência (Rm 2,1-29) de que também ele merece a mesma condenação (Rm 3,10-20).

⁸² É azado pensar que Paulo tinha em mente que o auditório de Romanos – gentio e judeu – poderia resistir ao Evangelho por uma falsa presunção. Essa atribuída ao judeu denomina-se “vanglória judaica” (Rm 3,27) é demolida por Paulo ao demonstrar que o judeu é tão culpado de desobediência quanto o pecador descrito em Rm 1,18-32.

O leitor encontrará indícios que, aparentemente, dão suporte a tal conclusão. O início e o término da seção provavelmente induzirão o leitor a essa direção, justamente porque Rm 1,18 (*sub-propositio*) afirma que a cólera divina se manifesta contra toda injustiça humana, e a seção finaliza-se repleta de citações bíblicas, afirmando que todos os seres humanos estão totalmente corrompidos (Rm 3,10-18) e destinados à danação (Rm 3,19-20).

Será exatamente para essa conclusão que o autor quer levar o seu leitor? À primeira vista parece ser este o objetivo do autor, mas o texto revelará que não. O contexto mostra que Paulo retoma quase literalmente as ideias judaicas concernentes à retribuição no juízo final, para evidenciar a exclusão da exceção judaica – os privilégios etc. – ao levar em conta a retribuição⁸³.

Por que, então, retomar as noções judaicas referentes à retribuição? Qual é a sua importância nessa seção, tendo em vista o que se afirmará a partir de Rm 3,21-26? Seria “descrever corretamente o judaísmo”, segundo Dunn⁸⁴, o que Paulo pensou erigir em Rm 1–3, antes de falar da inaudita justiça de Deus, tal como ocorrerá em Rm 3,21–4,25?

Ora, diante de tais dúvidas, caberia ao leitor indagar: será que o autor não quer suscitar uma questão, através do uso da linguagem, mediante uma resposta, ou exprimi-la simplesmente enquanto tal?

Ou, talvez, mediante o ato da fala – do discurso – convidar seu leitor a refletir sobre aquilo em que provavelmente não tenha pensado, “a tomar consciência sobre o que lhe é pedido pensar”, e a responder com o autor? A esse respeito, afirma Meyer, “no uso da linguagem existe [...] uma opacidade ou uma dificuldade que procuramos vencer ou simplesmente manifestar”⁸⁵.

A dificuldade apresentada nesta seção, e talvez a mais importante, é compreender corretamente as razões de Paulo retomar fielmente as ideias do judaísmo quanto à retribuição, com o objetivo de ressaltar não o pecado da humanidade, mas os caminhos inauditos da justiça de Deus. Justiça já mencionada na *propositio generalis* (Rm 1,16-17) e que surgirá como um raio supersônico, quando Paulo apresentar as razões teológicas centrais da *propositio*, afirmando que, agora, no Evangelho se revela uma nova economia salvífica, igual para judeus e não-judeus (Rm 3,21-26).

⁸³ LEE, Jae Hyun. *Paul's Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16–8:39*. Leiden/ Boston: Brill, 2010, p. 100-102; ALETTI, Rm 1,18–3,20, p. 48-53.

⁸⁴ DUNN, James D. G. What was the Issue Between Paul and “Those of the Circumcision”? DUNN, James D. G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2008, p. 153-171.

⁸⁵ MEYER, *Questões de retórica*, p. 83-85 (modificações nossas).

Mas para alcançar o cume da montanha em Rm 3,21-26, Paulo erige uma vereda sinuosa pela qual desmonta todas as objeções, remove as pseudo-compreensões da justiça de Deus, prova que a justificação é realizada de modo equânime para todos (Rm 3,22-24; 1,16-17) e responde àqueles que se consideravam pecadores só enquanto transgrediam a Lei, mas não como os gentios (Rm 2,18-29).

E para demonstrar que todos se encontram na mesma condição de pecadores, evoca uma expressão típica da apocalíptica judaica (Sl 109,5; Jó 20,28; Ez 22,24; Am 5,18; Is 2,12; Jr 46,10; Sf 1,7; Ml 3,2; Pr 24,12), o dia da ira (Rm 2,5), provando assim ao leitor/ ouvinte, quem quer que seja (judeu ou não), que todos são iguais perante Deus.

E esclarece que Deus é um juiz imparcial, que não julga pelas aparências ou segundo o juízo humano, mas por aquilo que só Ele conhece e que nasce do coração: a intenção, a circuncisão do coração (Rm 2,27-29)⁸⁶.

Passemos, então, à prova dos fatos/ *narratio* (Rm 1,19-32) da seção de Rm 1,18-3,20. A *probatio* objetiva mostrar as características da justa retribuição divina que levam a reconhecer que ninguém pode tornar-se justo pelas obras, inclusive o judeu mediante as obras da Lei. Assim, a *probatio* começa com uma prova dos fatos (*narratio*), a qual afirma que Deus rejeita a injustiça. E demonstra isso ao usar os fatos bíblicos aceitos por todos, a quem Paulo se dirige, fatos que apontam a reação divina em resposta à recusa dos humanos em reconhecer Deus. A etapa seguinte, os princípios (Rm 2), motivam a ira: sua retribuição negativa. Após a exposição dos princípios dessa retribuição, faz-se necessário mostrar as suas consequências, para o judeu e para o gentio: a circuncisão do coração, que determina a retribuição final (Rm 2,28-29), que será a mesma para o judeu, cujo coração é incircunciso, e para o injusto não-judeu (Rm 2,29). Na etapa posterior, Paulo arrosta e refuta alguns mal-entendidos (Rm 3,1-8), para depois, demonstrar com o auxílio das Escrituras (provas *inartificialis*), que todos os humanos devem ser castigados e destruídos, porque todos têm corações incircuncisos e, por conseguinte, são pecadores (Rm 3,9-18). A argumentação acerca da justificação será concluída, demonstrando que a exceção judaica carece de sentido (Rm 3,19-20). A *sub-probatio* se refere à função da lei, visando tornar o pecado conhecido e não à situação desesperadora da humanidade.

⁸⁶ Nota acerca da imparcialidade de Deus constatada na seção Rm 1,18-4,25: a) na revelação da ira (Rm 1,18-3,20) e b) na manifestação da justiça salvífica divina (Rm 3,21-4,25). Cf. YINGER, Kent L. *Paul, Judaism, and Judgement According to Deeds*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 143-192; BASSLER, Jouette M. Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans, *NovT*, v. 26, p. 43-58, 1984; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 318-319.

2.1.4.1 As provas dos fatos (Rm 1,19-32)

A dinâmica da argumentação de Rm 1,19-32 objetiva desenvolver, precisar e justificar a *sub-propositio* (Rm 1,18)⁸⁷. Mas, sói acontecer de o leitor desse trecho pensar que Paulo – estabelece uma relação entre ira (“castigo, punição”) e juízo – visa à condenação dos pagãos, ou dos humanos que não querem reconhecer Deus como Deus (Rm 1,19-20)⁸⁸.

A verve argumentativa condutora do discurso paulino, mostra passo a passo, que sua primeira preocupação não é criar uma relação entre ira (ὀργή) e juízo (κριτής) para condenar o gentio, nem mostrar um conflito entre Deus e os seres humanos (Rm 1,24-28)⁸⁹. Seu cogitar perspicaz, ao não utilizar o vocábulo ἔθνη/ gentios (ἔθνος: Rm 2,14), mas πάντες (todos) e ἄνθρωπων (humanos: Rm 1,18; cf. Rm 2,1)⁹⁰, tem a clara intenção de incluir “todos” os seres humanos sob a acusação lançada em Rm 1,18⁹¹.

Deve-se, ademais, verificar que o adjetivo “todo” (πᾶς), em Rm 1,18 determina as ações e não os seus autores⁹². Com efeito, “é revelada a ira de Deus, que vem do céu sobre toda (πᾶσαν) **impiedade** (ἀσέβειαν) e **injustiça** (ἀδικίαν) de homens, dos que retêm a verdade em injustiça” (Rm 1,18).

⁸⁷ PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 168; FITZMYER, *Romans*, p. 270.

⁸⁸ O encadeamento e a estrutura retórica da *narratio* (Rm 1,19-32) propõe o versículo 20 como a tese, na compreensão de alguns exegetas. Não são poucos os exegetas que julgavam o juízo divino como a ideia-tema dessa perícope. Contudo, tal intuição não parece ser a mais correta, como demonstra a dinâmica do texto.

⁸⁹ Recorde-se que o juízo final não é mencionado em Rm 1,19-32, porque esta seção recorda apenas os fatos passados e presentes. Rm 1,19-32 visa estabelecer a validade da *sub-propositio* (Rm 1,18), ou seja, Deus pune aqueles que cometem injustiça porque Ele já puniu no passado e no presente. São essas reações divinas no passado e no presente que permitem inferir que haverá um dia da ira divina (Rm 2,5). Baseando-se nos fatos descritos nas tradições bíblica e judaica e, por conseguinte, em fatos inegáveis, Rm 1,19-32 mostra que Deus já exerceu sua ira e como a realizou, indicando assim que se pode esperar sua manifestação final.

⁹⁰ O adjetivo πάντες (Rm 1,18) no início da seção (Rm 1,18–3,20), e, igualmente no final (Rm 3,20), na *peroratio* (Rm 3,19-20), forma uma *inclusio*. O mesmo πᾶς se encontra em Rm 2,1, 2,9-10; 3,2.4.9.12.19 [bis].20.22.23 e em 4,11.16 [2x]. Isso deveria ao menos servir como alerta para qualquer açodada classificação do(s) interlocutor(es) de Paulo nos capítulos iniciais de Romanos. Merece anotar que πᾶς consta ainda em Rm 1,5; 7,8.16.29; 5,12.18 (bis); 7,8; 8,22.28.32 (2x).37; 9,5.6.7.17; 10,4.11.12 (2x).13.16.18; 11,10.26.32 (bis).36; 12,3.4.17.18; 13,1.7; 14,2.5.10.11 (2x); 15,13.14.33; 16,4.15.16.19.24.

⁹¹ O autor tem a *intentio* sutil e ardilosa de englobar duplamente judeus e gentios, como registra “toda...” de Rm 1,18, que não visa exclusivamente o judeu. Paulo usa raciocínio semelhante em Rm 1,16; 2,1; 3,9 e 3,23. Apesar de πάντες (Rm 1,18), não ser notado por muitos comentadores como anfibólico, porém é. Seu uso visa englobar simultaneamente ambos, gentio e judeu. Este modo de raciocinar ambíguo aparecerá em Rm 2,1, quando o interlocutor visado será o judeu. Aí Paulo usa frases generalizantes, mas duplamente endereçadas. Note-se também a fórmula usada para especificar o gentio (ἀσέβεια: impiedade) e o judeu (ἀδικία: injustiça) (Rm 1,18; cf. Rm 4,5; 5,6). Cf. KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980, p. 38.

⁹² ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 59-60.

O fato de os pagãos serem os primeiros alvejados pela acusação de Paulo, em Rm 1,18-32, não significa que os judeus estejam excluídos de sua crítica e são eximidos de reconhecerem-se nela⁹³.

Na verdade, a menção à idolatria de Israel, em Rm 1,23 (cf. Dt 4,16-18; Sl 105,20 [LXX]), visa a fazer com que o interlocutor judeu – numa mirada histórico-retrospectiva sobre a idolatria dos seus ancestrais no deserto (Sl 106,20; Dt 4,15-19; Sl 13,1-9) – reconheça, de alguma forma, a própria condição de idólatra (cf. Rm 2,9-15.17-24)⁹⁴.

No encetamento do discurso da *narratio*, o leitor encontrará a expressão: “toda impiedade e injustiça dos homens...” (πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων, Rm 1,18). Não se trata de uma frase de efeito, mas traduz a intenção do autor: demonstrar que a desordem ética (Rm 1,19-23), a impiedade (ἀσέβεια) para com Deus (Rm 1,24-28) e a injustiça para com os outros (Rm 1,29-31), não são ações isoladas, mas faces de uma mesma moeda.

Esta mesma frase – “contra toda impiedade dos homens que...” – também antecipa prolepticamente, o caráter inevitável e coerente da sentença condenatória de Rm 1,32: “os praticantes de tais coisas são dignos de morte”⁹⁵.

A estrutura argumentativa da perícope indica as pistas demarcatórias da *intentio auctoris*. O plano argumentativo da *narratio* é desenvolvido da seguinte maneira:

⁹³ Tais conjecturas nos permitem vislumbrar que o interlocutor endereçado em Rm 1,18-32, não é exclusivamente o gentio, mas também o judeu. Ressalta-se ainda que πᾶσαν (Rm 1,18) forma um paralelo com παντί de Rm 1,16, enquanto referem-se à humanidade. Ademais, πᾶς tem caráter inclusivo em Rm 1,18, mas também desde Rm 1,5 a Rm 3,23 (cf. Rm 1.16.29; 2.1.9.10; 3.2.4.9.12.19.20.22.23).

⁹⁴ Paulo alude ao episódio do bezerro de ouro e à idolatria no deserto. Consta-se em alguns comentários que o paralelo estabelecido para Rm 1,23 seja o Sl 106,20 [LXX] e Dt 4,15-19 e ainda Sb 12,24. Todos esses textos têm como *background* o evento da criação (Gn 1). Dt 4 visa à proibição da idolatria e sua transgressão. Já o Sl 106,20 não menciona a glória (δόξα) de Deus, mas a do homem: “E trocara a glória deles (δόξαν αὐτῶν) em semelhança (ἐν ὁμοιώματι) de bezerro de ouro que come erva” (Sl 105,20). Käsemann argumenta que a referência ao bezerro de ouro (Sl 106,20) seria muito específica para a argumentação de Paulo. A reprovação à idolatria gentílica era comum, como denota Dt 4,15-19. Cabe mencionar que a linguagem utilizada por Paulo não é a de Dt 4,15-19, mas a da história da criação de Gn 1,20-27. Rm 1,23 ainda poderia fazer eco a Dt 4,16-18, haja vista que na LXX, tanto ὁμοίωμα e εἰκὼν formarem paralelismo. Este tópico sobre a intertextualidade de Rm 1,18-32 será retomado no III capítulo da tese. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 45; FITZMYER, *Romans*, p. 283.

⁹⁵ PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 179. Esta figura (*praesumptio*, *prolepse*) de escolha – de natureza argumentativa – ocorre quando o orador introduz simulações de objeções visando respondê-las imediatamente (*praesumptio*). É uma figura argumentativa “funcional” (cf. *figurae sententiae*; σχήματα διανοίας), pois tem em vista a sua ação, o seu efeito sobre o *páthos*, ao criar uma comunhão de pensamento que permite aproximar orador e auditório. Assim, minimiza “a problematidade e a própria distância” e serve para adornar e embelezar a exposição. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 197; MEYER, Michel. *A retórica*. São Paulo: Ática, 2007, p. 51; LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972, p. 257; GARAVELLI, Bice M. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 1991, p. 310; QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, IX, II, 16.

Cenário: a verdade prisioneira da injustiça (1,18)					
Tese (1,20b): inserida no centro por um paralelismo antitético (1,19-22)					
1,19-20a:	Porque o conhecimento comum de Deus... (1,19)	seu eterno poder e sua divindade... (1,20a)		são compreendidos pelas coisas feitas... (1,20a)	
1,20b: Para que sejam inescusáveis (ἀναπολόγητοι)				seu coração insensato se obscureceu (1,21)	
1,21-22:	Pelo que conhecendo Deus... (1,21)	não O glorificaram... (1,21)			
Argumentação repetida três vezes: uma narração no passado (1,23-28) ⁹⁶					
		trocaram (1,23)	[...]	Deus os entregou a (1,24)	desonra (1,24)
1,23-24:	1º argumento	a glória do Deus incorruptível (1,23)	por imagem corruptível (1,23)	desejos dos corações... (1,24)	desonrados
1,25-26a:	2º argumento	a verdade de Deus (1,25)	pela mentira (1,25)	paixões sem honra (1,26)	desonra
1,26b-28:	3º argumento	uso natural (1,26)	contra a natureza (1,26)	inteligência não aprovada (1,28)	coisas que não convêm (1,28)
Catálogo estereotipado de pecados (1,29-31): repleto de toda injustiça					
Retomada da tese (1,32 + 2,1)					
(1,32): aqueles que conhecem realmente o justo juízo de Deus					
(2,1): Por isso, é indefensável...					

O arranjo argumentativo da *narratio* pode ser fundamentado em Rm 1,20 (e mesmo Rm 1,19-20), onde se estabelece o coração da acusação, repetida de forma pleonástica em Rm 1,19 e Rm 1,21, e a conclusão óbvia: por isso, são indesculpáveis (ἀναπολόγητους, Rm 1,20)⁹⁷.

Uma série de argumentos paralelos – a) Rm 1,23-24; b) Rm 1,25-26a; c) Rm 1,26b-28) – fundamenta e faz avançar a tese. Eles são encadeados pela repetição da dupla “trocar/entregar” (ἀλλάσσω/ παραδίδωμι), e apoiados em três campos lexicais correlacionados: a) as

⁹⁶ Os verbos: “trocaram” (ἔλλαξαν: Rm 1,23); Deus “os entregou” (παρέδωκεν: Rm 1,24.26), “trocaram (μετήλλαξαν) a verdade de Deus”..., “reverenciaram (ἐσεβάσθησαν) e cultuaram” (ἐλάτρευσαν)..., “trocaram” (μετήλλαξαν) (Rm 1,25-26), “não houveram” (ἐδοκίμασαν) (Rm 1,28), assinalam a narração no passado, mas com repercussões no presente. A dupla ação-reação assinala isto: Deus os entregou (παρέδωκεν ὁ θεός) (Rm 1,24.26.28) a variegadas formas de idolatria, e os seres humanos cometeram inúmeras transgressões (1,21-23.25.26b-28b-32). Para uma análise ligeiramente diferente ver: BASSLER, Jouette M. *Divine Impartiality*: Paul and A Theological Axiom, 1982, p. 129; MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996, p. 96; FITZMYER, *Romans*, p. 270-274.

⁹⁷ Estes dois versículos (19-20) têm levado a uma longa discussão acerca da “teologia natural” de Paulo. Gramaticalmente, Paulo está mais preocupado na disposição transicional – não em fazer análise magistral do tema – e usa um estilo encadeado, que também funciona como passagem, encerramento de um assunto e princípio de outro. Aí há uma série de afirmações importantes, entrelinhadas e sumarizadas: “porque” (διότι) ... “pois” (γάρ: Rm 1,19); “pois” (γάρ), “de sorte a” (εἰς τό: Rm 1,20).

“paixões” (Rm 1,18.23.24.27), b) o “discernimento” (cf. νοέω + καθοράω: Rm 1,20; 1,18-19.21.23.25.27.28.29)⁹⁸, e c) a “desonra” (πάθη ἀτιμίας) (cf. Rm 1,21.23.24.26.27.28)⁹⁹.

Essa estrutura conduz a uma progressão e ao seguinte raciocínio, que se repete três vezes: porque não discerniram (νοέω) a glória, a verdade, a ordem natural de Deus (Rm 1,19-22); o trocaram (ἔλλαξαν τὴν δόξαν) pela aparência da imagem (Rm 1,23), pela mentira e por uma sexualidade desordenada (Rm 1,25-27). E a consequente resposta tríplice: por isso, “Deus os entregou” (διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς) aos próprios desejos dos corações (ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν) e, assim, à desonra (ἀκαθαρσία), às paixões sem honra (πάθη ἀτιμίας), ao vil juízo (ἄδόκιμος νοῦς), a toda injustiça (πᾶς ἀδικία) e até à falta de misericórdia (Rm 1,24.26.28.29-30)¹⁰⁰.

Mais ainda, como se denota no versículo 26b, mudar o uso natural (μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν) da sexualidade por um uso ao lado da natureza (εἰς τὴν παρὰ φύσιν) pode ser comparado a trocar a verdade (Rm 1,25) ou a mudar a glória (ἀλλάσσω τῆς δόξας) de Deus (Rm 1,23).

O texto deixa antever que a resposta natural daquele(s) que reconhece(m) a Deus como Deus é honrá-lo (δοξάζω) e agradecê-lo (εὐχαριστέω; λατρεύω) (Rm 1,21.25) e, concomitantemente, receber de Deus a aprovação (δόξα).

Levando em conta a finalidade almejada nesta etapa, optamos por apresentar uma estrutura argumentativa que procura contemplar uma correspondência entre a ordem da

⁹⁸ Os verbos νοέω + καθοράω referem-se de forma intensificada à capacidade de ver atentamente, intensamente, distintamente. Aliás, os seres humanos em questão em Rm 1,18-21 não podem justificar que não puderam ter acesso a Deus. A carga de vocábulos utilizados nestes versículos, conectados a Rm 1,18 tem uma dinâmica que culmina para uma direção natural, lógica: “render glória a Deus” (Rm 1,21). Portanto, “pelo conhecimento comum” (γινωστός), “visível/ manifesto” (φανερὸς) (Rm 1,19), “pelas coisas não-visíveis” (ἀόρατος), pelas que “são vistas distintamente” (νοέω + καθοράω) (Rm 1,20), culminam num pleno conhecimento de Deus (γινόντες τὸν θεόν) (Rm 1,21), cujo resultado natural seria glorificar (δοξάζω) e dar graças (εὐχαριστέω) a Deus (1,21). Os verbos νοέω e καθοράω constam uma única vez em Romanos. Este último verbo é *hapax legomenon* (ἁπαξ λεγόμενον) na literatura neotestamentária; é registrado quatro vezes na LXX: Nm 24,2; Jó 10,4; 39,26; 3Mac 3,11). O verbo νοέω conota um reconhecimento interior, sem denotar para tal uma visão física. As ocorrências veterotestamentárias, extra Romanos, indicam nessa direção (cf. Mt 15,17; 16,11; 24,15; Mc 7,18; 8,17; 13,14; Jo 12,40; Ef 3,4.20; 1Tm 1,7; 2Tm 2,7; Hb 11,3). De fato, em Jo 12,40 parece assinalar um contraste entre “ver” (ὁράω) com o olho físico e “compreender” (νοέω) com o coração.

⁹⁹ JEWETT, Robert. *Romans: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, p. 169-170.

¹⁰⁰ O emprego formal de recursos literário-retóricos é utilizado com hábil mestria por Paulo. Há igualmente peculiaridades lexicais importantes, por exemplo, o emprego de quatro termos únicos em todo o Novo Testamento: ἄτιμος (Rm 1,20; Sb 7,26 [LXX]), θεϊότης (Rm 1,20; Sb 18,9 [LXX]), καθοράω (Rm 1,20; 4 vezes na LXX: Nm 24,2; Jó 10,4; 39,26; 3Mac 3,11), σεβάζομαι (Rm 1,25). Registra-se ainda a série de seis antíteses: ἀληθεία-ἀδικία, ἀληθεία-ψεύδος (Rm 1,25), τὰ ἀόρατα... καθορᾶται (Rm 1,20), γινόντες τὸν θεόν... οὐχ ὡς θεόν (Rm 1,21); σοφοὶ ἐμωράνθησαν (Rm 1,22); ἄφθαρτος... φθαρτός (Rm 1,23); e igualmente os cinco paralelismos: o verbo ἀποκαλύπτω (Rm 1,18) retoma o verbo ἀποκαλύπτω de Rm 1,17; a verdade cativa de Rm 1,18 é confundida com a mentira de Rm 1,25; a mútua referência entre os verbos ἔλλαξαν (Rm 1,23) e μετήλλαξαν (Rm 1,26); o conceito idêntico de desonra (ἀτιμία) dos versículos 24 e 26. E o artifício linguístico de Rm 1,28 que brinca com a noção de considerar apropriado (δόξα; δοκέω), através da correspondência negativa entre o verbo οὐκ ἔδοκίμασαν e o adjetivo ἀδόκιμος. MURAOKA, Takamitsu. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009, p. 351.

criação e o reconhecimento do Criador pelo ser humano, passando ao lado da gama de aquisições que têm envolvido Rm 1,18-32¹⁰¹.

Rm 1,18-32 comporta questões controvertidas e dá azo a diferentes interpretações. Disso advém que alguns estudiosos focalizam o discurso aí apresentado como um *locus classicus* de “teologia natural” (Rm 1,18-22)¹⁰²; enquanto outros, por sua vez, enxergam o tema da homossexualidade (Rm 1,26b-27)¹⁰³.

Ora, não há dúvidas de que alguns versículos do texto dão margem a esses assuntos. Não obstante, o discurso paulino nessa *narratio*, não se reduz a tais temas. Eles, como quaisquer outros, devem ser situados na dinâmica global da argumentação de Rm 1,18-32, que apresenta uma primeira descrição – antitética – da δικαιοσύνη θεοῦ¹⁰⁴.

¹⁰¹ A respeito da ideia de uma “teologia natural” (cf. Vaticano I, Ds, 3004), que se pode inferir a partir de Rm 1,19-20, cabe recordar que o uso do verbo φανερώ (manifestar, mostrar) e não ἀποκαλύπτω (revelar) em Rm 1,19, quer assinalar a clara intenção do autor. O verbo ἀποκαλύπτω é específico para tratar da revelação de Deus. Com efeito, Paulo não está a propor uma “revelação” natural ou primitiva, como em Rm 2,14-16, e tampouco propugna uma “moralidade natural”. Tais questões fogem da problemática proposta por Paulo em Romanos. Fitzmyer faz notar que a maioria dos intérpretes patrísticos gregos e latinos leram Rm 1,20 no sentido de uma “revelação natural”, e isso se deveu basicamente às problemáticas com as quais eles se defrontavam. O Concílio Vaticano I usou Rm 1,20 para afirmar que Deus pode ser conhecido com certeza pela razão humana a partir das coisas criadas (cf. DS, 1785; 3004). O Concílio estava a opor-se ao fideísmo e ao tradicionalismo, e, portanto, afirmava a possibilidade de conhecimento de Deus, à parte da fé e de uma revelação positiva. Sejam quais forem as leituras inferidas a partir desses versículos, julgamos oportuno verificar que, gramaticalmente, o autor está mais preocupado na disposição transicional – não tem em mente fazer análise circunspecta do tema – e usa estilo encadeado, que também funciona como passagem, encerramento de um assunto e princípio de outro. FIZTMYER, *Romans*, p. 273-275; LYONNET, Stanislas. *Études sur l'épître aux Romains*. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1990, p. 43-70; AUBERT, Roger. Le Concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu. *Lumière et Vie*, Lyon, v. 14, p. 21-52, 1954; FEUILLET, André. La connaissance naturelle de Dieu par les hommes, d'après Rom 1,18-23. *Lumière et Vie*, Lyon, v. 14, p. 63-78, 1954.

¹⁰² FEUILLET, La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1,18-23, p. 63-80, 1954; BARR, James. La foi biblique et la théologie naturelle. *Études Théologiques et Religieuses* 64, p. 355-368, 1989; CAMPBELL, Douglas A. Natural Theology in Paul? Reading Romans 1:19-20. *International Journal of Systematic Theology*, n. 1, p. 231-252, 1999.

¹⁰³ CARON, Gérald. Paul serait-il un homophobe? Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique. *LTP*, v. 65, p. 489-513, 2009; GIGNAC, Alain. Résister au texte pour repenser les ‘genres’? Expérimentation herméneutique à partir de Rm 1,18-32. In: DUMAIS, Monique (Ed.). *Franchir le miroir patriarcal*. Pour une théologie des genres. 38^e Congrès de la Société canadienne de théologie. Montréal: Les Éditions Fides, 2007, p. 117-137; PUNT, Jeremy. Sin as Sex or Sex as Sin? Rom 1:18-32 As First Century CE Theological Argument. *Neotest.*, v., 42, n. 1, p. 73-92, 2008; STEGEMANN, Wolfgang. Paul and the Sexual Mentality of His World. *BTB*, v. 23, p. 161-166, 1993. Paulo não oferece nesses versículos uma perspectiva teológica sobre a homossexualidade, nem acerca do desejo sexual ou sobre pessoas gays etc. É sabido que o mundo clássico não concebia o que hoje chamamos de orientação homossexual. Os contemporâneos de Paulo percebiam uma única realidade, o desejo sexual, que podia ligar a pessoas de qualquer sexo.

¹⁰⁴ Consoante Penna, é importante entender como a articulação da longa *digressio* (cf. παρέκβασις) iniciada em Rm 1,18 se desenvolve, porque isso possibilita captar o desenvolvimento e a exposição antitética de Rm 1,18–3,20, preparada por Paulo, antes de retomar a *propositio generalis* (Rm 1,16-17) e desenvolvê-la acuradamente (Rm 3,21-26). Não há um consenso entre os comentadores de Rm 1,18–3,20. A interpretação da intenção de Paulo varia segundo as leituras. Para alguns, Paulo expõe o pecado da humanidade em geral; outros veem o apóstolo examinar a identidade específica dos pecadores. Uma terceira leitura entende que Paulo discorre sobre um modo de justiça exercida por Deus. Segundo Penna, esta seria a opção mais apropriada, haja vista ser uma abordagem antitética da *propositio generalis* (Rm 1,16-17), que funciona como “epígrafe de toda a carta”. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 166.

No âmbito formal, Paulo usa uma série de nexos causais e consecutivos: διότι (Rm 1,19.21), διό (Rm 1,24), διὰ τοῦτο (Rm 1,26)¹⁰⁵, que asseguram certa unidade ao conjunto.

No que respeita à modulação retórica dessa seção, constata-se, mormente nos versículos 28-31, a figura da *amplificatio*, caracterizadora do acúmulo de elementos (21 ao todo) que da pena do autor, fluem numa dinâmica que gradualmente alcança um clímax (cf. ὕψος)¹⁰⁶.

Enfim, mediante uma afirmação juridicamente lógica: “os quais o [justo] juízo de Deus tendo conhecido os praticantes de tais coisas são dignos de morte...” (Rm 1,32), conclui-se a *narratio*/ a prova dos fatos. Nela, a argumentação paulina almejou colocar todos sob um diapasão semelhante que afete a todos, igualando-os sob o mesmo denominador comum entre si e diante de Deus¹⁰⁷.

A análise agora se volta para a *sub-probatio* (Rm 2,1–3,18), cuja lente se concentra primeiramente no capítulo 2. O escopo é determinar a função distinta das duas partes (*sub-propositio* e *sub-probatio*) que compõem a seção de Rm 1,18–3,20 e como ambas se relacionam no bojo da argumentação paulina.

2.1.4.2 *Sub-probatio* (Rm 2,1–3,18) e *peroratio* (Rm 3,19-20)

A *sub-probatio* objetiva mostrar as características da justa retribuição divina que permitem reconhecer que ninguém pode se tornar justo pelas obras (Rm 3,10-18), inclusive o judeu mediante as obras da Lei (Rm 2,1–3,8). Assim, a *probatio* começa com uma prova dos fatos/ *narratio* (Rm 1,19-32), a qual afirma que Deus rejeita a injustiça humana. E demonstra isso, ao usar os fatos bíblicos aceitos por todos, aos quais Paulo se dirige, fatos que apontam a reação divina em resposta à recusa dos humanos em reconhecer Deus. A etapa seguinte, os princípios (Rm 2), motivam a ira: sua retribuição negativa (Rm 2,7.9). Após a exposição dos princípios dessa retribuição, faz-se necessário mostrar as suas consequências, para o judeu e para o gentio: a circuncisão do coração que determina a retribuição final (Rm 2,28-29), que

¹⁰⁵ A conjunção διότι, “porque, pelo que” (Rm 1,19.21) também constitui marca externa da organização interna.

¹⁰⁶ FORBES, Christopher. Paul and Rhetorical Comparison. In: SAMPLEY, J. Paul (Ed.). *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, I. London/ New York: T&T Clark, 2016, p. 196-223; LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, p. 106-107. FITZGERALD, John T. Virtue/ Vices. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6. New York: Doubleday, 1992, p. 857-859.

¹⁰⁷ É azado recordar que nesta etapa da argumentação de Paulo (cf. Rm 1,18-32), não significa que ele externe um juízo negativo sobre toda a humanidade. É claro, no entanto, a expressa condenação de todos os humanos que retêm a verdade na injustiça (Rm 1,18), sejam gentios ou judeus. Tais humanos se encontram em todas as culturas e religiões. LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 130-132; STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 93-94; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 159.

será a mesma para o judeu, cujo coração é incircunciso, e também para o não-judeu (Rm 2,29). Em seguida, Paulo arrosta e refuta alguns mal-entendidos (Rm 3,1-8), para depois demonstrar, com o auxílio das Escrituras (provas *inartificialis*), que todos os humanos devem ser castigados e “destruídos”, porque todos têm corações incircuncisos e, por conseguinte, são pecadores (Rm 3,9-18). Por fim, conclui-se a argumentação sobre a justificação, demonstrando que a exceção judaica carece de sentido (Rm 3,19-20). A *sub-probatio* se refere à função da lei, pois visa a tornar o pecado conhecido e não à situação desesperadora da humanidade.

2.1.4.3 Esquema argumentativo de Rm 2,1-29

A estrutura argumentativa de Rm 2 pode ser dividida em duas etapas: a) Rm 2,1-16; e b) Rm 2,17-29. Esta organização confere plasticidade e respeita a dinâmica da argumentação interna do capítulo e globalmente da seção (Rm 1,18–3,20)¹⁰⁸.

A continuidade de Rm 2,1-16 com Rm 1,18-32 é mantida através da conjunção coordenativa conclusiva *διό* (“por isso”) e por Rm 2,1, que constitui um silogismo cuja premissa é Rm 1,18-32¹⁰⁹.

Dois outros fatores de Rm 2 acentuam esta ligação: a) o adjetivo *ἀναπολόγητος* (Rm 2,1a), que remete a Rm 1,20 (*ἀναπολογήτους*); b) e o reaparecimento do tema da ira (*ὀργή*) em Rm 2,5, evidenciando sua conexão com Rm 1,18. Um segundo silogismo (Rm 2,2-3) reforça o primeiro: “tu que julgas os que praticam tais coisas, mas fazes o mesmo [...], não escaparás ao julgamento de Deus” (Rm 2,3).

O vocabulário comum constitui outro aspecto importante da continuidade entre Rm 2 e Rm 1, haja vista assegurar a concatenação entre os dois capítulos. Os termos *ἀλήθεια* (verdade: Rm 1,18.25; 2,2.8.20), *ἀδικία* (injustiça: Rm 1,18.29; 2,8), *δικαιώμα* (justo juízo: Rm 1,32; 2,26), *ὀργή* (ira: Rm 1,18; 2,5.8), *ἀποκαλύπτω/ ἀποκάλυψις* (revelar/ revelação (Rm 1,18; 2,5)¹¹⁰ asseguram essa conexão.

¹⁰⁸ JEWETT, *Romans*, p. 192 e 219; WILCKENS, Ulrich. *La carta a los Romanos*. Rom 1–5, vol. I. Salamanca: Ed. Sígueme, 1997, p. 121; ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 58-59. ALETTI, Jean-Nöel. *Romains 2. Sa cohérence et sa fonction. Biblica*, v. 77, n. 2, p. 153-177, 1996.

¹⁰⁹ LAGRANGE, Marie-Joseph. *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris: J. Gabalda, 1950, p. 43.

¹¹⁰ Não deixa de ser surpreendente reconhecer que Paulo pôs em correlação com a noção de “justo juízo” a ideia de “obra” (*ἔργον*). É a primeira vez que o vocábulo *ἔργον* é registrado no texto de Romanos, e assume tons variegados: “as obras dele” (Rm 2,6), “boa obra” (Rm 2,7), “fazer o mal” (Rm 2,9), “fazer o bem” (Rm 2,10). O termo obra tem uma acepção positiva (cf. Rm 2,6-10). O que difere das outras ocorrências, cujo sentido é negativo (Rm 3,20.27.28; 4,2.6.9.12.32; 11,6).

Se, na primeira parte (Rm 2,1-16) o interlocutor de Paulo é “um ser humano” (ἄνθρωπος: Rm 2,1); no segundo momento (Rm 2,17-29) o interpelante é “alguém chamado judeu” (ἐπονομάζω Ἰουδαῖος: Rm 2,17)¹¹¹.

O tema da justiça divina se faz presente no discurso, não propriamente a δικαιοσύνη anunciada em Rm 1,17¹¹², mas sua face antitética, intuída na dinâmica da ira divina contra “todo homem julgante” (Rm 2,1a). Note-se também que a injustiça é focalizada não como uma realidade geral e exterior ao ser humano, mas como algo que toca a “todo e qualquer homem” (ὅς ἄνθρωπε πᾶς) que faz o mal” (Rm 2,1)¹¹³.

O leitor notará algumas mudanças importantes entre os dois capítulos. Enquanto Rm 1,18-32 pincelava uma visão antropológica com tintas pessimistas (cf. Rm 1,18), em Rm 2,1-29 Paulo insere no discurso a figura do “tu” (Rm 2,1.5), e deixa antever outro tipo de humanidade, àquela que é capaz de fazer o bem (Rm 2,7.10-15).

Constata-se em Rm 2, um argumento mais interpelativo, onde o tarsiota confronta diretamente seu interlocutor (cf. a apóstrofe, a diatribe), mostrando-lhe suas contradições e alertando-o contra a presunção e a hipocrisia de considerar-se isento dos “delitos” mencionados em Rm 1,19-32 e, concomitantemente, ser cúmplice de atitudes semelhantes (Rm 2,1-5)¹¹⁴.

No que tange à dinâmica interna de Rm 2, verifica-se existir uma conexão entre as duas unidades que formam o capítulo: a) Rm 2,1-16 e b) Rm 2,17-29. Esta é fornecida pela

¹¹¹ THORSTEINSSON, R. M. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Epistolography*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2003, p. 199.

¹¹² O auditório de Paulo tinha em mente a noção da justiça retributiva, segundo a qual Deus é justo no sentido tradicional do termo. Retribui a cada um segundo seu comportamento moral concreto: castiga os culpados e premia os justos. Vê-se, pois, tratar de uma justiça “religiosística”, que corresponde a um esquema bastante comum – na compreensão de não poucos fieis – de um deus que age antropomorficamente, e que apenas retribui e não perdoa. DABOURNE, Wendy. *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*. Romans 1:16–4,25 and A New Approach to the Letters. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 128-130.

¹¹³ Paulo mantém certa ambiguidade quanto ao seu interlocutor de Rm 2,1s. Será unicamente um judeu? Seria um gentio? Ou ambos? A certeza que o leitor tem é que Paulo se dirige a “todo homem que julga” (Rm 2,1a). Tendo em mente o auditório de Romanos, composto de judeus e gentios, é azado pensar que a interpelação de Paulo não seja exclusivamente ao judeu, mas a todos. Também os leitores hodiernos. A partir de Rm 2,12 (cf. Rm 2,12–3,20) Paulo emprega a figura da *comparatio* para pôr em paralelo as relativas posições dos judeus e dos gentios sob o juízo de Deus.

¹¹⁴ Stowers estudou a fundo as técnicas retóricas empregadas por Paulo nessa seção. Ele entende que Rm 1,18–2,16 “pode ser visto como um sermão proterpético ou missionário a um gentio imaginário”. Stowers contribuiu de maneira decisiva ao descobrir que a técnica do discurso a um personagem (cf. προσωποποιία) era comum no uso da diatribe como parte de uma exortação moral. Na exposição de sua argumentação, o orador podia se dirigir a um interlocutor imaginário numa acusação, na segunda pessoa, mas visando um efeito exortativo no auditório. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 117-118; 143-145; cf. [PSEUDO]-CÍCERO. *Retórica a Herênio*, IV, 65-66; STOWERS, Stanley K. *Apostrophe, ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΙΑ and Paul's Rhetorical Education*. In: FITZGERALD, John T.; OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (Eds.). *Early Christianity and Classical Culture*. Leiden: Brill, 2003, p. 351-369.

proximidade temática e pelo vocabulário dos versículos 12-16 e 17-25¹¹⁵, os quais realizam as seguintes funções: a) introduzir a ideia do julgamento futuro (Rm 2,12), b) relativizar a “natural” diferença (Rm 2,14.27) entre judeus circuncisos e pagãos incircuncisos; c) mencionar a noção da “escrita interior” (γράμμα: Rm 2,15.27.29)¹¹⁶, e d) fazer a distinção entre o que é aparente / manifesto (τὸ φανερόν) e o que é oculto (τὰ κρυπτά) (Rm 2,16.28), no coração (καρδία) (Rm 2,15-16.29).

Com efeito, o que vale para Deus são os feitos e não o *status* e a autoconfiança jactanciosa (καύχησης)¹¹⁷.

Ademais, é visível o paralelismo temático entre estas duas partes. Por um lado, a apóstrofe de um personagem (“tu...”: Rm 2,1.3.17), a caracterização de seu discurso, evidenciado pela contradição entre o que ele diz e o seu agir (Rm 2,17-24)¹¹⁸; a evocação da questão identitária (quem é o judeu verdadeiramente: Rm 2,28-29) e da lei (Rm 2,25-26). Por outro, a insistência na interioridade (“o coração”: Rm 2,16.29; cf. Jr 9,24-25)¹¹⁹ e na menção ao julgamento divino.

¹¹⁵ O emprego do discurso a um personagem fictício e de perguntas retóricas a um interlocutor hipotético (Rm 2,1-16) e a apóstrofe ao “tu”/ “judeu” (Rm 2,1.3.17-24). O vocabulário forense que compõe o discurso, mormente em Rm 2,12-16, através dos termos lei (Rm 2,12[2x].13.14.15), sem lei (Rm 2,15); defender (Rm 2,15), julgar (Rm 2,16) e condenar (Rm 2,12); o verbo κρίνω (Rm 2,12.16.27). O termo lei (νόμος) aparece na carta pela primeira vez (Rm 2,12), e com uma múltipla constelação semântica, caracteriza toda a passagem (Rm 2,12-29: Rm 2,12[2x].13[bis].14[4x].15.17.18.20.23[2x].25[bis].26.27[bis]). Além disso, o advérbio ἄνομος (Rm 2,12 [2x]), o substantivo ἔργον, (“obra [da lei]”, Rm 2,15); os verbos πράσσω, “praticar” (Rm 2,25), φυλάσσω, “observar” (Rm 2,26) e τελέω, “cumprir” (Rm 2,27), pertencentes à esfera semântica da Lei e, por isso, a tem explicitamente como seu objeto. O mesmo pode-se dizer da família lexical δικ-, presente no adjetivo δίκαιοι, “justos” (Rm 2,13), o verbo δικαιώω, “justificar” (Rm 2,13) e o substantivo δικαιώματα, “decretos [justos]” (Rm 2,26). A conexão entre os primeiros e os últimos versículos de Rm 2, concede ao todo uma unidade. Esta ligação é confirmada por quatro observações: a) a menção repetida de um cumprimento da Lei pelos gentios/incircuncisos, nos versículos 14, 26 e 27; b) o particípio γραπτόν, “o que está escrito” (Rm 2,15), ressoa também no substantivo γραμμά, “o escrito” (Rm 2,27.29); c) a conexão entre Lei e Deus, em diferentes contextos (Rm 2,13.17.23); d) o verbo κρίνω (“julgar”), nos versículos 12, 16 e 27.

¹¹⁶ SCHRENK, Gottlob. Γράμμα κτλ. KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II. Brescia: Paideia, 1966, p. 654-672. Schrenk observa que a palavra γράμμα “designa a lei enquanto norma apenas ‘escrita’ ou ‘prescrita’”. Por isso é “entendida no sentido de ‘prescrição’ [...]” “ao invés de ‘letra’, que infelizmente passou a dominar a tradição exegética” (cf. *Ibid.*, p. 665). Note-se ainda que γράμμα é “explicitamente associada” à visão “da identidade judaica determinada pelo visível e carnal”. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 190.

¹¹⁷ HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da cruz*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 189; ALEGRE SANTAMARÍA, Xavier. *Carta a los Romanos*, 2012, p. 88-89; BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo, II*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 167.

¹¹⁸ Contradições às quais Paulo demonstra estarem presentes na vida do seu interlocutor. Paulo demonstrar que este, com efeito, se ufana em dizer “orgulhar-se em Deus” (καυχάομαι ἐν θεῷ) (Rm 2,17), e “que jactancias na lei” (ὅς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι) (Rm 2,23). Contudo, ele “através da transgressão da lei, desonras a Deus” (τὸν θεὸν ἀτιμάζεις) (Rm 2,23). E Paulo arremata com a seríssima acusação de que, por causa de “vós” (δὲ ὑμεῖς), o nome de Deus é “blasfemado” (βλασφημέω) entre os gentios (Rm 2,24). Ademais, desde o início do capítulo soa a advertência paulina acerca do comportamento do seu interlocutor: desprezo de Deus e dos seus atributos (Rm 2,1-4.17-23).

¹¹⁹ É assaz curioso como Paulo interpela seu interlocutor para fazê-lo enxergar algo impensável para um judeu, o fato de haver incircuncisos que “ensine” a judeus, justamente naquilo que é o distintivo do próprio judeu: a circuncisão. O judeu reage, pois não admite tal possibilidade! Então Paulo recorre ao testemunho escriturístico,

O quadro a seguir esclarece essa dinâmica paralelística¹²⁰:

Apóstrofe	A (2,1-8)	A' (2,17-24)
	Ó todo homem julgante (2,1)	Tu judeu (2,17)
dizer	Negativo: tu julgas (2,1.3) sobre quem? O outro	Positivo: tu vanglorias... sobre quem? Tu mesmo (2,17.19)
Contradição	Julgas os outros/ condenas a ti mesmo (2,1) Julgas, mas fazes o mesmo (2,1)	ensina a outros/ não ensinas a ti mesmo (2,20-21) Pregas que não se pode roubar/ mas roubas (2,22)
Desprezo a Deus apoio escriturístico	Não entendendo a bondade de Deus (2,4) Rm 2,6 faz alusão ao Sl 61/2,13	Tu desprezas a Deus (2,23-24) Rm 2,24 cita Is 52,5
	B (2,9-16)	B' (2,25-29)
	O judeu primeiro e o grego (2,9-10) Sem a lei/ na lei (2,12) Cumprir o que ordena a lei inscrita no coração (2,13)	Judeu visível (2,25) / judeu em segredo (2,26.28-29) Praticar, observar a lei (2,25) Circuncisão do coração, não segundo a letra
Identidade da lei Inscrição no coração (2,15) Julgamento de Deus	Deus julgará os segredos... (2,16)	Louvor ... de Deus (2,29)

Neste esquema verifica-se um fluxo natural da argumentação. Se, no primeiro momento, são assinaladas as contradições do interlocutor, na etapa seguinte chega-se às consequências concernentes à identidade religiosa; o que possibilita mostrar como as diferenças entre judeus e gentios não são antipodais, haja vista as suas fronteiras serem bastante fluidas (Rm 2,25-29).

A técnica discursiva empregada parte do mais amplo para o mais específico, visando sempre o alvo: o destinatário-ouvinte “chamado judeu” (Rm 2,1.17)¹²¹. É como se Paulo

pois aí, encontra-se a ideia sobre a circuncisão do coração. Assim, àquele que confia em sua própria circuncisão (ἐν σαρκὶ περιτομή), Paulo recorda o que as Escrituras enfatizam: o importante não é a pertença ao povo eleito através da circuncisão, “sinal da aliança”, mas, a circuncisão do coração (περιτομή καρδίας), ou seja, a verdadeira motivação de todo o agir humano. Para o ouvinte judeu, que tinha em mente a história da perseguição aos Macabeus, e a reação do povo eleito de reapropriar-se deste sinal distintivo, visando responder, mormente, o desafio cultural proveniente do helenismo, os questionamentos de Paulo deviam causar enormes constrangimentos. O tema da circuncisão do coração (Rm 2,29) encontra eco a vários textos veterotestamentários: Lv 26,41; Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4; Ez 44,7.9. O texto de Jr 9,24-25 serve como ilustração disso. Aí o profeta menciona ser “todas as nações incircuncisas [em sua carne], e a casa de Israel é toda incircuncisa de coração”. Note-se que a distinção entre judeu e não-judeu é velada: além da oposição visível entre circuncisão e incircuncisão, há também a oposição entre “aparecer” (exterior) e “ser” (interior). LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 56-57; FITZMYER, *Romans*, p. 322-323; WALSER, Georg A. *Jeremiah. A Commentary Based on Ieremias in Codex Vaticanus*. London: Brill, 2012, p. 256-258; LÉGASSE, Simon. *L'épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002, p. 208-209; THIESSEN, Matthew. *Paul's Argument Against Gentile Circumcision in Romans 2:17-29*. NT, v. 56, p. 388-390, 2014.

¹²⁰ ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 55-57; ALETTI, *Romains 2*, p. 162 (ajustes nossos).

¹²¹ FRAIKIN, D. The Rhetorical Function of the Jew in Romans. In: RICHARDSON, Peter & GRANSKOU, David (Eds.). *Anti-Judaism in Early Christianity I: Paul and Gospels*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University, 1996, p. 91-106.

usasse um telescópio para focalizar uma galáxia longínqua, em seguida se concentrasse num espaço menor, para finalmente centrar-se num ângulo específico: do “eles” (“gentios”: Rm 1,21.24.26-27), ao “tu qualquer que julgas” (Rm 2,1.3), e por conseguinte, ao “tu-judeu” (Rm 2,17-29).

Essa estratégia assume uma *performance* singular¹²², parte do “eles” (dos homens que.../ “os gentios”) (Rm 1,21.24.26.27), ao particularizante “tu” (ὁ ἄνθρωπε...), para apontar a impenitência (Rm 2,1), a arrogância (Rm 2,17), a não obediência (Rm 2,18.23), a “incircuncisão interior” (περιτομή καρδίας) (Rm 2,25-27)¹²³ e, finalmente, o justo estado condenatório indefensável de todos, conjuntamente (Rm 2,21-23; cf. Rm 2,2-5)¹²⁴. Verifica-se que o apóstolo denuncia a atitude de hipocrisia (Rm 2,1-16), não do juízo moral como tal, que alguns comentadores atribuem *tout court* aos “judeus que se autojustificam”¹²⁵. Ele adverte aqueles que se consideram isentos dos crimes mencionados em Rm 1,18-32, porém são cúmplices de semelhantes atitudes e ações (Rm 2,17-).

Vejamos a estrutura de Rm 2,17-29¹²⁶. Ela, grosso modo, contempla essa dinâmica argumentativa:

A	2,17-23	Tu “transgressor da lei” (2,23): “orgulhas em Deus” Questionamento do “chamado judeu” (2,17) 2,17-21: a figura do judeu (apoiada na lei: 2,17.21) 2,21-23: a contradição: o dizer e o fazer do judeu
B	2,24	“Vós” e as nações Citação de Is 52,5 O nome de Deus está sendo blasfemado entre os gentios
A’	2,25-29	Tu e o incircunciso “transgressor da lei” (2,25.27) O verdadeiro judeu (2,29)

¹²² Na performance comunica um saber, mas principalmente estabelece interligações. A performance modifica o conhecimento. Põe o conhecimento em causa. Não é estática, pois “a cada performance ela se transmuta”. ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 33.

¹²³ A argumentação de Paulo nessa parte (Rm 2,25-27) visa desconstruir a compreensão do seu interlocutor acerca da identidade judaica e sua relação com os gentios. Não faz sentido alegar que os judeus seriam mais iluminados e, por conseguinte, qualificados para ensinar aos gentios, em virtude da posse e do conhecimento da Lei mosaica. Ademais, a identidade judaica, isto é, a circuncisão, só faz sentido no contexto da obediência à Lei. Convém recordar que Paulo denuncia a atitude de hipocrisia, não do juízo moral como tal, que apressadamente alguns comentadores atribuem aos judeus que se autojustificam. Ele adverte contra a hipocrisia (Rm 2,1,16), contra considerar-se isento dos crimes mencionados em Rm 1,18-32 (cf. Rm 2,17-24) e, ao mesmo tempo, ser cúmplice de semelhantes atitudes ou ações. WELLS, Kyle B. *Paul’s Reading of Deuteronomy 30 in Romans 2:17-29*. WELLS, Kyle B. *Grace and Agency in Paul and Second Temple Judaism: Interpreting the Transformation of the Heart*. Leiden/ Boston: Brill, 2015, p. 209-223.

¹²⁴ Paulo cogita que o judeu e o grego estão diante do tribunal de Deus. BAULÈS, Robert. *L’évangile puissance de Dieu*. Commentaire de l’épître aux Romains. Paris: Cerf, 1968, p. 93.

¹²⁵ ELLIOTT, Neil. *The Rhetoric of Romans*, p. 167-190.

¹²⁶ BIANCHINI, *L’analisi retorica delle lettere Paoline*, p. 47-48; ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 57-59.

O leitor notará que, pela primeira vez, se questiona a fronteira exterior (φανερῶ Ἰουδαῖος) entre judeus e gregos (Rm 2,25-29), mediante o critério da distinção interior (κρυπτῶ Ἰουδαῖος) (a circuncisão do coração)¹²⁷, obra do Espírito, a qual é determinante como escolha da justiça e que de Deus recebe o louvor (ἔπαινος: Rm 2,29).

Se em Rm 2,17-24, a identidade judaica – sua relação com a Lei e os mandamentos – estava sob o foco das considerações de Paulo¹²⁸, a partir de Rm 2,25 suas acusações se voltam para a circuncisão (ἀκροβυστία): o traço bem peculiar e distintivo entre o judeu e o gentio.

Note-se que a afirmação sobre a identidade constitutiva do verdadeiro judeu, “aquele que é no oculto” (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος), abre ao gentio a possibilidade de participar dessa identidade, haja vista a metáfora da circuncisão do coração (περιτομή καρδίας) se referir ao dom integral de si a Deus e à obediência plena à sua vontade¹²⁹. Infere-se, portanto, que um coração circuncidado é aquele aberto a Deus, disponível à sua iniciativa e dócil diante de sua ação salvífica ofertada em Cristo.

O argumento final de Rm 2 possibilita ao leitor constatar a força inteligente e vivaz do raciocínio de Paulo. Ele inverte os papéis dos atores (circuncisos-incircuncisos) mediante uma antítese elíptica, na sequência direta das frases finais: “não (οὐ)... mas/ sim” (ἀλλά) (Rm 2,28-29)¹³⁰, para delinear a definição do “verdadeiro judeu” (τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, cf. Dt 30,6). E

¹²⁷ O sintagma “circuncisão do coração” (περιτομή καρδίας: Rm 2,29) é registrada pela literatura veterotestamentária (Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4; Lv 26,41; Ez 47,7.9) e também pela literatura qumrânica (1QS V,5; 1Qp Hab XI,13). Paulo contrapõe a circuncisão da carne à do coração ou do espírito como realidade antiga da letra (lei) à novidade do Espírito em Rm 2,28-29 (cf. Rm 7,6; 2Cor 3,3-6). No Evangelho de Tomé há uma menção a dois tipos de circuncisão: literal e espiritual. Seu autor anota: “Seus discípulos lhe disseram: ‘É útil a circuncisão ou não?’ Ele lhes disse: ‘Se fosse útil, seu pai geraria (crianças) já circuncidadas ao nascer de suas mães. A verdadeira circuncisão é a do espírito e é benéfica em todos os sentidos’”. *Gospel of Thomas*, Logion 53, 1-3. Em Rm 2,29 encontramos uma noção semelhante de circuncisão do coração e certamente com significado histórico-salvífico. GATHERCOLE, Simon J. *The Gospel of Thomas*. Introduction and Commentary. Leiden: Brill, 2014, p. 420. HEIMOLA, Minna. Christians and Jews in the *Gospel of Philip*. In: PIOVANELLI, Pierluigi; BURKE, Tony (Eds.). *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*. Mohr Siebeck, 2015, p. 148.

¹²⁸ Os questionamentos de Paulo ao seu interlocutor que se mostra seguro (πέποιθας τε σεαυτὸν) (Rm 2,19-20) e convencido (καυχάομαι ἐν θεῷ) de ser distinto ou mesmo superior ao gentio são assaz contundentes. Paulo enumera cinco pretensões: “guia de cegos (ὁδηγός εἶναι τυφλῶν), luz dos que estão nas trevas” (φῶς τῶν ἐν σκότει), “educador dos sem-juízo (παιδευτὴν ἀφρόνων), mestre de infantes (διδάσκαλον νηπίων) e crer possuir a lei, expressão do conhecimento e da verdade...” (Rm 2,19-20).

¹²⁹ BERKLEY, Timothy W. *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*. Atlanta: SBL, 2000, p. 114.

¹³⁰ O texto grego permite visualizar a eloquência retórica presente em Rm 2,28-29. Ao verter o texto para a língua portuguesa, faz-se necessário acrescentar alguns complementos: 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος ἐστὶν οὐδὲ ἢ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, – pois não é o judeu [aquele que o é] no manifesto, nem o corte-em-volta [aquele que o é] n[a] carne, 29 ἀλλ’ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὐ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ’ ἐκ τοῦ θεοῦ. – pelo contrário, o judeu [é aquele que o é] no oculto, e [a] circuncisão [é aquele que o é] de coração, em espírito, não em letra (escrito), cujo louvor não procede dos homens, mas do Deus (Rm 2,28-29).

colhe na literatura profética (Jr 31,31-33; Ez 36,26) o apoio basilar para enfatizar a circuncisão do coração em detrimento da circuncisão física¹³¹.

Destarte, são iguados os dois grupos, seja no que se refere à justificação, seja na condenação, estejam eles ou não sob a lei judaica (Rm 2,12-15.17-23.25-27).

Portanto, as bases iniciais estabelecidas por Paulo para o desenvolvimento do discurso, apoiam-se na demonstração de que ambos estão sob a condenação divina¹³². Enquanto aqueles adoram a criatura e desonram o Criador por seus atos (Rm 1,18-32), o “tu-judeu” avilta Deus por sua hipocrisia e legalismo religioso (Rm 2,17-29; cf. Is 52,5).

2.1.4.4 A prova de autoridade escriturística (Rm 3,1-20): a fidelidade inabalável de Deus, apesar do pecado e da injustiça de todos (Rm 3,9)

As reações do auditório na comunidade de Roma após a leitura de Rm 2, mormente os versículos 25-29, devem ter fortemente repercutido e levado a mal-entendidos e a açodadas conclusões.

Como alguém proveniente do judaísmo poderia imaginar que gentios e judeus fossem iguais perante Deus? Ora, como os incircuncisos ao fazerem “as coisas da lei” sem estarem sob a lei – tendo apenas o testemunho da consciência que os acusa ou que os defende – honram mais a Deus do que o judeu, o qual tem o *status* de povo da Aliança (Rm 2,28-29)?

Na primeira seção do capítulo 3 (3,1-9a)¹³³, Paulo se antecipa às reações dos ouvintes e convida-os a evitar equívocos interpretativos e açodadas conclusões sobre o que acabara de

¹³¹ LIVESEY, Nina E. *Circumcision as A Malleable Symbol*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 108-113.

¹³² BARCLAY, John M. G. Paul and Philo on Circumcision: Romans 2.25-29 in Social and Cultural Context, *New Testament Studies*, v. 44, n. 4, p. 552, 1998; BOYARIN, Daniel. Semantic Differences or, ‘Judaism’/ ‘Christianity’. In: BECKER, Adam H.; YOSHIKO REED, Annette (Eds.). *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 65-85.

¹³³ Rm 3,1-18 é geralmente dividido em duas partes: a) Rm 3,1-8 e b) Rm 3,9-18. Julgamos oportuno estruturar a seção em 3,1-9a e 3,9b-18(+19-20). Entre os motivos justificadores dessa estruturação, mormente para a primeira subseção (3,1-9), é que 3,9a e 3,1a formam uma *inclusio*, enquanto e 3,2 e 3,9b se contrastam:

Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; Qual, então, [é] o excesso do judeu, ou qual [é] a utilidade do corte-em-volta? (3,1)	Τί οὖν; προεχόμεθα; Que, então? Somos superiores? (3,9a)
πολὺ κατὰ πάντα τρόπον [...] [γὰρ] [...] Muita coisa, segundo toda maneira. Pois [...] (3,2)	οὐ πάντως [...] γὰρ [...] Não, totalmente! Pois, [...] (3,9b)

A organização do diálogo diatríptico apoia esta estruturação, justamente porque as perguntas iniciais de ambas as subseções (Rm 3,1) e Rm 3,9 dão plasticidade ao estilo dialógico que compõe Rm 3,1-20. PENNA, Romano. La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani. PENNA, Romano. *L’apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia. Cinisello Balsano: Paoline, 1991, p. 77-110; FITZMYER, *Romans*, p. 324-333; PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 134-147; WITHERINGTON III, Ben. *Paul’s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2004, p. 93-94.

expor em Rm 1 e 2¹³⁴. Para mostrar seu empenho em dialogar, Paulo cede a palavra ao um interlocutor fictício que o indaga sobre questões pontuais (Rm 3,1.3.5.7.9a), às quais são prontamente esclarecidas (Rm 3,2.4.6.8.9b)¹³⁵. Como já usara as técnicas da diatribe (Rm 2,1-6.17-24), Paulo continua a trilhar nesse estilo argumentativo, porque é o mais adequado aos seus objetivos retórico-literários em Rm 3,1-9¹³⁶.

Com o intuito de expor com mestria o seu argumento, ele utiliza a prolepse, o argumento de antecipação¹³⁷. Esta ferramenta discursiva calha bem com as técnicas da diatribe, pois, além de antecipar as questões aventadas por qualquer um dos oponentes, serve igualmente para introduzir e simular objeções, que por sua vez são refutadas simultaneamente pelo próprio orador.

Denota-se que a *praesumptio* – enquanto figura argumentativa – tem um aspecto funcional, sobretudo ao considerar sua ação e efeito sobre o *pathos*, pois instaura uma

¹³⁴ É assaz provável que em Rm 3,1-20 Paulo se dirija a interlocutores étnico-judaicos. Se isto for verídico e se considera que em Rm 2,17-29 Paulo dialoga com um *partner* de origem judaica, cabe saber por que ele se dedica tanto a esta parte do auditório. Talvez seja porque reconheça a importância de alcançar um acordo que lhe possibilite continuar a argumentação. Os gentios convertidos podem mais facilmente abrir-se à experiência mística do próprio Paulo e admitir como verdadeiras as afirmações dele. Os judeus, no entanto, teriam mais dificuldades de romper com os costumes identitários, ritos litúrgicos etc., próprios do judaísmo. Ademais, Paulo deve ter em mente a experiência na Galácia, onde conheceu o poder destrutivo da influência dos judaizantes nas igrejas de sua fundação.

¹³⁵ A compreensão do diálogo diatribico entre comentadores não é homogênea. Mencionamos apenas a questão acerca dos interlocutores do diálogo para destacar a variedade de interpretação. Byrne argumenta que as questões de 3,1.3.5.7-8 pertencem a Paulo e 3,2.4.6 são dos interlocutores de Paulo. BYRNE, *Romans*, p. 107-108. Käsemann entende que as questões dos versículos 5-8 são provenientes dos oponentes reais de Paulo (KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 78-83). Parece razoável pensar que as respostas + μή γένοιτο, “[que isso] não acontecesse!” (3,4a.6a) sejam de Paulo e não do seu interlocutor (STOWERS, *Paul’s Dialogue with a Fellow Jew in Rom 3:1-9*, p. 715), haja vista as respostas de Paulo ter o escopo de fazer as refutações e corrigir o rumo insensato e o ponto de vista do seu oponente. Keck crê que as perguntas de Rm 3,1.4.6.9a são do fictício interlocutor, e as afirmações de Rm 3,2-3.5.7-8 e 9b pertencem a Paulo. KECK, *Romans*, p. 89-90. Seja como for, as rejeições e correções de Paulo servem como ferramentas técnicas utilizadas para comunicar e aguçar o seu argumento de maneira eficiente. Bell pensa que as questões com μή (Rm 3,3.5) sejam efetivamente de Paulo, porque antecipam a resposta negativa “não”. Bell, no entanto, não explora a dinâmica diatribica do diálogo. Deixa de perceber a natureza específica do diálogo e a estratégia retórica de Paulo ao fazer perguntas capciosas e direcionar o seu interlocutor imaginário às conclusões corretas, e não o contrário. BELL, Richard H. *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, p. 74-75.

¹³⁶ Sói acontecer detectar a presença de elementos típicos da diatribe nas seguintes passagens: Rm 2,1-6.17-24; 3,1-9.27-4,25; 8,31-39; 9,19-21; 10,14-21; 11,17-24; 14,4.10-11. STOWERS, Stanley K. *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*. Chico: Scholars Press, 1981, p. 148-149; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 66; BULTMANN, Rudolf. *Der Stil der paulinische Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, p. 65-66; LEE, *Paul’s Gospel in Romans*, p. 188.

¹³⁷ Πρόληψις (προλαμβάνω = πρό + λαμβάνω): 1. “Antecipação”, “conjectura”; “resposta antecipada a uma objeção”. 2. “antecipar”, “tomar ou considerar antecipadamente”; pegar e carregar para frente; tomar a frente, a iniciativa – Trata-se de relato ou evocação antecipada de um ou mais acontecimentos que desenrolar-se-ão posteriormente. A *praesumptio* possui um caráter sumamente argumentativo, ocorre geralmente quando o orador introduz simulações de objeções para que ele próprio respondê-las em seguida. MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste C.; NEVES, Maria Helena de M. (Eds.). *Dicionário grego-português*, vol. 4. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006, p. 137; PENNA, La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani, p. 61-88; PERELMAN; OBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 191.

comunhão de pensamento e urde uma aproximação entre orador e auditório (ouvinte), minimizando a problematidade e, concomitantemente, a distância entre ambos¹³⁸.

Com amplo conhecimento da *ars rhetorica*, Paulo demonstra em seu argumento, uma dissociação de conceitos. Assim, mediante essa técnica retórica, ele procura distinguir entre realidade e aparência e, no caso específico de Rm 3,1-9, também a distinção entre presente e futuro¹³⁹.

No entendimento de Perelman e Olbrechts-Tyteca, um argumento como a dissociação de conceitos, visa mostrar que uma ligação reconhecida entre dois elementos pode realmente não existir¹⁴⁰. Com isso, são remodelados os conceitos da realidade, possibilitando assim que o interlocutor seja conduzido a evitar conexões ou falsas deduções.

É efetivamente o que acontece nos versículos iniciais de Rm 3 (v. 1-8), onde Paulo mediante perguntas capciosas (Rm 3,1-9a), interpela seu interlocutor, cria respostas como a adequada confirmação do que ele próprio defende, e ao mesmo tempo, refuta as ilações errôneas¹⁴¹.

Paulo está cômico de que, ao lançar mão desse modelo discursivo – dirigido a um personagem, pautado por perguntas retóricas –, tem um escopo didático e reflexivo. Trata-se de uma estratégia com uma finalidade mais ampla e almeja desafiar atitudes arrogantes de um “auditório predominantemente não judaico” numa epístola essencialmente exortativa¹⁴².

Stowers esclarece que tais objeções e conclusões falsas integram as técnicas inter-relacionadas da diatribe. Sói acontecer, nesse modo de argumentar, de os mestres lançarem

¹³⁸ Paulo tem ciência do que está a fazer nessa parte da argumentação (Rm 3,1-9), ao recorrer à prolepse (cf. *praesumptio*, figura de escolha). A esse propósito esclarece Quintiliano: “[...] A prolepse tem força maravilhosa [...], quando lançamos mão antecipadamente daquilo que nos pode ser objetado”. Ela de fato, “é um tipo de defesa antecipada, como aquela de Cícero contra Q. Cecílio, uma vez que desce até a acusação aquele que sempre havia feito a defesa [...]”. QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, IX, II, 17; MEYER, *A retórica*, p. 51-52. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 197.

¹³⁹ A dinâmica do diálogo entre Paulo e o interlocutor em Rm 3,1-9 envolve uma temporalidade que se alterna entre passado, presente e futuro (cf. Rm 3,1-4). Para um exemplo exaustivo sobre a aplicação dessa técnica, cf. WIRE, Antoinette Clark. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 12-23.

¹⁴⁰ Diferente das técnicas de ruptura, que apontam para uma separação que já não existe e enfatiza-se divergências e discordâncias já existentes, na dissociação, constrói-se o fosso para separar. Na ruptura, cortam-se os elos de dois elementos que já não se confundem; na dissociação, a operação é mais profunda: altera-se o núcleo substancial de algo que é primitivamente um para que ele se biparta. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 472-476.

¹⁴¹ ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 134-137; STOWERS, *Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9*, p. 709-710. Stowers é um dos mais abalizados estudiosos da diatribe em Paulo. Suas contribuições lançaram luz sobre aspectos muito importantes da teologia paulina em Romanos.

¹⁴² ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 128-129; STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 176-177; ELLIOTT, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster Press, 1986, p. 112-114; AUNE, *Romans as a Logos Protreptikos*, p. 278-296; JEWETT, *Romans*, p. 251-252; ACHTEMEIER, Paul J. *Romans 3:1-8: Structure and Argument*. In: HULTGREN, Arland J. & HALL, Barbara (Eds.). *Christ and His Communities: Essays in Honor of Reginald H. Fuller*. Cincinnati: Forward Movement Publications, 1990, p. 77-87.

perguntas astuciosas e falsas conclusões para conduzir seu fictício ouvinte a uma justa conclusão, e igualmente, formar as convicções e atitudes dos seus ouvintes¹⁴³.

No intuito de melhor compreender o discurso de Paulo nessa etapa argumentativa, faz-se necessário analisar algumas nuances específicas de Rm 3,1-20, ou seja: a) a estrutura do diálogo diatribico de Rm 3,1-9a; e b) a reflexão apresentada por Paulo em Rm 3,9b-20, nesta perícopo que encerra a seção de Rm 1,18–3,20.

Convém assinalar que tais pressupostos são importantes para a inteligibilidade do raciocínio desenvolvido por Paulo nesse capítulo, não raramente, denominado “a chave da carta”¹⁴⁴.

A análise de Rm 3,1-20 permite ao leitor constatar outra abordagem acerca da justiça de Deus, cujo estilo é peculiar e diferente da argumentação de Rm 1 e 2. Ele notará a forma, o ritmo vivaz e complexo da enunciação, destacada pelo jogo de pronomes: tu, nós, eles, eu, principalmente em Rm 3,1-9¹⁴⁵. Também há a série de questões e objeções que, interagindo entre si, ocupam o cenário de Rm 3,1-9a¹⁴⁶.

Ora, o que atravessa como fio condutor e engloba as perguntas e objeções de Rm 3,1-9a? Apesar de elas formarem um elenco de dois pares¹⁴⁷, são de naturezas diversas, e estão em função de um escopo bem delimitado: demonstrar que o judeu (Ἰουδαίος; 3,1), apesar de ter o sinal típico (circuncisão: περιτομή) que o distingue do pagão e o exceda (περισσόν) em

¹⁴³ STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, p. 110-112; STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 153-154. Apesar de Rm 3,1-20 visar essencialmente os judeus, o auditório não judaico, ao ouvir o discurso paulino, é convidado a aplicar em sua existência as consequências da mensagem transmitida. O *rhetor* Paulo elabora seu discurso com performance e competência, demonstrando que deve alcançar a todos. Para tal, usa a especificação indireta. Esta apresenta algumas vantagens: a) atinge todos: judeus e gentios; b) permite realizar a ponte entre os discursos direcionados a enunciários diferentes.

¹⁴⁴ “Chave da carta” é como Campbell alcunha Rm 3. Dunn assinala que Rm 3,1-8 seria uma ponte entre as partes da carta, ou um entroncamento através do qual passam várias chaves temáticas de Romanos. CAMPBELL, William S. *Romans III As a Key to the Structure and Thought of the Letter*, *NovT*, v. 23, p. 22-40, 1981; DUNN, *Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument*. In: HAASE, Wolfgang (Hrsg.). *ANRW*, II. 25.4. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, p. 2852; HAASE, Wolfgang. *Romans 1–8*. Dallas: Word Books, 1988, p. 130.

¹⁴⁵ A dinâmica própria do jogo de pronomes é denominada aqui pelos atores, justamente porque no cenário jurídico estabelecido por Paulo em Rm 3,1-9a, é posto em cena variados personagens que se interagem concomitantemente: eu, tu, eles, nós, judeus, alguns. A cena se repete em Rm 3,9b-20 com os seguintes atores: nós, eles (= humanos de 3,10-18), todos (= judeus e gregos, ímpios e pagãos) e a lei (Rm 3,19).

¹⁴⁶ BYRNE, *Romans*, p. 108.

¹⁴⁷ As quatro primeiras questões (Rm 3,1.3.5.6) propõem várias objeções e podem ser agrupadas duas a duas, computando assim, dois parágrafos: 1ab e 2ab. O versículo 4 – recorrendo à intertextualidade (cf. Sl 115,2 [LXX; 116,11: TM e 50,6 [LXX; 51,6: TM]) – situa-se como uma dobradiça entre os dois parágrafos e realiza uma transição: de Israel a todo ser humano (πᾶς ἄνθρωπος), da fidelidade de Deus à sua justiça. O sintagma πᾶς ἄνθρωπος antecipa os sintagmas de Rm 3,19-20: “toda boca” (πᾶν στόμα); “todo o mundo” (πᾶς ὁ κόσμος); “toda carne” (πᾶσα σὰρξ). Note-se que o adjetivo πᾶς (3,4) qualifica o homem e não as ações humanas como ocorre em Rm 1,18-32. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 273-274; LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 216-217.

relação ao grego, devido aos oráculos (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) que lhe foram confiados (Rm 3,2b), e mantidos por Deus (Rm 3,4), não é superior ao gentio (Rm 3,9a).

A principal razão disso é que no que respeita à δικαιοσύνη, todos, judeus e gentios, sem exceção, estão equiparados no estado de condenação (Rm 3,9b-20). Mas, como demonstrar isso? Torná-lo credível? Eis, pois, o motivo pelo qual Paulo erige um cenário essencialmente forense cuja estrutura discursiva é intensa e estilisticamente impecável.

2.1.4.4.1 O cenário forense de Rm 3,1-9

O cenário erigido a partir de Rm 3,1 e estendido até Rm 3,20 é o do espaço forense. Os vários vocábulos utilizados pertencem a essa lavoura¹⁴⁸:

Vocábulo	Tradução	Topografia
προητιασάμεθα	acusamos de antemão	3,9
νόμος	lei	3,19
οὐκ ἔστιν δίκαιος	não há justo	3,10
ὕφ' ἁμαρτίαν εἶναι	sob o pecado (erro) estar	3,9
ὕπόδικος	sob obrigação legal	3,19
ἔργων νόμου	de obras da lei	3,20
ἀδικία	injustiça	3,5
δικαιωθήσεται	será justificado (declarado justo)	3,20
κρίνεσθαί	ser julgado	3,4
κρίνομαι	sou julgado	3,5
κρινεῖ	julgará	3,6
βλασφημούμεθα	somos difamados	3,8
τὸ κρίμα ἐνδικόν ἐστιν	a sentença é legítima	3,8
ἀληθεία/ ἀληθής	verdade/ verdadeiro	3,4.7
πίστις	fidelidade/ fé	3,3.4
ἄπιστία	infidelidade	3,3
ἡπίστησάν/ ἄπιστέω	ser infiéis	3,3
ἐπιστεύθησαν	foram confiados	3,2
ψεύστης/ ψεῦσμα	mentira/ mentiroso	3,4.7

2.1.4.4.2 Atores/ interlocutores de Rm 3,1-9

A identificação do(s) interlocutor(es) do discurso diatribico em Rm 3,1-9 não é detectável à primeira vista. O motivo é a variedade do jogo de pronomes usados para designá-

¹⁴⁸ Consta-se em Rm 3,1-9, principalmente, dois campos lexicais, cujo vocabulário é assaz denso. Os vocábulos integrantes do primeiro campo lexical giram em torno dos termos: verdade/ fidelidade (ἀληθεία-ἀληθής/ πίστις): confiar (3,2), ser infiel (3,3), infidelidade (3,3), fidelidade (3,3). Ambos pertencem à raiz πίστ-. Ao segundo campo lexical (cf. raiz δικ-: justiça) pertencem os vocábulos: ser justificado (3,4), justiça (3,5), injustiça (3,5), injusto (3,5), justo (3,8), e os termos da raiz κρίν- (julgamento): ser julgado (3,6.7), julgar (3,4), justo julgamento (3,8). Os vocábulos πίστις (fé/ fidelidade) e justiça (δικαιοσύνη) remetem o leitor à *propositio generalis* (Rm 1,16-17) e funcionam como um vestígio implícito de que o jogo discursivo dessa seção está conectado ao coração do evangelho paulino (Rm 2,16; 3,21-31).

los (tu, nós, eu, eles, alguns). A trama do texto é impulsionada pela dinâmica dialógica ritmada e vivaz, que envolve os interlocutores e cria uma rede de intercâmbios múltiplos entre os personagens.

O primeiro interlocutor enceta o diálogo mediante uma pergunta referente ao “judeu” (Ἰουδαῖος; Rm 3,1) ou aos judeus (Rm 3,3)¹⁴⁹. Em seguida este interlocutor impessoal se expressa na segunda pessoa do plural, “nós” (Rm 3,5) e também na primeira pessoa do singular, “eu” (Rm 3,5.7). E encerra suas questões dirigindo-se ao “nós” (Rm 3,9a), provavelmente com o intuito de exprimir sua solidariedade a Paulo e, igualmente ao leitor¹⁵⁰.

O outro interlocutor, Paulo, toma a palavra, menciona os pronomes “eles” (Rm 3,2) e “alguns” (τινες; Rm 3,3.8) e ainda o pronome “tu” (Rm 3,4), “nós” (Rm 3,9b) e o substantivo “Deus” (Rm 3,4.6).

A identidade de “alguns” (τινες; Rm 3,8) é ambígua, pois parece não se tratar do mesmo grupo, os “judeus”, aparentemente visados em Rm 3,2-3. Ademais, o pronome τις de Rm 3,8, faz uma vaga referência aos caluniadores de Paulo: “[...] assim como alguns (τινες) afirmam nós dizermos” (Rm 3,8b)¹⁵¹.

Em suma, constata-se em Rm 3,1-9 que a dinâmica dialógica entre os interlocutores é bastante envolvente e complexa. Há uma rede de intercâmbios múltiplos entre os personagens: principia-se com alguém na terceira pessoa do singular (Rm 3,1.5b.6-7a); assume a palavra a terceira pessoa do plural (Rm 3,2-4a.8b). Em seguida, passa-se da segunda pessoa do singular (Rm 3,4b) à primeira pessoa do plural (Rm 3,5a.8a), e finalmente a primeira pessoa do singular (Rm 3,5c.7b).

Mas, a quem Paulo elege como interlocutor nessa subseção Rm 3,1-9a propriamente?

¹⁴⁹ O leitor não deve julgar que, embora o uso do adjetivo “judeu” no singular signifique que Paulo esteja a pensar no judeu exclusivamente. Ele, na verdade, recorre à enálage ou à sinédoque para se referir “ao conjunto dos judeus”. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 269-270.

¹⁵⁰ Note-se a presença da *enálage* (ἐναλλαγή: “troca”, “permutação”, “transposição”) de pessoa em Rm 3,1-9, caracterizada pela substituição de um pronome pessoal por outro. O que concomitantemente resulta numa figura de presença e numa figura de comunhão. O *rhetor*, ao substituir o “eu” ou “ele” por “tu” ou “nós”, permite ao leitor se sentir participante do discurso. As figuras de comunhão tendem a obter do auditório uma participação ativa na exposição do discurso. Paulo tem ciência que toda enunciação carrega uma intenção do locutor que pressupõe um “interlocutor”. A construção do diálogo diatribico usado pelo apóstolo em Rm 3,1-9a (+ 9b-20) revela claramente que todo ato de discurso pressupõe um “nós” prévio à fala. O autor deixa nas entrelinhas do texto que o registro alocutivo do discurso não é solipsista, mas constitui um todo: não há “eu” sem “tu” virtual, e vice-versa. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 196-197; Cf. KOCH, Ingedore G. Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 2007.

¹⁵¹ PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 135; GIGNAC, Alain. The Enunciative Device of Romans 1:18–4:25: A Succession of Discourses Attempting to Express the Multiple Dimensions of God’s Justice, *CBQ*, Washington, v. 77, n. 3, p. 481-502, 2015; BERGE, Loïc P. M. L’alternance ‘nous’/ ‘je’ dans les épîtres pauliniennes, BERGE, Loïc P. M. *Faiblesse et force, présidence et collégialité chez Paul de Tarse: Recherche littéraire et théologique sur 2Cor 10–13 dans le contexte du genre épistolaire antique*. Leiden/ Boston: Brill, 2015, p. 575-591.

É provável que se trate de uma nova figura diatríblica, que sucede o “humano” de Rm 2,1 e o “judeu pretencioso” de Rm 2,17s¹⁵². Há quem cogite tratar-se de um “discípulo cristão”, alvo das acusações apresentadas em Rm 1,18-32; 2,1-16 e em Rm 2,17-29¹⁵³.

Apesar de tais hipóteses não serem descartáveis, verifica-se haver em 3,1-9 certas nuances estilísticas do autor (cf. dêixis pessoal). Este, ao deixar o texto aberto, optou por deixar que o leitor se identificasse com este interlocutor objetante¹⁵⁴.

2.1.4.4.3 Estrutura do diálogo diatríbico de Rm 3,1-9

Cabe salientar não haver uma única maneira de leitura do discurso diatríbico apresentado em Rm 3,1-9. A leitura aqui proposta é uma adaptação que contempla as principais abordagens retóricas do diálogo entre Paulo e o seu interlocutor¹⁵⁵. Vejamo-la:

“Diálogo”		Pergunta/ resposta	Atores	Antecipação de Rm 3–11	Eco de Rm 1–2
3,1	Interlocutor	“Qual, então?” A vantagem de Israel? (1a)	Judeus (Ἰουδαίος)	9,1-5	2,17-20
3,2	Paulo	Grande, e sob todos os aspectos. [...] os oráculos de Deus	Eles	9,4-6	2,21-23
3,3	Interlocutor	A fidelidade de Deus é anulada? (1b)	Alguns (τινες) (n. 1), Deus		
3,4	Paulo	Deus reconhecido veraz e todo homem mentiroso (Sl 115,2 + 50,6 [LXX])	Deus, homem (ἄνθρωπος), “tu” (σύ)	3,21-26	1,25

¹⁵² STOWERS, Paul’s Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9, p. 715. A fisionomia desse judeu pretencioso é desenhada por Stowers como o retrato do líder e mestre moral e religioso. Ou seja, o “judeu” que almeja ter uma relação especial com Deus. Ele não hesita em vangloriar-se de sua relação com Deus. Ao mesmo tempo que se gloria da lei a infringe. É também alguém que pretende ser um mestre e guia espiritual dos outros, apesar de não encarnar o que ensina. STOWERS, *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*, p. 112-113;

¹⁵³ TOBIN, Thomas H. Controversy and Continuity in Romans 1:18–3:20, *CBQ*, Whashington, v. 55, p. 314, 1993. Tobin mantém a mesma posição no seu comentário a Romanos: TOBIN, *Paul’s Rhetoric in Its Contexts*, p. 119.

¹⁵⁴ O uso do *nós* inclusivo produz, na intuição de Barros, “além dos efeitos de subjetividade e de aproximação da enunciação, próprios do uso da 1ª pessoa, o efeito de sentido de identificação com o destinatário, de anulação da distância [...]”. BARROS, Diana Luz P. Interação em anúncios publicitários. In: PRETI, Dino (Org.). *Interação na fala e na escrita*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 25; BEVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes, 1995; cf. GIGNAC, The Enunciative Device of Romans 1:18–4:25, p. 481-502; PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 134-135.

¹⁵⁵ STOWERS, *Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*, p. 119-120; ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 132-141; PENNA, Romano. La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani. In: PENNA, Romano. *L’apostolo Paolo*. Studi e teologia. Cinisello Balsano: Ed. Paoline, 1991, p. 91-95 e p. 139-140; LEE, *Paul’s Gospel in Romans*, p. 189-197; KING, Justin. *Speech-in-Character, Diatribe, and Romans 3:1-9: Who’s Speaking When and Why It Matters*. Leiden/ Boston: Brill, 2018, p. 165-209 (particularmente: p. 187-195). Elliott lê as perguntas retóricas de Rm 3,1.3.5.7-8.9a como perguntas capciosas de Paulo e as respostas/ objeções de Rm 3,2.4.6.8b.9b como objeções do interlocutor. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 139-141.

3,5	Interlocutor	Justiça de Deus (= ira)? (2a)	Nós (ἡμῶν), Deus, eu (ἐγώ)	9,14	1,18; 2,5
3,6	Paulo	Possibilidade de julgar o mundo	Deus (θεός)		
3,7	Interlocutor	Justiça de Deus (= julgamento do mundo)? (2b)	Eu (ἐγώ)	9,18	2,5.11.16
3,8	Paulo	Calúnia: “fazer o mal em vista do bem?”	Nós (ἡμᾶς), (n. 2), alguns (n. 2)	6,1.15	
3,9a	Interlocutor	Recapitulação: “Que, então? Somos superiores?”	Nós (n. 3)		
3,9b	Paulo	Não, totalmente! Todos estão sob o pecado.	Nós (ἡμῶν) n. 4	5,12-13; 6-7	

A unidade interna da diatribe de Rm 3,1-9a pode ser fracionada em duas partes, porque trata de duas objeções distintas: a) Rm 3,1-4, e b) Rm 3,5-9a. As objeções propostas pelo interlocutor de Rm 3,1.3.5 e 6 também podem ser aglutinadas – duas a duas –, computando dois parágrafos: 1ab e 2ab.

No introito da seção (Rm 3,1-2), é questionada a vantagem do judaísmo, ou seja: o valor da eleição, que inclui o *status* do ser judeu, a circuncisão e a lei (Rm 3,1; cf. 2,25)¹⁵⁶.

O interlocutor (Paulo) tem uma dupla intuição em Rm 3,4: recorrer à intertextualidade (Sl 115,2 [LXX]; 116,11 [TM] e 50,6 [LXX]; 51,6 [TM]), e situar este versículo como uma dobradiça entre os dois parágrafos. Com isso realiza-se uma transição: de Israel a todo ser humano (πᾶς ἄνθρωπος), da fiabilidade (fidelidade) de Deus (πίστις θεοῦ) à sua justiça (δικαιοσύνη θεοῦ).

A última questão (Rm 3,9a) faz uma recapitulação de Rm 3,1-8 e serve de transição para Rm 3,9b-20. A repetição da fórmula retórica τί οὖν; (“que, então?”: Rm 3,9a) estabelece uma *inclusio* entre Rm 3,1 e Rm 3,9.

O sintagma πᾶς ἄνθρωπος (Rm 3,4) antecipa os sintagmas de Rm 3,19-20: “toda boca” (πᾶν στόμα); “todo o mundo” (πᾶς ὁ κόσμος); “toda carne” (πᾶσα σὰρξ). Note-se que o adjetivo πᾶς (Rm 3,4) qualifica o homem e não as ações humanas como ocorre em Rm 1,18-32¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Alguns exegetas, entre os quais Moo, mencionam haver uma relação entre Rm 3,1 e Rm 2,25-29. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 179-181.

¹⁵⁷ PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 273-274; LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 216-217.

Ademais, o leitor perceberá que em Rm 3,1-9 será o próprio Deus que está sob o tribunal (Rm 3,3-7)¹⁵⁸, e não mais os distintos grupos de pessoas como em Rm 1,18-32 e 2,1-29), cuja injustiça estava sob o foco do discurso paulino¹⁵⁹.

Porém, a partir de Rm 3,3, verifica-se surgir, em filigrana – e paulatinamente ficará mais evidente neste capítulo – a fidelidade (πίστις) de Deus em oposição à infidelidade (ἀπιστία) humana (Rm 3,3-5; Rm 3,10-19; Rm 3,21-31)¹⁶⁰. O quadro abaixo ilustra esta dinâmica antitética:

	Humano	Deus
3,3	Infieis, infidelidade deles (ἀπιστία)	Fidelidade de Deus (πίστις)
3,4,	Todo homem é mentiroso (ψεύστης)	Deus é verdadeiro (ἀληθής)
3,5	Nossa injustiça (ἀδικία)	Justiça de Deus (δικαιοσύνη)
3,7	Na minha mentira (ψεῦσμα)	Verdade de Deus (ἀληθεία)

2.1.4.4.4 Análise da prova da autoridade (Rm 3,9-18) e da *peroratio* final (Rm 3,19-20)

Rm 3,9 funciona como uma dobradiça, porque mantém uma conexão formal com Rm 3,1-8, mediante a pergunta retórica τί οὖν, “que, então?” (Rm 3,9; 3,1); mas disjunge dessa microseção, porque se reconecta ao discurso apresentado em Rm 1,18–2,29¹⁶¹.

Paulo ao abordar a justiça divina a partir de Rm 3,9, oferece uma nova perspectiva, na qual todos, judeus e gentios, estão sob o pecado (Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι: Rm 3,9), e, por conseguinte, estão sujeitos ao julgamento de Deus (ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ: Rm 3,19).

Formalmente Rm 3,9 e Rm 3,19 fazem o enquadramento da seção Rm 3,9b-20¹⁶². Paulo mantém a dinâmica dialógica da última parte da *peroratio*, próxima da anterior (Rm

¹⁵⁸ Isto pode ser visto através do uso da forma passiva do verbo νικήσεις (“seres julgado”). A consequência do julgamento mostra que Deus se revela justo e pode ser vitorioso (κρίνω) (Rm 3,4.7). De fato, no diálogo diatríbico, duas perguntas acompanham o processo: quem é verdadeiro e constante e quem é mentiroso, ou “vítima de ilusão e falsidade”. A conclusão apresentada por Paulo confirma ser “Deus verdadeiro e falso todo homem” (Rm 3,4). KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 81-85; FITZMYER, *Romans*, p. 329.

¹⁵⁹ ACHTEMEIER, *Romans* 3:1-8, p. 84-87.

¹⁶⁰ JEWETT, *Romans*, p. 240-246; JEREMIAS, Joachim. Chiasmus. JEREMIAS, Joachim. *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 155; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 274-275. Benoit pondera haver em Rm 3,1-7 uma “sinonímia prática” dos vocábulos πίστις, ἀληθεία e δικαιοσύνη em Deus. BENOIT, Pierre. La loi et la croix d’après saint Paul. *RB*, Jérusalem, v. 47, p. 508, 1938, nota 3.

¹⁶¹ BIANCALANI, Alessandro; ROSSI, Benedetto (ed.). *Le Lettere di san Paolo*, v. 1. Roma: Città Nuova Editrice, 2019, p. 788.

¹⁶² O vocábulo ἁμαρτία de Rm 3,9 reaparece em Rm 3,20, garantindo assim uma inclusão e conferir uma unidade à nova passagem, Rm 3,9-20.

3,1-9a), pondo em cena alguns personagens: nós, eles, judeus e gregos (Rm 3,10-18)¹⁶³, os quais atuam não de maneira estática, mas se movimentam em vários planos: sob o pecado (Rm 3,9-10), nos caminhos da paz ou da destruição e ruína (Rm 3,15-17) e na lei (Rm 3,19).

O leitor constatará, como testemunha privilegiada, que o enunciador descreve o comportamento dos humanos (“deles”), ao mesmo tempo em que tece as peças de um mosaico escriturístico (Rm 3,10-18)¹⁶⁴.

Com efeito, à medida que o discurso avança, aparece em filigrana os traços disformes e quasímodos de uma humanidade personificada: “sem rosto”, perversa, com um “olhar tenebroso” e incapaz de temer a Deus (Rm 3,18; Sl 36,2)¹⁶⁵.

A descrição pormenorizada, em Rm 3,13-18, elucida metaforicamente este retrato dramático: “garganta aberta”, sepulcral e uma “boca cheia” de maldição e veneno (Rm 3,13-14). O itinerário imagético apresentado em Rm 3,15-17 desenha uma ação e uma rota rumo à autodestruição (Rm 3,15).

O enunciador parece martelar nos versículos 10b-12.18, uma nota musical cujo refrão diz: “não há” (οὐκ ἔστιν), ao mesmo tempo em que insiste duas vezes “nem um só” (Rm 3,10), “[não há] até mesmo um só” (Rm 3,12d)¹⁶⁶.

Em síntese, Rm 3,9-20 assume e universaliza os discursos apresentados em Rm 1,18-32 e Rm 2,1-29¹⁶⁷. Com efeito, os discursos anteriores descreviam simplesmente os pecados

¹⁶³ Nota-se que o enunciador principal, “nós” principia seu discurso com a tese de Rm 3,9 (“... Pois acusamos de antemão judeus e gregos todos sob pecado estarem”), na qual os “atores” estão espacialmente correlacionados: Judeus e Gregos – agrupados sob o coletivo “todos” (πᾶς) – sob o pecado. O enunciador visa na acusação de Rm 3,10-18, caracterizar o terceiro personagem (3ª pessoa do plural), “eles”, que é descrito como uma figura coletiva, cujo comportamento é assinalado pela catena escriturística. Um esquema ilustrativo de Rm 3,9-20 poder-se-ia inferir:

Pecado (ἁμαρτία)	
Judeus + Gregos (Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας) = “todos” (πᾶς)	3,9
= “eles”	3,10-18
= toda boca (πᾶς στόμα) – todo o mundo (πᾶς κόσμος) – toda carne (πᾶσα σὰρξ)	3,19-20

¹⁶⁴ RUIJS, Rembertus C. M. *De Structuur van de Brief aan de Romeinen*. Een stilistische, vormhistorische en thematische analyse van Rom 1,16–3,23. Utrecht-Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1964, p. 251-254.

¹⁶⁵ O personagem Deus se faz presente na seção. Aparece três vezes (Rm 3,11.18.19), como alguém que age discretamente: “[...] procura a Deus” (Rm 3,11); “temor de Deus” (Rm 3,18) e “julgamento diante de Deus” (Rm 3,19). É intrigante saber que a lei fala (νόμος λαλεῖ), dirigindo-se “[...] aos que estão na lei” (Rm 3,19), mas não só, pois fala também aos gentios. Essa nuance está implícita no jogo intertextual dos textos de Rm 3,10-18. O pensamento de Paulo dirigido a um auditório constituído por judeus e gentios, implica que as Escrituras judaicas estabelecem a exigência de Deus a todos. Com efeito, o mundo inteiro, judeus e gentios, é responsável diante de Deus (cf. Rm 3,19). PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 293-294.

¹⁶⁶ Os versículos iniciais da catena das passagens bíblicas insistem na noção de que não há ninguém que faça o bem, expressada mediante uma sêxtupla repetição: οὐκ ἔστιν, “não há” (Rm 3,10.11(2x).12(bis).18. Esta ideia negativa, consoante Penna, atinge o “todos” de Rm 3,12. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 289; STANLEY, Christopher D. *Paul and the Language of Scripture*. Citation Technique in the Epistles and Contemporary Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 88-89.

¹⁶⁷ O vocábulo “todos” (πᾶς) é mencionado em cinco ocasiões: Rm 3,9.12.19 (bis).20.

de alguns humanos: “aqueles que retêm a verdade em injustiça” (Rm 1,18), “o humano julgante” de Rm 2,1¹⁶⁸, o “tu que se nomeia judeu” (Rm 2,17), assim como de alguns “infiéis” de Rm 3,3.

O leitor poderá comparar Rm 3,1-20 com Rm 1 e 2 e constatará o salto quantitativo e qualitativo que Rm 3 apresenta. Em Rm 3,1-20 Paulo não trata apenas de “todos os homens que...” (Rm 1,18), mas de “todo ser humano” (πᾶς ἄνθρωπος), sem exceção (Rm 3,4,9,12.19)¹⁶⁹.

São incluídos na categoria de pecadores (Rm 3,4.10), os maus (Rm 3,11-12), os que estão corrompidos (Rm 3,13-18)¹⁷⁰, e também o interlocutor judeu, que indubitavelmente reage “escandalizado” às afirmações de Paulo (Rm 3,7.9a)¹⁷¹. Fica patente que todos merecem a ira divina (cf. Rm 1,18–3,20).

Conclui-se a parte probatória (Rm 2,1–3,18), evocando o testemunho ineludível da Escritura (καθὼς γέγραπται: Rm 3,10a)¹⁷², palavra veraz e normativa (cf. *gezerah shawah*: Rm 3,10-18), para justamente apoiar e fundamentar a intuição paulina ao declarar que todo homem é injusto, mentiroso e corrompido (Rm 3,4.9-10.13).

Portanto, comparado ao gentio, não há superioridade do judeu, pois todos, sem exceção, estão entre os pecadores¹⁷³. A autoridade indiscutível das Escrituras põe fim a toda e qualquer forma de orgulho (καύχησις, cf. Rm 2,17) entre os seres humanos e, por conseguinte, silencia as objeções ao Evangelho (Rm 2,16; 1,16)¹⁷⁴.

¹⁶⁸ THORSTEINSSON, Runar. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*. Eugene: Wipf & Stock, 2015, p. 165-188.

¹⁶⁹ Aletti sublinha a importância que o termo πᾶς assume na seção Rm 1,18–3,20. Paulo o envolve na dinâmica argumentativa do texto, revê as diversas categorias das personagens existentes, e conduz o raciocínio numa gradual progressão que conduz à Escritura, a qual declara que todos sem exceção “estão sob o pecado” (Rm 3,9). ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 59-63.

¹⁷⁰ Os textos não são citados a esmo por Paulo. Ao confeccionar os textos ele se concentra nos termos comuns a estas passagens: Sl 14,1-3; 5,10; 140,3-4; Is 59,7-8; Sl 36,2. A catena de passagens bíblicas (Rm 3,10-18) elaborada por Paulo quer ser uma espécie de contrapartida dialética a Rm 1,18-32, mormente a lista de vícios (Rm 1,28-31), atribuída aos gentios. Em Rm 3,10-18 é o judeu (“o que está na lei”) que é visado por Paulo, cujo veredicto é a reprovação de Deus (Rm 3,19-20). A conclusão é que ambos – gentios e judeus – estão na mesma condição. PUNT, Jeremy. Paul and the Structures of Israel: How Awareness did he Display?, *Neotamentica*, v. 34, p. 311-327, 2000.

¹⁷¹ ALETTI, Rm 1–3, p. 492-493.

¹⁷² O sintagma καθὼς γέγραπται, “como está/ foi escrito”. Fórmula clássica, (conjunção καθὼς + γράφω) usada por Paulo para citar o Antigo Testamento (Rm 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26; 14,11; 15,3.9.21). O verbo γέγραπται, perfeito indicativo passivo de γράφω. O perfeito implica continuidade, significando que, “como foi escrito e continua a ser escrito”. OCHSENMEIER, Erwin. *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1–3: Étude exégétique et théologique*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p. 78-79.

¹⁷³ Aletti observa que a Escritura ajuda a Paulo a igualar toda a humanidade na mesma situação negativa, sem exceção ou privilégios. Fica assim, estabelecida a ausência de privilégio em relação à retribuição perante o juízo. Esta realidade permite a justiça divina alcançar a todos livre e indistintamente. ALETTI, Rm 1–3, p. 492-494.

¹⁷⁴ A estrutura argumentativa de Rm 2,1–3,9 assim como seu contexto literário-retórico apresentam entre outros aspectos, a pecaminosidade humana. O desenho e a estrutura argumentativa demonstram isso de forma plástica:

Destarte, o argumento de Paulo chega à *sub-peroratio* final (Rm 3,19-20). O leitor, que acompanhou desde Rm 1,18, o raciocínio rebuscado, denso e complexo do tarsiota, tem diante de si uma conclusão bastante categórica:

διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας	Por isso, a partir das obras da lei não será justificada toda carne diante dele, pois através da lei [há] o conhecimento do pecado (Rm 3,20) ¹⁷⁵
---	--

O interlocutor/ leitor de Paulo poderá rever retrospectivamente o itinerário palmilhado (Rm 1–2) e abrir-se à novidade inconfundível da justiça salvadora de Deus, manifestada e concretizada em Cristo (Rm 3,21-26). O auditório e o leitor de Paulo saberão que esta justiça divina misericordiosa é destinada a todos, sem exceção.

Esta pré-compreensão fornece um caminho para o escopo para colher a função do contexto linguístico de Rm 3,21-26. O leitor empírico, hermeneuta, diante do texto, deve reconhecer os traços “faciais” delineados no emaranhado do texto, e através do processo inferencial, identificar-se com eles. Assim, a comunicação será realizada de maneira eficaz e profícua.

Mais ainda, o termo comunicação (lat.: “*communicare*”) – “comum”, “repartir”, “dividir algo”, “conversar” – já contempla em sua etimologia a ideia de partilhar, trocar ideias, comungar, fazer que outros se tornem partícipes de nossas experiências, compartilhando diálogos, acontecimentos etc.¹⁷⁶.

A	Rm 1,18-32: “impiedade e injustiça dos homens...”		“Gentios”
	B	Rm 2,1-16: julgamento e retribuição de Deus	gentios-judeus
		X Rm 2,17-29: o judeu transgride a lei	Judeus
	B'	Rm 3,1-9: julgamento de Deus para o não-justo	judeus-gentios
A'	Rm 3,10-18: ninguém é justo		Todos

A realidade da pecaminosidade humana é elencada duplamente, em Rm 1,18-32 (A) e em Rm 3,10-18 (A'). Já Rm 2,1-16 (B) e Rm 3,1-9 (B') mostram o julgamento divino. O centro do quiasmo, Rm 2,17-29 (x) deixa claro que os chamados judeus não observam a lei. Note-se que a crítica de Paulo aos não-judeus está focalizada em Rm 1,18-32, contudo, transita-se dos gentios para os judeus em Rm 2,1-16. Por um lado, os denominados judeus (ἐπονομάζω Ἰουδαῖος; Rm 2,17) estão no foco da crítica em Rm 2,17-29; por outro, em Rm 3,1-9 muda-se novamente o foco: dos judeus para os gentios. E em Rm 3,10-18 a pecaminosidade abrange a todos.

¹⁷⁵ Paulo usa na introdução do último versículo da seção Rm 1,18–3,20 a conjunção διότι, “por isso”, “pelo que” (Rm 3,20a) de forte acento ilativo. Em Rm 3,20 Paulo faz a última citação bíblica da seção, cujo encetamento se deu em 1,18. Ele cita o Sl 143/2,2 [LXX]: καὶ μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου, ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. – “e não entres a juízo com o escravo de ti, porque não será declarado justo à vista de ti todo vivente”.

¹⁷⁶ Na família do vocábulo comunicação, encontram-se as palavras *communis*, “comum”, *communio*, “comunidade” e igualmente *communicare*, “fazer” ou “tornar comum”. E no mesmo campo lexical de

2.1.5 Contexto imediato: Rm 3,21–4,25

A perícopie (Rm 3,21-26) como todo texto não foi cogitada para existir solipsisticamente; está inserida numa unidade argumentativa mais ampla (Rm 3,21–4,25¹⁷⁷), engendrada com uma intenção comunicativa estratégica que envolve o leitor, direciona-o, motiva-o etc., a determinada compreensão dos acontecimentos e, em última instância, constrói-no como leitor modelo.

O texto é “um constructo histórico e social, extremamente complexo e multifacetado, cujos segredos [...] é preciso desvendar para compreender melhor esse ‘milagre’ que se repete a cada nova interlocução [...]”¹⁷⁸.

A intuição de Koch nos permite assinalar que um texto como Rm 3,21–4,25 contém marcas ou pistas inerentes às estratégias comunicativas *sui generis* do autor. Estas estão delineadas na tessitura da unidade argumentativa de Rm 3,21–4,25: a) *sub-propositio* (Rm 3,21-22c); b) *probatio* (Rm 3,22d–4,25)¹⁷⁹.

Convém ainda recordar que a progressão argumentativa de Rm 3,21–4,25, apesar de conter algumas peculiaridades, se assemelha à da unidade precedente, Rm 1,18–3,20:

	Rm 1,18–3,20	Rm 3,21–4,25
<i>(Sub)propositio</i>	1,18	3,21-22c
prova dos fatos	1,19-32	3,22d-26
provas dos princípios	2,1-29 + 3,1-9	3,27-31
provas de autoridade (= escriturística)	3,10-18	4,1-22
<i>peroratio</i>	3,19-20	4,23-25

communicare também se encontram as palavras *mutare*, “mover”, “mudar”, “trocar”; *mutuus*, “recíproco”, “em troca” e *commutare*, “mudar”, “transformar”, “negociar”, “vender”. Há ainda outro sentido que o termo *communicare*, em latim, carrega: “dividir” e “separar”. Mas há ainda outra acepção do vocábulo comunicação, a da comunicação como interação, em que o que mais conta é a recepção da parte do destinatário. PETERS, John Durham. *Hablar al aire: Una historia de la idea de comunicación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 23-26; SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2013, p. 138-139; WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 386; SBISÀ, Marina. Significato, interazione, testo. Considerazioni provvisorie. In: BASSO, P.; CORRAIN, L. (Ed.). *Eloquio del senso*. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri. Milano: Costa & Nolan, 1999, p. 206.

¹⁷⁷ KOCH, Ingedore G. Villaça. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 21-33; KOCH, Ingedore G. Villaça. *Ler e compreender: os sentidos do texto*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 57-73.

¹⁷⁸ KOCH, *Desvendando os segredos do texto*, p. 9.

¹⁷⁹ A dinâmica argumentativa da unidade possibilita dividir Rm 3,21–4,25 do seguinte modo: a) *propositio* (Rm 3,21-22c); b) *probatio* (Rm 3,22b–4,25). A *probatio* é fracionada sob três microunidades: 1) primeira parte (Rm 3,22d-26); 2) segunda parte (Rm 3,27-31), e 3) terceira parte (Rm 4,1-25).

Grosso modo, Rm 1,18–3,20 retoma largamente os *topoi* bíblico e judaico, enquanto Rm 3,21–4,25 apresenta os traços específicos da doutrina paulina da justificação unicamente através da fé, sem as obras da lei mosaica.

2.1.5.1 Primeira parte da *probatio*: a obra gratuita de Deus realizada em Cristo (Rm 3,22d-26)

Após anunciar a *sub-propositio* (Rm 3,21-22c)¹⁸⁰, Paulo principia imediatamente a *probatio*, onde enceta a descrição da obra de Deus realizada através de Cristo¹⁸¹.

O foco da primeira parte da *probatio* recai sobre a ação salutífera de Deus realizada através de Cristo, como graça e dom de Deus (Rm 3,22c-26)¹⁸². A seção anterior (Rm 1,18–3,20) demonstrou que sob a Lei, toda a humanidade (judeus e gentios), sem exceção, é merecedora da condenação divina (Rm 3,10-20) e, por conseguinte, está impossibilitada de acessar (πάντες ἥμαρτον: Rm 3,23), no tempo presente (ἐν τῷ νῦν καιρῷ), a verdadeira δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-25).

Ora, isso implica a necessidade de encontrar um meio eficaz de acesso a Deus. É justamente o que Paulo faz, a partir de Rm 3,21, demonstrando como Deus providenciou a fé em Cristo (Rm 3,22.26)¹⁸³ como modalidade de acesso a Ele. Assim, Deus oferece aos humanos um caminho efetivo de justificação¹⁸⁴ graciosa e de amizade com Ele (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι: Rm 3,24).

Alguns aspectos da dinâmica argumentativa da primeira parte da *probatio* (cf. *narratio*, Rm 3,22c-26) necessitam ser elencados, pois corroboram estreitamente com a tese de toda a seção (Rm 3,21–4,25). Na exposição das provas (Rm 3,23-26), Paulo retoma e

¹⁸⁰ ARISTOTE. *Rhétorique*, III, 13, 1414a 31-35.

¹⁸¹ SOUTHALL, David J. *Rediscovering Righteousness in Romans: Personified Dikaiosynē Within Metaphoric and Narratorial Settings*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 287.

¹⁸² Rm 3,21-22a retoma e aprofunda os temas básicos de Rm 1,16-17, acrescentando duas novas expressões: χωρὶς νόμου (Rm 3,21) e διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22). Com isso acentua-se a nova e definitiva face positiva da justiça de Deus. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul*, p. 141-144.

¹⁸³ Na apresentação programática e sintética de Romanos (Rm 1,16-17), Paulo mostra que a fé está associada ao evangelho, à justiça de Deus e a todos os que creem (Rm 3,21-26). Essas ligações são reafirmadas, na repetição das referências ao evangelho, à ressurreição de Jesus, à justiça, à fé, às nações etc., no apelo do apóstolo ao *exemplum* de Abraão (Rm 3,27–4,25). LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 138-139; ALETTI, *God's Justice in Romans*, p. 109.

¹⁸⁴ Pode-se definir a justificação (δικαίωσις) como um vocabulário técnico, que hermeneuticamente concentra e unifica variados campos semânticos (jurídico etc.) e, principalmente, escriturístico a respeito da obra divina da salvação em Cristo Jesus. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul*, p. 24-27; FITZMYER, Joseph A. *Linhas fundamentais da teologia paulina*, p. 93-96; RONNET, Gilbert. La curieuse histoire du verbe 'dikaion' d'Eschyle à Saint Paul. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne*, v. 59, p. 221-234, 1985.

reafirma inversamente (cf. *inversio*: c-b-a)¹⁸⁵, os tópicos capitais da *sub-propositio* (Rm 3,21-22c), haja vista se mostrarem essenciais à justificação pela fé (χωρίς νόμου).

Tais dados estão configurados e delineados sob três vias complementares: a) a universalidade dos destinatários (Rm 3,22-23); b) a apresentação de Cristo como instrumento de expiação/ libertação (ἱλαστήριον) (Rm 3,24b-25a); c) o escopo teológico da justiça divina (Rm 3,25c-26).

Convém frisar que a δικαιοσύνη θεοῦ conferida gratuitamente (Rm 3,24) também se caracteriza como justiça-perdão, pois, através dela, Deus perdoa os pecados (πάρεσις), redime e liberta (ἀπολύτρωσις) os pecadores (Rm 3,24-25).

Essas afirmações capitais, com efeito, alargam consideravelmente os beneficiários da justiça divina. Primeiro, porque desvela o modo do agir divino no “tempo presente-agora” (ἐν τῷ νῦν καιρῷ), na manifestação (φανερῶω) de sua *iustitia salutifera* (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας: Rm 3,22b)¹⁸⁶, e mostra a promulgação dessa mesma justiça: em Cristo (ἱλαστήριον), mormente, na sua morte na cruz (Rm 3,25b-26; cf. Rm 4,25; 8,3).

Destarte, este mesmo Deus se mostra a si mesmo justo (δίκαιον) e aquele que justifica (δικαιοῦντα) o que vive da fé em Jesus (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ: Rm 3,26d).

2.1.5.2 Segunda parte da *probatio*: lei (νόμος) ou fé (πίστις) (Rm 3,27-31)?

A segunda parte da *probatio* apresenta os princípios ou as consequências da justificação χωρίς νόμου (Rm 3,21). Através de respostas breves, elípticas e categóricas (cf. técnica da diatribe)¹⁸⁷, as objeções aventadas pelo *partner* paulino no diálogo são todas refutadas¹⁸⁸.

¹⁸⁵ A *reversio* (gr. ἀναστροφή) é empregada para desenvolver ideias complementares (sinonímicas ou antonímicas), em ordem inversa, abb'a' (ou abc'b'a' etc.). Consoante Aletti, as duas metades da *reversio* não pertencem necessariamente à mesma unidade literária. Assim, ao final de uma introdução, pode-se anunciar os pontos (p. ex., *a* e *b*) que serão tratados e retomados no corpo de um discurso em ordem inversa (*b* e *a*). ALETTI, Jean-Noël et al. *Vocabulário ponderado de exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 114; QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, VIII, IV, 65.

¹⁸⁶ DUNN, *Romans 1–8*, p. 296.

¹⁸⁷ O diálogo da microunidade (Rm 3,27-31) recorda o estilo diatribico de Rm 2. Com efeito, Rm 3,27-28 corresponde a Rm 2,17-24 e Rm 3,29-30 rememora Rm 2,24-29. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 234.

¹⁸⁸ Há uma nítida conexão tópica fornecida pela antítese entre fé e lei, apesar do foco ser distinto entre as duas microunidades: Rm 3,21-26 e Rm 3,27-31. A quantidade de ocorrência destes vocábulos também é diferente; em Rm 3,21-26, há três registros do substantivo πίστις (Rm 3,22.25.26), enquanto em Rm 3,27-31 consta cinco (3,27.28.30[2x].31). O termo νόμος é encontrado duas vezes em Rm 3,21-26 (3,21) e cinco em Rm 3,27-31 (3,27[2x].28.31[bis]). LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 234; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 267-268. Ademais, a partícula οὖν, “portanto”, assinala as consequências lógicas, como conclusão do que a precede. DENNISTON, John D. *The Greek Particles*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996, p. 416; BYRNE, *Romans*, p. 136; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 245; LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 270.

O discurso de Rm 3,27-31 incide sobre as afirmações basilares da *sub-propositio*, confirmando assim, as verdades já assumidas na primeira parte da *probatio* (Rm 3,23-26)¹⁸⁹. Desta sorte, demarca-se claramente qual é o fio condutor que rege a justificação *χωρὶς νόμου* (Rm 3,21.27-28): para todos os que creem (Rm 3,22.29-30). E, por conseguinte, são estabelecidas as consequências da relação entre a fé (πίστις) e a lei (νόμος)¹⁹⁰.

A microunidade é introduzida através de uma pergunta elíptica¹⁹¹ sobre a vanglória (ποῦ οὖν ἡ καύχησις; Rm 3,27a)¹⁹² e concluída com outra pergunta acerca da lei (διὰ ποίου νόμου; Rm 3,27c)¹⁹³. Tendo em mente o que Deus realizou através de Cristo (Rm 3,24-25), o interlocutor¹⁹⁴ de Paulo questiona se ainda haveria espaço para a vanglória (Rm 3,27). A resposta é enfática: “Fica excluída!” (ἐξεκλείσθη; Rm 3,27c).

De fato, em Cristo, Deus confirma que não faz distinção entre as pessoas (Rm 3,22c-23), pois Ele assume todos (princípio da universalidade), confirmando ser igualmente, o Deus de judeus e de gentios (Rm 3,29-30).

Esse dado é importante, porque confirma a exclusão da vanglória (Rm 3,27)¹⁹⁵. É o próprio Deus quem realizou a exclusão da jactância (καύχησις) “de uma vez por todas”

¹⁸⁹ THOMPSON, Richard W. Paul's Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3,27 in Its Context. *Biblica*, v. 67, 1986, p. 520-531.

¹⁹⁰ PITTA, *Lettera ai Romani*, 2017, p. 173.

¹⁹¹ A elipse (ἔλλειψις) consiste em um enunciado abreviado. Enquanto figura de sintaxe, consiste na omissão de um termo ou oração que facilmente pode-se subentender. Através da elipse, economiza-se as palavras, tornando o estilo conciso e elegante em função da expressividade. ROBRIEUX, Jean-Jacques. *Eléments de rhétorique et d'argumentation*. Paris: Dunod, 1993, p. 83.

¹⁹² A longa exposição da pecaminosidade e infidelidade da humanidade de Rm 1,18-3,20 parece ser o *background* de Rm 3,27. DUNN, *Romans 1-8*, p. 185; 291-292.

¹⁹³ A partícula οὖν (“portanto”) funciona como inclusão entre os versículos 27 e 31. BYRNE, *Romans*, p. 136; FITZMYER, *Romans*, p. 358-360; MOO, *Romans*, p. 245.

¹⁹⁴ O diálogo diatríptico da microunidade (Rm 3,27-31) pode ser ilustrado do seguinte modo:

Atores do diálogo	Esquema
Humanos em geral	I (interlocutor): Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; (3,27) P (Paulo): ἐξεκλείσθη (3,27) I: διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; (3,27) P: οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως (3,27-28) I: ἡ Ἰουδαίων... οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; (3,29) P: ναὶ καὶ ἐθνῶν... διὰ τῆς πίστεως (3,29-30)
participante não-humano (a lei)	I: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; (3,31a) P: μὴ γένοιτο ἀλλὰ νόμον ιστάνομεν (3,31b)

No diálogo são detectados três participantes temáticos: a) Deus (ὁ θεός), que aparece como sujeito em Rm 3,29.30; b) os judeus (Rm 3,29) ou circuncisos (περιτομή) em Rm 3,30; e c) os gentios (Rm 3,29) ou incircuncisos (ἀκροβυστία) em Rm 3,30. LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 237-238.

¹⁹⁵ O substantivo καύχησις (“orgulho, vanglória”) deriva-se do verbo καυχάομαι (“vangloriar-se, gloriar-se, orgulhar-se”). Há trinta e quatro registros de καυχάομαι nos escritos paulinos; já o substantivo καύχησις aparece dez vezes. BAUER, Walter; ARNDT, William; GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 426; BACHMANN, Horst; SLABY, Wolfgang A. (Eds.). *Concordance to the New Testament Graece of Nestle Aland 26 Edition and to the Greek New Testament*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1987, p. 1024-1025.

(*passivum divinum*: ἐξεκλείσθη)¹⁹⁶, e o fez como o Deus de judeus e gentios (Rm 3,29), circuncisos e incircuncisos (Rm 3,30)¹⁹⁷. Ademais, as Escrituras (ἡ γραφὴ λέγει: cf. Rm 4,1-8) e a experiência redentora em Cristo (Rm 3,24-25) esclarecem que Ele justifica toda a humanidade exclusivamente “através da fé” (ἐκ πίστεως), e não através da obediência à lei mosaica (Rm 3,30)¹⁹⁸.

Ao contrário da atitude de vanglória (καύχησις), aquele que age pela fé, sabe que o perdão, a redenção etc., procedem de Deus, que os oferece ao ser humano como dom e graça.

A fé assume um papel importante e privilegiado (Rm 3,27.28.30[2x].31) no processo da justificação graciosa; é igualmente, a resposta efetiva à iniciativa divina manifestada no Evangelho (Rm 1,16-17; 3,21-26)¹⁹⁹. Aquele que age segundo a fé não exige nada, mas aceita gratuitamente tudo de Deus (Rm 4).

O interlocutor/ leitor é advertido, através da expressão metonímica πίστει (Rm 3,28), sobre a modalidade única da justificação: “pois (γάρ) consideramos (λογιζόμεθα)²⁰⁰ ser justificado por fé [um] homem (δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον), sem obras da lei (χωρὶς ἔργων νόμου)”. Ademais, πίστις traduz o caráter exclusivo da justificação, porque se mostra como meio legítimo capaz de recolocar o ser humano na via escolhida por Deus para justificá-lo.

Não resta dúvida, a justificação acontece exclusivamente através da fé. Aliás, o jogo de palavras entre os vocábulos νόμος e πίστις (Rm 3,27), permite contrastar esses dois conceitos-chave na argumentação de Rm 3,27-31. A conclusão é clara: a lei serve para enfatizar a fé:

Διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως	Através de que tipo de lei? Das obras? Não, mas através da lei d[a] fé (Rm 3,27)
--	--

¹⁹⁶ O verbo ἐκκλείω significa: a) alguém que foi retirado da comunhão; b) excluir alguma coisa (tornar impossível); separar, eliminar, pôr para fora. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*, p. 240; RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 156.

¹⁹⁷ BRUNO, Christopher R. ‘God is One’. The Function of *Eis ho Theos* As A Ground for Gentile Inclusion in Paul’s Letters. London: Bloomsbury, 2013, p. 124-154.

¹⁹⁸ A natureza de νόμος em Rm 3,27 é controversa. Seria a lei mosaica como cogitam alguns exegetas (Rhyne, Hübner, Friedrich), ou Paulo cria um jogo de palavras, para designar a lei como “princípio”, “ordem”, “regra” “norma” (Barrett, Murray, Fitzmyer, Watson, Moo). É bem provável que lei aqui, tenha essa acepção. BARRETT, Charles K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. New York: Harper & Row, 1957, p. 83; MURRAY, *The Epistle to the Romans*, p. 122-123; WATSON, Francis. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 132; FITZMYER, *Romans*, p. 363; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 247-250; LEE, *Paul Gospel’s in Romans*, p. 234.

¹⁹⁹ ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 157.

²⁰⁰ O verbo λογίζομαι (“calcular, contar, considerar, refletir, pensar; concluir, deduzir”) soma trinta e três registros nos escritos paulinos, sendo dezenove vezes em Romanos (2,3.26; 3,28; 4,3.4.5.6.9.10.11.22.23.24; 6,11; 8,18.36; 9,8; 14,14). Geralmente visa exprimir um posicionamento em relação a um contexto lógico específico, como registra Platão: “[...] e desses discursos, calculo que sejam estas as suas consequências” (λογίζομαι συμβαίνειν) (*Górgias*, 524b).

Os versículos 28 e 31 rememoram a *sub-propositio* (Rm 3,21-22). Rm 3,28 enfatiza o papel principal da fé na justificação divina. A negação das ações relativas aos mandamentos da Lei, expressa metaforicamente pelas obras ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ἔργων νόμου)²⁰¹, frisa essa exclusividade.

Rm 3,31 reafirma a tese da *sub-propositio* (Rm 3,21c), confirmando que a fé não anula a lei (νόμος)²⁰², mas “a coloca de pé” (Rm 3,31). Mas a lei é “colocada em pé” (Rm 3,31), enquanto graça da justiça mediante a fé. Os princípios – deveres éticos, obrigações rituais etc. – então inacessíveis ao ser humano, tornam-se em Cristo, passíveis de realização. E Paulo arremata: “Tornamos, portanto, inoperante [a] lei através da fé? [...] Pelo contrário, [a] lei colocamos em pé” (Rm 3,31).

2.1.5.3 Terceira parte da *probatio*: a prova de autoridade e a justificação de Abraão (Rm 4,1-25)

A terceira parte de *probatio* assinala sua progressão e função na argumentação de Rm 3,21–4,25. Rm 4 se configura como prova escriturística (*provas não-técnicas*)²⁰³, cujo escopo visa confirmar a tese apresentada em Rm 3,21-22²⁰⁴.

Neste capítulo, Paulo revira seu argumento do princípio ao fim para erigir um discurso eficaz e coerente sobre a justiça de um Deus que justifica judeus e gentios, sem distinção (Rm 3,21-22.29-30)²⁰⁵.

²⁰¹ Nas cartas paulinas, a locução ἔργων νόμου é registrada oito vezes (seis vezes em Gl 2,16[3x]; 3,2.5.10 e duas vezes em Rm 3,20.28). LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, p. 360.

²⁰² É razoável cogitar que Paulo empregue a figura da antanácise, pois νόμος aqui (Rm 3,31), não designa a lei mosaica, mas “regra, pincípio, norma etc.”. BAUER, *et al.*, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*, p. 542. Seja como for, ao utilizar uma metonímia generalizante do termo lei, evita-se a rejeição da νόμος, haja vista esta ter “origem” divina e ser importante na vida dos judeus (Rm 2,14.25-29).

²⁰³ ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 15, 13755a-b.

²⁰⁴ Essa hipótese é defendida pela maioria dos exegetas que analisa Rm 4 sob a perspectiva retórica. Aletti argumenta que as *propositiones* paulinas são peculiares, integram afirmações extensas, robustas e paradoxais, e igualmente, possuem natureza densa e concentração semântica e sintática. Rm 3,21-22 mantém essas características e, se configura como o enunciado que gera e põe em movimento o argumento, pois forma um unidade coesa e com sentido com o conjunto (Rm 3,21–4,25). Dito isso, verifica-se que Rm 4 integra-se no amplo argumento de Paulo, como uma *probatio*, cuja função é confirmar a tese (*propositio*) de Rm 3,21-22c acerca da justificação pela fé $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ νόμου, enfatizando sua gratuidade (Rm 3,24.26.27-28.30). A Escritura comprova que Deus justifica não pelas obras ou méritos humanos, mas por sua iniciativa unicamente. ALETTI, *Comment Dieu-est-il juste?*, p. 99; ALETTI, *La présence d'un modele rhétorique en Romains*, p. 9-12; KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 91.

²⁰⁵ CAMBIER, Jules. *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*. Exégèse et théologie biblique. Tome I. Bruges: Desclée de Brouwer, 1967, p. 163-164; LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, p. 526. Paulo procura mostrar o significado dos vários conceitos metafóricos, abstratos e polivalentes, como justiça, fé, graça, obras, salário e lei, encaixando-os na argumentação teológica de Rm 4.

Para isso, ele recorre ao *exemplum* de Abraão²⁰⁶, visando mostrar que as asserções relativas à justificação pela fé estão em concordância com o ensinamento das Escrituras, pois estas as confirmam como profecia (Rm 3,21.31; 4,13s)²⁰⁷.

De fato, o patriarca torna-se modelo histórico e pré-anúncio profético da economia *fidei* e da graça divina (Rm 4,17-18; cf. Gn 15,5; 17,5)²⁰⁸. Essa noção capital permite ao apóstolo demonstrar que seu “evangelho” é inclusivo²⁰⁹, porque nele, todos – judeus e não-judeus – são justificados sob o mesmo paradigma: a fé²¹⁰. Abraão tem um significado simbólico, como uma figura representativa cujo destino contém o destino de outros. Ele é o ancestral de judeus e gentios (Rm 4,11-12.16-21) e não simples “arquétipo para os crentes”²¹¹.

A pergunta sobre o que Abraão descobriu (εὐρηκέναι: inf. perf. de εὐρίσκω)²¹² principia a exposição sobre o patriarca. Esta pergunta retórica emerge como elemento metacomunicativo²¹³, pois visa assinalar a transição para outra etapa do discurso, a qual decodifica e explana o que foi tratado anteriormente (Rm 3,21-31)²¹⁴.

A estratégia de recorrer ao exemplo de Abraão revela-se assaz perspicaz, por duas razões: a) mantém a conexão com a *sub-propositio* (“testemunhada pela Lei e pelos Profetas”:

²⁰⁶ STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, p. 155-174; NEUBRAND, *Abraham-Vater von Juden und Nichtjuden*, p. 174-177.

²⁰⁷ LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 80-81; ALETTI, Jean-Noël. *Romains 4. Le cas d'Abraham. Foi et oeuvres, ou foi et particularité juive?* ALETTI, Jean-Noël. *Israël et la loi dans la Lettre aux Romains*. Paris: Cerf, 1998, p. 74; EISENBAUM, Pamela. *A Remedy for Having Been Born of Woman: Jesus, Gentiles, and Genealogy in Romans*, *JBL*, New Haven, v. 123, n. 4, p. 688-689, 2004.

²⁰⁸ KECK, Leander E. *Romans*. Nashville: Abingdon Press, 2005, p. 118.

²⁰⁹ ROETZEL, Calvin J. *The Letters of Paul Conversations in Context*. Louisville: WJK, 2009, p. 115.

²¹⁰ BASTA, *Abrahamo in Romani 4*, p. 232.

²¹¹ ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 159; HAYS, Richard B. “Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?” *A Reconsideration of Rom 4:1*, *NTS*, Cambridge, v. 27, n. 1, p. 90, 1985.

²¹² Paulo introduz a argumentação com uma pergunta retórica, reconhecendo o *status* padrão de Abraão como progenitor físico (κατὰ σάρκα) dos judeus (Rm 4,1). Não obstante, à medida que o argumento avança, ele redefine essa paternidade (Rm 4,11.16-18), chegando a modificar o caráter inerente de Abraão: de nosso ancestral (προπάτωρ) a pai (πατήρ) de todos os crentes, circuncisos e incircuncisos: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων (Rm 4,11).

²¹³ Em Rm 4,1-25 há, além de Rm 4,1, outros elementos metacomunicativos. Estes servem para introduzir as citações veterotestamentárias (Rm 4,3.6.9.17.18.23). Ao utilizar essas frases metacomunicativas o autor rememora ao seu interlocutor a Escritura como o lugar fundamental de referência.

²¹⁴ Entre as duas partes há paralelos muito próximos:

justificação sem as obras da Lei	Rm 3,21.28	Rm 4,6
justificação pela fé	Rm 3,22	Rm 4,5.11
para aquele que crê	Rm 3,22	Rm 4,11-12
exclusão da vanglória	Rm 3,27	Rm 4,2
circuncisão/ incircuncisão	Rm 3,30	Rm 4,9-12
afirmações cristológicas	Rm 3,24-26	Rm 4,25
eliminação da Lei/ da promessa	Rm 3,31	Rm 4,14

Rm 3,21); e b) conserva a força étnica da reflexão diatríblica (“o ancestral segundo a carne”: Rm 4,1b; cf. Rm 3,28-30)²¹⁵.

O patriarca, com efeito, surge como modelo abalizado de confrontação, porque deverá provar a validade da tese paulina acerca da justificação sem a Lei (Rm 3,21-22) ou então refutá-la, afirmando o seu oposto, a vanglória (Rm 3,27s; Rm 4,2)²¹⁶.

Abraão encontrou²¹⁷ justiça diante de Deus (πρὸς θεόν), através da fé, sem as obras da lei (χωρὶς νόμου/ χωρὶς ἔργων: Rm 4,1-2.6)²¹⁸. Ele igualmente recebeu uma descendência inaudita (ἐπαγγελία), na qual estão incluídos judeus e gentios (Rm 4,13-23)²¹⁹.

O emprego da frase metacomunicativa em Rm 4,3, “o que diz a escritura” (τί γὰρ ἡ γραφή λέγει;), testemunha as afirmações basilares do versículo 2²²⁰, põe em movimento o *exemplum* de Abraão, e faz a argumentação prosseguir.

O desdobramento argumentativo de Rm 4,3-8 revela a preeminência da fé, que é ratificada mediante uma comparação (Rm 4,4-5) e pela citação escriturística do Sl 31/32,1-2

²¹⁵ Nesse sentido, o sintagma κατὰ σάρκα (Rm 4,1b; cf. Rm 1,3; 9,5) tem valência de comunhão retórica; também serve para antecipar prolepticamente os pontos basilares de incidência da argumentação prossequinte: as modalidades da justificação e suas consequências étnicas. CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, p. 164-165; LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 289.

²¹⁶ PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 364; LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 288-289. A leitura retórica evidencia que o *exemplum* do patriarca abrange as questões basilares que perpassam Rm 3,21-31: sua história comprova a *sub-propositio* (Rm 3,21-22), confirma como Deus agiu amiúde com graça (Rm 3,22d-26), anula a vanglória (Rm 3,27) e confirma a νόμος (Rm 3,31).

²¹⁷ O leitor notará que a procura (εὐρίσκω) de Abraão no introito de Rm 4, responde de algum modo, ao que Paulo busca a partir da *sub-propositio*: o background da δικαιοσύνη θεοῦ e suas modalidades de realização.

²¹⁸ WATSON, Francis. *Paul and the Hermeneutics of Faith*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004, p. 222-236.

²¹⁹ A dinâmica argumentativa de Rm 4 mostra que está urdida por mais de um arranjo estrutural, o qual contempla argumentação retórica (cf. diatribe: Rm 4,1.3.9.10) e composição midráshica. As perguntas dos versículos 1,3,9 e 10, bem como suas respectivas respostas esclarecem que Paulo continua no estilo diatríblico, assaz acentuado em Rm 3,1.9.27.29. Ademais, a *propositio* de Rm 4,1-25 se encontra em Rm 3,21-22. A distribuição do vocabulário, a presença dos atores e os tópicos temáticos etc., que atravessam todo o texto, permitem dividir o capítulo sob duas unidades complementares: a) Rm 4,1-12 e b) Rm 4,13-25. Os elementos constitutivos da exegese midráshica em Rm 4, são detectados mormente: a) na citação bíblica principal, Gn 15,6, no versículo 3, repetida em Rm 4,9b; b) nas citações bíblicas subordinadas: 1) Sl 31/32,1-2 em Rm 4,7-8; 2) Gn 15,6 em Rm 4,17a.18; c) na referência de Gn 15,5 no versículo 18; d) nas palavras-chave de Gn 15,6 (cf. Rm 4,3) parafraseadas ao longo da argumentação: 1) o verbo λογίζομαι (“creditar”), registrado onze vezes (Rm 4,3.4.5.6.8.9.10.11.22.23.24). Note-se que este verbo é inserido no princípio (Rm 4,3) e no final do capítulo (Rm 4,24), formando um arco que parte de Abraão (ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ: Rm 4,3) e chega até “nós” (δὲ ἡμεῖς: Rm 4,24). 2) Outros vocábulos-chaves: a) “fé” (πίστις): Rm 4,5.9.11.12.13.14.16 [2x].19.20 (dez vezes); b) “acreditar” (πιστεύω): Rm 4,3.5.11.17.18.24 (seis vezes); c) “justiça” (δικαιοσύνη): Rm 4,3.5.6.9.11[2x].13.22 (oito vezes) e, d) “Abraão”: Rm 4,1.2.3.9.12.13.16 (sete vezes); 3) na correspondência entre o início e o final mediante a retomada da citação principal (Rm 4,3.22); 4) e na conclusão em forma de *hatima* (Rm 4,23-25). TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Context*, p. 146-147; ALETTI, *Romans 4*, p. 71-100; JEWETT, *Romans*, p. 305-306.

²²⁰ Rm 4,2 além de reprisar alguns pontos-chave de Rm 3,21-22.27, reafirma a *sub-propositio* (Rm 3,21-22c) e juntamente com Rm 4,1 funciona como chave introdutória para o desenvolvimento sobre Abraão, revelando os aspectos decisivos sobre os temas abordados em conexão com o que os precede.

(Rm 4,6-8). Paulo explicita como Abraão foi justificado (Rm 4,3-8), mostrando que o compromisso de Deus com ele estava, desde o princípio, vinculado à fé (Gn 15,6)²²¹.

Abraão descobriu o que a própria Escritura afirma (Gn 15,6; Rm 4,3): o que conta diante de Deus não tem nenhuma relação com as obras, seja da Lei ou de qualquer outra natureza²²². Deste modo, ele encontrou²²³ justiça diante de Deus (πρὸς θεόν), através da fé, sem a lei (χωρὶς νόμου/ χωρὶς ἔργων: Rm 4,1-2)²²⁴ e recebeu uma descendência (ἐπαγγελία), na qual estão incluídos judeus e não-judeus (Rm 4,13-23).

A novidade apresentada por Paulo, ao comparar os dois textos veterotestamentários (Gn 15,6 e Sl 31/32,1-2)²²⁵ lança luz sobre o caráter gratuito e ineludível da iniciativa divina, no modo como Deus justifica o ser humano. De Deus Abraão recebeu justificação e vida; tudo gratuitamente (κατὰ χάριν)²²⁶.

Destarte, Abraão não tem motivos para se vangloriar diante de Deus, porque ele acreditou em Deus e “isso foi levado em conta (ἐλογίσθη) de justiça” (Rm 4,3). Abraão, *ipso facto*, torna-se o modelo daqueles que não buscam a vanglória na lei mosaica. O que Deus concedeu ao patriarca (Gn 15,6; Rm 4,3-8) se aplica a todos os crentes em Cristo (Rm 4,23-24).

Essa verdade é confirmada pelo Sl 31/32,1-2 (Δαυὶδ λέγει: Rm 4,6), que revela como Deus computa (λογίζομαι) a justiça independentemente das obras. De fato, a condição de quem é perdoado é uma bem-aventurança gratuita (Rm 4,6-9), que desmente a hipótese de

²²¹ Ao escolher Gn 15,6 Paulo toca no cerne da questão, pois este texto contém os conceitos, crer (πιστεύω) e justiça (δικαιοσύνη).

²²² DUNN, *Romans 1–8*, p. 226.

²²³ O leitor notará que a procura (εὐρίσκω) de Abraão no introito de Rm 4, responde de algum modo, ao que Paulo busca a partir da *sub-propositio*: o *background* da δικαιοσύνη θεοῦ e suas modalidades de realização.

²²⁴ WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, p. 222-236.

²²⁵ Até o modo como Paulo utiliza a *gezerah shawah* é muito próprio, porque lhe permite superar as disquisições interpretativas que envolvem Rm 4, e abre a exegese a uma perspectiva mais ampla. TOWNER, W. Sibley. *Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look. Hebrew Union College Annual*, v. 53, p. 116-118, 1982; FISHBANE, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 156-157; CARVALHO, José C. *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*. Porto: Universidade Católica, 2017, p. 299. Ademais, ao escolher Gn 15,6 Paulo toca no cerne da questão, pois este texto contém os conceitos, crer (πιστεύω) e justiça (δικαιοσύνη). A chave hermenêutica de sua leitura de Gn 15,6 é a revelação escatológica da justiça divina através da fé (Rm 3,21s). Com sua hermenêutica da fé Paulo torna Gn 15,6 funcional, recolocando-o em perspectiva com o restante da Escritura. Ademais, com o recurso às Escrituras (Gn 15,6; Sl 31/32,1-2 etc.), Paulo se conecta a uma razão retórico-pragmática, porque escreve a uma comunidade cristã não fundada por ele. Ele então, apela para algo que seus leitores/ auditório compreendem e aceitam: o testemunho escriturístico, como palavra abalizada por Deus.

²²⁶ Há um sutil jogo de palavras em Rm 4,2-8 envolvendo os termos obras (ἔργον) e ἐργάζομαι (trabalhar). O argumento é estruturado pela *reversio*. Assim, a = obras (Rm 4,2), b = trabalha (Rm 4,4), b' = não trabalhando (Rm 4,5), a' = sem obras (Rm 4,6). Paulo emprega metafórica e metonimicamente o verbo ἐργάζομαι para designar através de uma fórmula factitiva o resultado ligado ao trabalhador (Rm 4,4). E a expressão ἐργαζόμενος metaforiza o agente religioso e universal, pois representa não só quem cumpre a lei, mas também aqueles que pensam obter a justificação através das obras. Através do uso metafórico das obras (aquele que trabalha ou aquele que não trabalha), Paulo opõe aqueles que buscam obter sua justificação (sem a fé), àqueles que creem em Deus esperando o seu perdão (sem as obras) (Rm 4,4). Cf. ALETTI, *Israël et la Loi*, p. 85, n. 2.

uma justificação pelas obras (ἐξ ἔργων), haja vista proclamar a ação de um Deus que justifica independentemente das obras (χωρὶς ἔργων). Isso significa confiar no poder de Deus e reconhecer sua gratuidade salvífica.

Abraão e Davi testemunham que Deus age na ausência da dignidade humana. Ambos não têm nada próprio com que contar (obras, justiça...) diante de Deus. No entanto, têm diante de si, um Deus perdoador e misericordioso, que não olha (πάρεσις) para o pecado humano (Rm 4,6.8; Rm 3,25) e o seu alheamento (ὕστερέω) da glória divina (Rm 3,23). *Per contrarium*, doa seu Filho através do ato redentor e libertador (Rm 3,24-25).

Paulo ainda explica as circunstâncias em que o patriarca acreditou em Deus (Rm 4,18s). Ele começa realçando a fé radical de Abraão, pela qual o patriarca põe sua esperança em Deus contra todas as expectativas lógicas. Abraão “espera contra toda esperança” (παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι: Rm 4,18)²²⁷.

É crendo assim que Abraão se torna o beneficiário da justificação gratuita, obtida e fundamentada completamente na força da fé (Rm 4,22).

A esta altura do texto, o leitor notará que o fio argumentativo palmilhado por Paulo se mantém na trilha delineada pela *sub-propositio* (Rm 3,21-22). Ele constatará igualmente que os caminhos da justiça divina aparecem em primeiro plano, com as relativas possibilidades de acesso a ela (Rm 4,7-8.11-17), numa dialética que envolve graça e fé (Rm 4,18-25)²²⁸.

Em suma, a fé do patriarca é um espelho da fé na ausência de quaisquer obras humanas (Rm 3,21-22; Gl 3,15-17)²²⁹. Seu ato de fé o leva a glorificar a Deus (Rm 4,20), ao contrário do que faz a humanidade idólatra de Rm 1,19-23.

Trata-se, portanto, de uma fé dependente e confiante em Deus, “que faz vivos os mortos e chama as coisas que não são como sendo” (Rm 4,17). O ato de crer possibilita pertencer a uma família (Rm 4,16) e concede ao crente uma identidade, a de filho (Rm 4,17).

²²⁷ LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 95-96; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 394-397. Abraão une fé (obediência) e esperança em Deus. Ele ousou palmilhar o íngreme caminho da fidelidade e da obediência. Em seu itinerário de fé teve de atravessar as tempestades e o desamparo da dúvida e, mesmo assim, manteve uma pequena chama de esperança e de confiança num Deus incompreensível, cuja palavra aparentemente absurda (“Toma teu filho, teu unigênito... e oferece-o ali em holocausto...”, Gn 22,2) não seria a última. Essa esperança – “a esperança contra toda esperança” (Rm 4,18) – abriu para ele a possibilidade de escutar a segunda palavra, a palavra salvadora de Deus: “Abraão..., não estendas a mão contra o menino e não lhe faças mal algum” (Gn 22,11-12). Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Lisboa: Guimarães Editores, 2007, p. 29-39.

²²⁸ Deve-se notar que a progressão retórica de Rm 4, *pari passu* com os elementos diatríbicos e midráshicos, assim como o *exemplum* de Abraão, estão a serviço da tese (Rm 3,21-22). Ler e interpretar este capítulo sob o prisma sócio-étnico relega a argumentação paulina a uma posição marginal. Demais, quem põe os valores étnicos no centro de Rm 4, olvida o desdobrar argumentativo do capítulo, pois eleva a primeiro plano um aspecto que aparece pontualmente no texto e como consequência.

²²⁹ KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 125.

A fé humana em sua radicalidade, é fé no “Deus que justifica os ímpios” (Rm 4,5), que “chama os mortos à vida e à existência o que antes não existia” (Rm 4,17), o mesmo Deus “que ressuscitou dentre os mortos, a Jesus, nosso Senhor” (Rm 4,24).

Paulo conclui o capítulo 4 com um aceno especial a seus leitores, dizendo a eles que as palavras acerca da justificação pela fé foram escritas também para eles²³⁰. O escopo do ato de crer não é mais a promessa de Deus a Abraão, mas a ressurreição de Jesus. A referência ao Cristo morto e ressuscitado exprime que o desejo de Deus de justificar e dar a vida aos humanos não mudou desde o patriarca até “nós” (Rm 4,24).

Portanto, a generosidade benevolente de Deus atingiu seu cume com o dom de seu Filho à humanidade (Rm 4,25; cf. Rm 3,25; 6,1-6).

Last but not least, Rm 4,25 expressa, em paralelo, dois acontecimentos essenciais para a fé cristã: a morte e a ressurreição de Cristo. A primeira expressão ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν (que se entregou [à morte] por causa das nossas transgressões: Rm 4,25a) pertence ao registro justiciário-sacrificial. A segunda, καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (e foi levantado por causa da nossa justificação: Rm 4,25b), que associa a ressurreição de Cristo à justificação, emprega a metáfora do “despertar” ou do “levantar” (ἐγείρω), que se tornou vocabulário técnico da teologia cristã.

2.2 A coesão linguística de Rm 3,21-26

O escopo da coesão é identificar a distribuição das superfícies de um texto e ressaltar os dispositivos linguísticos no âmbito lexical, morfológico, sintático, semântico, entre outros²³¹. Procedendo assim, alcança-se a distribuição da comunicação e a arquitetura do próprio texto²³².

²³⁰ O emprego da *ḥatima* em Rm 4,23-25, mais que uma fórmula típica da composição midráshica, demonstra um tom consolador, com nuance messiânica e escatológica, transmitindo aos leitores uma nota de esperança. Nestes versículos finais é rememorada a principal citação escriturística (Gn 15,6): ἐγράφη (Rm 4,23a). De fato, a fé dos cristãos em vista do relato da justiça, não difere da fé do Patriarca. Compreende-se agora, como o texto de Gn 15,6 se mostrou fundamental no “cálculo” (λογίζομαι) para os crentes cristãos (Rm 4,3-12). Isso é afirmado nitidamente por Rm 4,24: “[...] também por causa de nós, aos quais deve ser creditado (ὅς μέλλει λογίζεσθαι), aos quais direcionam a fé sobre aquele que ressuscitou Jesus, nosso Senhor, dentre os mortos”.

²³¹ GRILLI, Massimo. Consideraciones en torno a la sintáctica. In: MORA PAZ, César Mora; GRILLI, Massimo; DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmatológica de la biblia: teoria y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999, p. 35; GRILLI, Massimo. Comunicação e pragmática na exegese bíblica. In: GRILLI, Massimo *et al.* *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 40-41 e 180.

²³² MARCUSCHI, Luiz A. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008, p. 97; HALLIDAY, Michael A. K.; HASAN, Ruqaiya. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976, p. 2-21.

Devido à sua natureza de criar relações de sentido²³³, a coesão determina o caráter unitário de um texto. O texto é um produto da atividade discursiva. Nele, circulam, interagem e se integram informações várias, explícitas ou implícitas, evidentes por si mesmas ou dependentes de interpretação²³⁴. A coesão atua como força que visa aglutinar os elementos sintáticos em função dos conteúdos semânticos do texto.

2.2.1 Texto grego e tradução de Rm 3,21-26

A	Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου	21a
B	δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται	21b
	μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,	21c
	δικαιοσύνη δὲ θεοῦ	22a
C	<u>διὰ πίστεως</u> Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.	22b-c
	οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,	22d
	πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται	23a
	τῆς δόξης τοῦ θεοῦ	23b
	δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι	24a
D	διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	24b
	ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον	25a
C'	<u>διὰ [τῆς] πίστεως</u> ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι	25b
B'	εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ	25c
	διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων	25d
	ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,	26a
	πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ	26b
A'	ἐν τῷ <u>νῦν καιρῷ</u> ,	26c
	εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.	26d

Traduzir Rm 3,21-26 exige trabalho paciente e perspicaz, pois não é fácil optar entre as possibilidades de verter os vocábulos raros dessa perícopa para a língua portuguesa. As escolhas tradutivas visam interpretar de modo mais adequado o texto, na tentativa de compreender a originalidade do autor, e, principalmente, entender a dinâmica da realidade literário-retórica própria da perícopa. Em relação à dificuldade de tradução da perícopa (Rm 3,21-26), é válida a afirmação de A. Schökel: “a prosa de Paulo, supera quase toda a poesia do Antigo Testamento”²³⁵.

²³³ KOCH, Ingedore G. Villaça. *A coesão textual*. São Paulo: Contexto, 2021, p. 16 (grifos da autora). A coesão é um conceito relacional. HALLIDAY, Michael A. K.; HASAN, Ruqaiya. *Cohesion in English*, 1976, p. 12.

²³⁴ AZEREDO, José Carlos. *Fundamentos de gramática do português*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 39; ANTUNES, Irandé. *Lutar com as palavras: coesão e coerência*. São Paulo: Párola Editorial, 2005, p. 47.

²³⁵ ALONSO SCHÖKEL, Luis; ZURRO, E. *La traducción bíblica: Lingüística y estilística*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, p. 335. Ademais, o grego de Paulo é como afirma Légasse: “um estilo duro, semeado de anacolutos, sua gramática imperfeita, seus períodos iniciados e não terminados, seus parênteses, não falam de um

- 21a Agora, porém, sem lei
 21b [a] justiça de Deus foi manifestada,
 21c testemunhada pela lei e pelos profetas
 22a mas justiça de Deus,
 22b-c através da fé²³⁶ em Jesus Cristo para todos os que creem,
 22d pois não há distinção (separação)²³⁷,
 23a pois todos pecaram
 23b e estão faltos da glória de Deus²³⁸,
 24a sendo justificados gratuitamente por sua graça²³⁹,
 24b mediante a redenção²⁴⁰, em Cristo Jesus²⁴¹,

estilista e muito menos de um retórico”. LÉGASSE, Simon. *Pablo Apóstol*. Ensayo de biografía crítica. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2005, p. 49.

²³⁶ O substantivo grego πίστις é geralmente traduzido por fé. Mas pode ser vertido por “fidelidade”, “fê”, “confiança”. Denota-se com isso, que a fé implica uma responsabilidade ativa do ser humano. Não basta apenas afirmar que tem fé, mas viver na fidelidade, na escuta (ὕπακοή) de Deus (Rm 5,19). BAILLY, André. Πίστις. BAILLY, André. *Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000, p. 1560.

²³⁷ Διαστολή deriva-se do verbo διαστέλλω, que significa: a) separar, pôr de lado (Esd 10,11); b) dar ordens precisas (Ez 3,19.21). A frase com a partícula negativa (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή) expressa a noção de que não há diferenças entre os seres humanos. Ademais, Rm 3,22c é metalepse resumidora do pensamento paulino em Rm 1,18–3,20, o qual demonstrou que judeus e gregos estão em pé de igualdade perante a justiça divina (Rm 1,14.16-17; 2,9-11; 10,12).

²³⁸ Ou ainda poder-se-ia traduzir o verbo ὑστεροῦνται (indicativo presente, voz média, 3a plural de ὑστερέω) como “adiar em falta, [ainda] não ter”. Assim, Rm 3,23b: “e adiam em falta da glória de Deus”. A maioria dos estudiosos, baseados na hipótese de Paulo interagir com uma antiga tradição apocalíptica judaica, segundo a qual Adão tinha perdido a glória na “Queda”, vertem ὑστεροῦνται, por “estão privados”. SANDAY, W.; HEADLAM, A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburg: T&T Clark, 1905, p. 84 (doravante ICC).

²³⁹ Benveniste esclarece que é “preciso tomar em conjunto δῶρον e δωρεά: o primeiro, δῶρον, é bem o dom da generosidade, de reconhecimento ou de homenagem, que se incorpora no objeto oferecido; e δωρεά designa propriamente, na medida em que é abstrato, a ‘provisão de presentes’ (cf. *Her.* III, 97) ou o ‘conjunto dos presentes’ (*Her.* III, 84), donde o emprego adverbial δωρεάν, ‘à maneira de presente, gratuitamente’”. BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. São Paulo: Pontes, 2005, p. 352. Aristóteles define δωρεά justamente como uma δόσις ἀναπόδος / ἀναπόδοτος (cf. *Topicos*, IV, 125a, 18), uma δόσις que não impõe a obrigação de retribuir. ARISTOTE, *Topiques*. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Tome 1, livres I-IV. Paris: Les Belles Lettres, 1967. Cf. OGEREAU, Julien M. *Paul’s Koinonia with the Philippians. A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 69. MCFARLAND, Orrey. *God and Grace in Philo and Paul*. Leiden: Brill, 2016, p. 113-116.

²⁴⁰ No que respeita à noção de redenção, há muitas palavras usadas no Novo Testamento em linguagem figurada baseando-se em certos costumes antigos de guerra e escravatura. O substantivo λύτρον, por exemplo, consiste no “ato de resgatar, libertar escravos” mediante um *resgate* (λύτρον). Como substantivo abstrato, temos ἀπολύτρωσις, “ação de pagamento do preço de resgate-libertação”, constituído pela preposição ἀπό + tema verbal + sufixo σις. A preposição ἀπό (*de, a partir de*) acentua a partida do cativo da escravidão para a sua liberdade. Dunn afirma que, “entre as metáforas usadas na literatura paulina para a eficácia da morte de Cristo, ocorre algumas vezes ‘redenção’ (ἀπολύτρωσις), [...] A imagem é a do resgate do cativo ou prisioneiro de guerra da escravidão (cf. *Ep. Arist.*, 12,33; *Filon, Prob.*, 114; JOSEFO, F., *Ant.* 12,27)”. Mas “a influência mais forte foi certamente a de Israel resgatado (da escravidão) do Egito, eminente na principal mina de Paulo para textos escriturísticos (Dt 7,8; 9,26; 15,15; Sl 25,23; 31,5; Is 43,1.14; 44,22-24; 51,11; 52,3). DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 273; DUNN, *Romans 1–8*, p. 169. KERTELGE, ἀπολύτρωσις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 414-420; CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, p. 126-130; LYONNET, S.; SABOURIN, L. *Sin,*

- 25a o qual Deus pôs à frente (colocou diante de si)²⁴² propiciatório,
 25b através d[a] fé no sangue dele²⁴³,
 25c para demonstração da sua justiça
 25d em razão do envio ao lado/ (despendimento)²⁴⁴ dos pecados acontecidos anteriormente
 26a na tolerância (paciência)²⁴⁵ de Deus,
 26b para a demonstração da sua justiça
 26c no tempo oportuno-agora²⁴⁶,
 26d para ser ele próprio²⁴⁷ justo e aquele que exerce a justiça da fé de Jesus

Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study. Rome: Biblical Institute Press, 1970, p. 105-115. HAMERTON-KELLY, *Violência sagrada*, p. 125-163.

²⁴¹ A frase ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, tipicamente paulina e aparece pela aqui primeira vez em Romanos (cf. Rm 3,24; 6,23; 8,1.2.39; 9,1; 12,5; 15,17; 16,3.7.10).

²⁴² O verbo προέθετο (indicativo aoristo médio, 3ª p. sing. de προτίθημι). É registrado em Rm 1,13; 3,25 e Ef 1,9 (todos na voz média) e dozes vezes na LXX (Ex 29,23; 40,4.23; Lv 24,8; 2Mac 1,8.15; 3Mac 2,27; 4Mac 8,13; Sl 53,5; 85,14; 100,3; Pr 29,24). Ao termo προέθετο são associados dois sentidos: a) “ter o propósito de”, b) “colocar diante de” [...] Qual a intenção de Paulo usar o verbo προτίθημι? Este verbo conota ação, haja vista ter dois acusativos: o relativo ὃν (“que”, “o qual”) e ἱλαστήριον (“propiciatório”, “oferta propiciatória”). Como verbo de ação, exige a ação do sujeito, ou seja: Deus. Por estar na voz média, a ação deve ser realizada em benefício próprio. O que Paulo quis expressar com o verbo προέθετο é: “Deus colocou Cristo Jesus diante de si como propiciatório [e] para demonstração de sua justiça [de Deus]”. Ocorre aqui uma visão metafórica do movimento, que é inerente ao caso acusativo, sentido como uma relação. MURACHCO, Henrique. *Língua grega*, vol. I. São Paulo/ Petrópolis: Discurso Editorial/ Vozes, 2003, p. 103.

²⁴³ A preposição ἐν + dativo singular (αἵματι) seguido de genitivo (ἐνδεῖξιν) é instrumental. Na frase preposicional o sacrifício propiciatório acontece com o sangue de Cristo. Isso indica que os humanos são também justificados com o sangue de Cristo (Rm 3,25; 5,9).

²⁴⁴ O vocábulo πάρεσις é *hapax legomenon* na literatura neotestamentária. Figura-se entre aqueles termos de natureza anfibólica. Pode ser traduzido por “passar por cima”. Entretanto não no sentido de “não tomar conhecimento, desconsiderar”. Segundo Dunn, o termo tinha sentido mais estritamente legal de “deixar sem punição, remissão de pena”. É provável que este seja o sentido evocado por Paulo em Rm 3,21-26. De certo modo, Paulo deixa no ar que a justiça de Deus é expressa nesse “passar por cima” do pecado. A abstenção de punir (“paciência/ tolerância de Deus”) era parte da obrigação legal de Deus pela aliança. É ainda claro, consoante Dunn, que essa justiça foi “demonstrada” pelo ato sacrificial (ἱλαστήριον), que foi, “a justificação legal de Deus para perdoar a pena devida”. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 260.

²⁴⁵ O substantivo feminino ἀνοχή significa: a) adiamento, pausa; b) tolerância, clemência; c) paciência, suportação. A cláusula ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, complementa a frase διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων (Rm 3,25d). SCHLIER, Ἀνέχω, ἀνεκτός, ἀνοχή. KITTEL *et al.*, *TDNT*, I, p. 359-360; BAUER, *et al.*, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*, p. 72.

²⁴⁶ A frase ἐν τῷ νῦν καιρῷ vertida como “no tempo oportuno-agora”, mostra que o tempo presente não é o κρόνος neutro e objetivo, mas um καιρός assaz qualificado, de denso valor soteriológico, no qual o crente está envolvido: em Cristo em sua morte e ressurreição (sangue), o curso do tempo sofreu uma reviravolta, decisiva. Para Paulo, na morte e ressurreição de Cristo o ἔσχατον já foi consumado (1Cor 10,11; Gl 4,4; cf. Hb 1,2; 1Pd 1,20). Consoante Penna, o agir de Deus, “último, definitivo e irrevogável, foi realizado em um ato de justiça (δικαιοσύνη), de graça (χάρις), de paciência (ἀνοχή), que em passagens posteriores denomina-se amor” (ἀγάπη). PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 340; FITZMYER, *Romans*, p. 352.

²⁴⁷ A construção εἰς τό + εἶναι (ou outro infinitivo), tem em Paulo valor consecutivo (Rm 1,11.20; 4,11.16; 6,12; 7,4; 8,29; 11,11; 12,2; 15,8.13.16). PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 340.

2.2.2 A rede lexical

O quadro lexical formado pela perícopa apresenta uma fisionomia bem particular.

Verifica-se uma rede discursiva que associa sinergicamente três campos lexicais: a) “justiça” (δικαιοσύνη: Rm 3,21.22.25.26); b) “fé” (πίστις: Rm 3,22.25.26); c) lei (νόμος: Rm 3,21a.22c).

Uma segunda observação diz respeito à conexão entre as expressões “justiça de Deus” (δικαιοσύνη θεοῦ) ou “justiça dele” (δικαιοσύνη αὐτοῦ), e “fé em Cristo” ou “fé em Jesus” (πίστεως Χριστοῦ/ πίστεως Ἰησοῦ)²⁴⁸ e os dois campos semânticos δικαιοσύνη e πίστις²⁴⁹.

Ao campo semântico da justiça estão associados o substantivo δικαιοσύνη (Rm 3,21.22.25.26) e o adjetivo δίκαιος (Rm 3,26); assim como o verbo δικαίω, que é assinalado duas vezes (Rm 3,21-26): a primeira na forma passiva (δικαιούμενοι: Rm 3,24)²⁵⁰, e a segunda na forma ativa (δικαιοῦντα: Rm 3,26)²⁵¹.

Sintaticamente a justiça está ligada a Deus (θεός), que é o principal sujeito da justificação²⁵².

O verbo πιστεύω (Rm 3,22) e o substantivo πίστις (Rm 3,22.25.26) estão conectados ao âmbito da fé²⁵³. Ademais, em Rm 3,21-26, πίστις está associada à justiça salvadora de

²⁴⁸ Os sintagmas referidos estão assinalados na seguinte disposição: a) δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21.22)/ δικαιοσύνη αὐτοῦ (Rm 3,25.26); b) πίστεως Χριστοῦ (Rm 3,22)/ πίστεως Ἰησοῦ (3,26). Note-se ainda que ao tema da fé estão ligados o substantivo πίστις (Rm 3,22.25.26) e o verbo πιστεύω (Rm 3,22). O primeiro vocábulo é registrado oito vezes na seção Rm 3,21-31 (3,22.25.26.27.28.30 [2x].31) e o verbo πιστεύω uma única vez. O substantivo fé é consignado três vezes em Rm 3,21-26 (3,22.25.26) e cinco vezes na seção seguinte, Rm 3,27-31 (3,27.28.30[2x].31).

²⁴⁹ O vocábulo νόμος é registrado duas vezes em Rm 3,21. Desaparece no restante da perícopa; mas constará cinco vezes na perícopa seguinte, Rm 3,27-31 (3,27 [2x].28.31 [2x]). Aparece em Rm 3,21a e 3,28 com a adição do termo “obras” (ἔργον) para excluir seu papel na justificação.

²⁵⁰ O uso do verbo δικαίω (“justificar”) surge pela primeira vez na epístola e tem a função de descrever a compreensão paulina distinta da salvação cristã. O verbo “justificar” – “utilizado por Paulo nestes contextos” – não significa “tornar justo” (“em sentido ético”), nem tampouco “tratar como justo” [...], mas “declarar justo”. Não se trata de “ficção jurídica”, mas de “uma realidade jurídica da maior importância, ‘ser justificado’ significa – consoante Moo – “ser absolvido por Deus de todas as ‘acusações’ que poderiam ser feitas contra uma pessoa por causa de seus pecados”. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 227 (grifos nossos).

²⁵¹ Na seção Rm 3,21-31 o verbo δικαίω é registrado 4 vezes, sendo duas na forma ativa (Rm 3,26.30) e duas na forma passiva (Rm 3,24.28).

²⁵² PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 305-306.

²⁵³ O verbo πιστεύω (Rm 3,22) é assinalado no particípio presente ativo (πιστεύοντα), e está ligado ao ser humano. No cômputo de Rm 3,21-31, o verbo δικαίω é registrado quatro vezes, sendo duas na forma ativa (Rm 3,26.30) e duas na forma passiva (Rm 3,24.28). A seguir o registro das ocorrências dos vocábulos nas seções: Rm 3,21-26 e Rm 3,27-31:

Vocábulos	Versículos	Quantidade	Onde
Justiça + correlatos	3,21.22.24.25.26[3x]	7	Rm 3,21-26
	3,28.30	2	Rm 3,27-31
Fé	3,22[2x].25.26	4	Rm 3,21-26
	3,27.28.30[2x].31	5	Rm 3,27-31

Deus. É mediante a fé que o ser humano alcança os efeitos soteriológicos da morte de Cristo na cruz (Rm 3,22; cf. Rm 1,16)²⁵⁴.

O registro do léxico νόμος no início da perícopa ocorre de forma antitética (Rm 3,21a x 3,22c). Em Rm 3,21-26 a lei não exerce nenhuma função positiva no processo soteriológico.

A análise desses campos lexicais permite ainda vislumbrar dois outros aspectos. O primeiro é o delineamento de um domínio jurídico presente em Rm 3,21-26, configurado em torno dos termos νόμου, δικαιοσύνη, μαρτυρουμένη, δικαιούμενοι, δικαιοσύνης, δίκαιον e δικαιούντα (Rm 3,21.22.24.25-26)²⁵⁵.

O outro aspecto diz respeito à própria dinâmica de Rm 3,21-26: está centrada na justiça de Deus em Jesus (Rm 3,21.22.25.26), porém, é destinada a todos os que creem (Rm 3,22), ou seja, aos seres humanos.

2.2.2.1 Os sujeitos

Constata-se a presença de três personagens na composição do cenário de Rm 3,21-26: a) Deus (Rm 3,21.22.23.24.25.26), b) Jesus (Rm 3,22.24.25.26) e c) os seres humanos/ os que creem (Rm 3,22.23.24)²⁵⁶.

A descrição dos humanos é dupla e antitética: a) são pecadores (πάντες ἥμαρτον: Rm 3,23), e b) destinatários da justiça salvífica de Deus: “para todos os que creem” (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας: Rm 3,22). Eles também “são justificados” (δικαιούμενοι: Rm 3,24a), e “tem a fé em Jesus” (τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ: Rm 3,26)²⁵⁷.

Se em Rm 3,9-20 a radiografia humana mostrou-se completamente negativa, agora, em Rm 3,21-26, apesar de não ser olvidada a condição “originária” do homem pecador (Rm

Lei	3,21[2x] 3,27[2x].28.31[2x]	2 5	Rm 3,21-26 Rm 3,27-31
Verbos			
Crer	3,22	1	Rm 3,21-26
Justificar	3,24.26.28.30	4	Rm 3,27-31

²⁵⁴ LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 254; DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 437-443.

²⁵⁵ O vocabulário de Rm 3,21-26 apresenta ainda os termos Deus, Jesus e os crentes unidos ao vocabulário jurídico. No tópico Anexos da tese, há um quadro ilustrativo a esse respeito.

²⁵⁶ Na seção antecedente (Rm 3,1-20) os atores eram tu, nós, eu, eles, alguns, Deus (Rm 3,1-8) e nós, judeus e gregos (todos), eles, a lei (Rm 3,9-20). Em Rm 3,21-26 são alcunhados de “humanos” os que creem. Eles são identificados pelos termos, πίστις, πιστεύοντας e πίστεως consignados em Rm 3,22.25.26.

²⁵⁷ A caracterização dos humanos em Rm 3,21-26 destoa-se totalmente do retrato desenhado em Rm 1,18-3,20. Rm 3,21-26 descreve o ser humano de modo realista, pois além de considerar a natureza inerente ao humano (pecador), abre-se para ele uma porta de esperança, porque ao homem pecador é oferecida a graça da salvação.

3,23), é apresentada uma nova face que tange a todos os que experimentam a justiça salvífica de Deus através da fé (Rm 3,22.24-26).

Na perícope, o papel conferido a Deus no processo de salvação, além de ser importante é assaz elucidativo. Deus é o sujeito principal na dinâmica e no processo da justificação. É dele a iniciativa de ofertar graciosamente a justiça que salva (δικαιοσύνη θεοῦ) através de Cristo (Rm 3,24-26). Deus é o sujeito de προέθετο (indicativo aoristo médio de προτίθημι), um dos dois verbos não passivos em Rm 3,21-26²⁵⁸. É também Deus quem “apresenta (coloca diante de si)” Jesus como ἱλαστήριον²⁵⁹.

O que mais impressiona é descobrir que Deus não age solipsisticamente (cf. διά + genitivos: Rm 3,22.24.25). De fato, a *finesse* argumentativa do texto (Rm 3,21-26) lança luz sobre seu agir soteriológico.

Ele manifesta sua justiça através de Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ: Rm 3,22), para que os crentes sejam justificados gratuitamente, através da redenção em Cristo Jesus (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: Rm 3,24), o qual Deus expôs como instrumento de expiação, pela fidelidade em seu sangue (διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: Rm 3,25)²⁶⁰.

Prima facie Cristo tem um papel importante no processo soteriológico²⁶¹, mas não ocupa sintaticamente a função principal na justificação. Ele exerce a função de “agente intermediário”, ligado à ação de Deus na manifestação de sua justiça que salva. É ele quem opera a ação salvífica, tornando-a efetiva.

²⁵⁸ O outro verbo é ἥμαρτον (indicativo aoristo ativo de ἀμαρτάνω), cujo sujeito é πάντες (Rm 3,23). O uso do verbo προτίθημι por Paulo provavelmente tem dupla intenção: a) trata-se de um verbo de ação, haja vista ter dois acusativos, ἱλαστήριον e ἔνδειξιν, e exige uma ação do sujeito, que é Deus (ὁ θεός). A segunda intenção diz respeito à necessidade dessa ação ser realizada em benefício próprio, porque está na voz média. Sendo assim, fica claro o que Paulo diz: “Deus (ὁ θεός, sujeito da ação) colocou Cristo Jesus diante de si como propiciatório (ἱλαστήριον), para demonstração (ἔνδειξιν) da sua justiça [de Deus]” (Rm 3,25a.c). É muito provável ser Deus o sujeito implícito do verbo πεφανέρωται (*passivum divinum*) (Rm 3,21), haja vista ser ele quem manifesta (φανερῶω) sua justiça. TIWALD, Markus. Christ As Hilasterion (Rom 3:25). *Pauline Theology on the Day of Atonement in the Mirror of Early Jewish Thought*. In: HIEKE, Thomas; NICKLAS, Tobias (Ed.). *The Day of Atonement: Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions*. Leiden/ Boston: Brill, 2012, p. 189-209.

²⁵⁹ MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 231.

²⁶⁰ Essa dinâmica pode ser vislumbrada na disposição das cláusulas atribuídas a Deus (oito: Rm 3,21.22.23.24.25.26), pelo fato de ser Ele o sujeito dos verbos προέθετο (verbo ativo) e de πεφανέρωται (*passivo divino*), e pela presença da preposição διά + genitivo (Rm 3,24.25), cujas conexões sintáticas demonstram estar conectadas a adjuntos δωρεάν e τῇ αὐτοῦ χάριτι (Rm 3,24) que tem Deus como sujeito. LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 188.

²⁶¹ Há três menções a Cristo em Rm 3,21-26: Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22b), Χριστῷ Ἰησοῦ (Rm 3,24b) e Ἰησοῦ (Rm 3,26d). O surgimento do nome Jesus, consoante Pitta, é “a principal novidade” da perícope, porque na seção anterior (Rm 1,18–3,20) Cristo foi mencionado apenas de forma parentética e sob uma perspectiva escatológica (Rm 2,16). PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 157. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3:21-26*, p. 191-197; SOUTHALL, David J. *Rediscovering Righteousness in Romans: Personified Dikaiosynē Within Metaphoric and Narratorial Settings*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 287; LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 218.

Alguns indícios textuais demonstram como isso ocorre: a preposição ὑπό + genitivo é o primeiro vestígio (Rm 3,21). A repetição de διὰ + genitivo: a) διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22), b) διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rm 3,24), e c) διὰ [τῆς] πίστεως (Rm 3,25), esclarece como Cristo exerce o papel do agente intermediário no processo soteriológico²⁶².

Em todo o processo Cristo participa ativamente no agir salvífico de Deus: a) é em Cristo Jesus que Deus manifesta sua justiça (Rm 3,21-22); b) é em (διὰ) Cristo que Deus justifica e salva (Rm 3,24); c) é através (διὰ) de Cristo que Deus oferta o seu perdão (Rm 3,25).

Em síntese, a disposição entre os três personagens cria um jogo cadenciado e estruturante de Rm 3,21-26. Ele pode ser demonstrado pelo conteúdo teocêntrico da perícopa, cujo tema principal é a justiça de Deus (Rm 3,21.22.25.26); através dos meios como essa justiça se realiza (conotação cristológica: διὰ + genitivos: Rm 3,22.24-25)²⁶³ e pelo caráter ético, universal (“para todos os que creem”: Rm 3,22b) e pessoal (“para aquele que tem a fé em Jesus”: Rm 3,26d)²⁶⁴.

Algumas pistas textuais deixadas pelo autor no texto permitem ao leitor se situar em relação ao referente central do texto, assim como ao conjunto do próprio discurso²⁶⁵.

A leitura mais atenta fará o leitor perceber que no início da perícopa o autor menciona “todos” (cf. plural πάντα/ πάντες: Rm 3,22.23), mas no final se dirige “àquele” (singular, τόν: Rm 3,26d).

A intenção do autor modelo – o leitor ideal notará – é explícita: trata-se de um convite para “todos” a uma resposta pessoal, a envolver-se com a *intentio auctoris* e reconhecer,

²⁶² Três tipos de agência podem ser expressos nas construções passivas: última, intermediária e impessoal. O agente último indica quem é o responsável último pela ação. O agente último pode usar um agente intermediário para realizar o ato para si. Já o meio impessoal é usado pelo agente para praticar uma ação. Isso acontece em Rm 3,21-26, onde o agente último é Deus (διὰ + genitivo) e o agente intermediário é Cristo (διὰ + genitivo). A função do agente intermediário é geralmente atribuída a seres animados e difere fundamentalmente do instrumento, na medida em que o agente não executa qualquer ação fazendo uso dela, mas sim, o intermediário que a executa em nome do agente último. Ademais, o que diferencia o intermediário do agente último é a ausência de intencionalidade e de controle inativo sobre o resultado final da ação. O agente impessoal atua como instrumento através do qual age o agente último ou o intermediário. É comumente expresso pela preposição ἐν + dativo ou unicamente pelo dativo. WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 186-189; LURAGHI, Silvia. *On the Meaning of Prepositions and Cases: The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003, p. 36-38, 180.

²⁶³ Assim: διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22); διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rm 3,24) e διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Rm 3,25).

²⁶⁴ MAINVILLE, Odette. La doctrine au service de l'éthique. Le cas de Rm 3,21-31. In: SCHLOSSER, Jacques (Éd). *Paul de Tarse*. Congrès de l'ACFEB Strasbourg 1995. Paris: Cerf, 1996, p. 296-301.

²⁶⁵ KOCH, Ingedore G. Villaça. *Escrever e argumentar*. São Paulo: Contexto, 2016, p. 226.

concomitantemente, a justiça salvífica de Deus manifestada em Cristo Jesus (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), que liberta (ἀπολύτρωσις) e salva os pecadores (Rm 3,21-24)²⁶⁶.

Mas não só, pois cada leitor/ ouvinte de Rm 3,21-26 é convidado a responder à iniciativa divina, acolhendo a justificação pela fé em Jesus Cristo e viver em conformidade com essa nova realidade salvífica (Rm 3,26).

2.2.3 A grade sintática

A subunidade Rm 3,21-26 está articulada segundo uma dinâmica peculiar e corresponde às finalidades comunicativas próprias. Enquanto unidade concreta, atual e evento comunicativo, o texto “é um traçado que envolve material linguístico, faculdades e operações cognitivas”²⁶⁷.

Em Rm 3,21-26 há também marcadores linguísticos que lhe dão sentido e estabelecem entre os vários segmentos textuais múltiplas relações semânticas e/ ou pragmático-discursivas, as quais explicitam, por causalidade, comparação ou finalidade, a enunciação do discurso, fazendo-o progredir.

Há, na perícope, uma multiplicidade de tais conectivos: catorze preposições, três conjunções e três advérbios.

As preposições: 1) διὰ + genitivo (3x: Rm 3,22.24.25); 2) διὰ + acusativo (1x: Rm 3,25); 3) ἐν (4x: Rm 3,25.25.26[*bis*]); 4) εἰς (2x: Rm 3,22.25); 5) χωρίς (1x: Rm 3,21), ὑπό (1x: Rm 3,21), πρὸς (1x: Rm 3,26) e ἐκ (1x: Rm 3,26)²⁶⁸.

As conjunções: 1) δέ (2x: Rm 3,21.22); 2) γάρ (2x: Rm 3,22.23); 3) καί (2x: Rm 3,22.23).

Os advérbios: 1) νυνί (1x: Rm 3,21); 2); οὐ (Rm 3,22); 3) νῦν (1x: Rm 3,26).

O arranjo e a disposição desses conectivos organizam coerentemente as frases e funcionam como elos importantes no funcionamento e na progressão do discurso.

²⁶⁶ É instigante pensar que o autor cogitou estratégias textuais pelas quais o leitor competente de Rm 3,21-26 se tornasse capaz de fazer as operações mentais e afetivas exigidas para se envolver com o mundo do discurso apresentado e chegar à legítima compreensão do texto, e, com efeito, tirar as conclusões necessárias para o esclarecimento e o aprofundamento de sua fé. As estratégias textuais correspondem aos aspectos fonéticos, lexicais, sintáticos, contextuais, retóricos etc., que dão ao leitor, além das chaves de compreensão do sistema transmissor, mas igualmente as implicações pragmáticas desse mesmo sistema. É inerente à estratégia do leitor modelo fornecer mecanismos textuais que conduzem e constroem seu leitor ideal. ECO, *Lector in fabula*, p. 46-49; ISER, *O ato de leitura*, 1, p. 63-79; GRILLI, Massimo. Evento comunicativo e interpretação de um texto bíblico, *REB*, v. 63, fasc. 250, p. 306, 2003; GRILLI, Autore e lettore, p. 447-459.

²⁶⁷ ANTUNES. *Análise de textos: fundamentos e práticas*. São Paulo: Parábola, 2010, p. 37; cf. VILELA, Mário; KOCH, Ingedore G. Villaça. *Gramática da língua portuguesa*. Coimbra: Almedina, 2001, p. 547.

²⁶⁸ A importância das preposições na estrutura do texto é destacada por Campbell em sua análise retórica de Rm 3,21-26. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, p. 83-101.

De todas as conjunções, três têm função mais proeminente no texto. São elas δέ, γάρ e καί (Rm 3,21.22.23). A conjunção δέ mantém a conexão entre as duas primeiras cláusulas de Rm 3,21 e Rm 3,22, mostrando que Rm 3,22 desenvolve o conteúdo de Rm 3,21²⁶⁹.

A conjunção γάρ (Rm 3,22.23)²⁷⁰, por sua vez, conecta Rm 3,23b-24 a Rm 3,22c, assinalando que Rm 3,23-24 fornece uma justificativa para a justiça imparcial de Deus em Rm 3,22c²⁷¹.

Temos ainda o καί (Rm 3,23), que assume mais de um sentido, denotando sua natureza ambígua. Ele engendra a conexão entre Rm 3,23b e 3,23a, e frisa a pecaminosidade humana (Rm 3,23b; cf. Rm 1,18–3,20)²⁷².

Cogita-se que esse καί (“e”) seja coordenativo, mas, simultaneamente, subordinativo-consecutivo²⁷³. Por um lado, καί expressa uma função coordenativa, pois junte as duas breves cláusulas de Rm 3,23: πάντες γὰρ ἡμαρτον e ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. E por outro lado, faz uma reminiscência anafórica ao discurso proferido em Rm 1,18–3,20²⁷⁴: retoma-o e sintetiza-no para concluí-lo. Serve ainda para Paulo avançar em sua argumentação e abrir novas perspectivas teológicas para o ouvinte/ leitor do texto de Romanos²⁷⁵.

Enfim, a conjunção καί, sinteticamente, revela em miniatura, a própria fisionomia do versículo 23 e da perícope Rm 3,21-26. Ambos constituem resumos coordenativos das razões teológicas apresentadas na seção de Rm 1,18–3,20 e na *propositio* principal (Rm 1,16-17).

Destarte, Paulo pode retomar as afirmações já apresentadas na tese geral (Rm 1,16-17) e demonstrar que, agora, no Evangelho, se desvela uma nova economia soteriológica, a qual judeus e gentios têm acesso sem distinção (Rm 3,22-26).

²⁶⁹ PORTER, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 208.

²⁷⁰ A conjunção γάρ, “pois”, geralmente indica uma relação causal entre duas expressões. Pode igualmente assinalar o enunciado em questão como uma explicação, exemplo ou digressão, “com pesar sobre o enredo principal e como menos relevante do que o(s) enunciado(s) anterior(es)”. BAKKER, Stéphanie J. On the Curious Combination of the Particles γάρ and οὐν. In: BAKKER, Stéphanie & WAKKER, Gerry (Eds.). *Discourse Cohesion in Ancient Greek*. Leiden/ Boston: Brill, 2009, p. 41-61; CASSON, Sarah Helen. *Textual Signposts in the Argument of Romans: A Relevance-Theory Approach*. Atlanta: SBL Press, 2019, p. 35-38, p. 61-121.

²⁷¹ CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, p. 66-67; WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 673-674; DUNN, *Romans 1–8*, p. 38.

²⁷² PITTA, *Lettere ai Romani*, p. 163.

²⁷³ Defendem o valor consecutivo de καί: BYRNE, *Romans*, p. 131; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 226; CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, p. 66-67.

²⁷⁴ Há uma série de vocábulos, sintagmas, figuras retóricas e expressões anfibólicos em Rm 1–4, entre os quais a conjunção καί (Rm 3,23). Sua fisionomia é simultaneamente coordenativa e subordinativo-consecutiva, porque se assemelha ao vāw (ו) semítico: copulativo e consecutivo. Gramaticalmente alinha coordenativamente as duas frases-síntese do versículo 23, referentes aos dois aspectos ἁμαρτία e δόξα, que remetem o leitor à seção Rm 1,18–3,20. GUIDI, Michele. *Προβλήματα*. Dizionario grammaticale del greco antico. Milano: Hoepli Editore, 2002, p. 108-109; CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, p. 73.

²⁷⁵ LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 857-858.

Enquanto característica formal, o texto é bastante coeso, porque mantém conexão sintática e semântica visível em sua unidade argumentativa. Deste modo, é possível identificar os nexos estabelecidos entre as frases que compõem a perícopes.

Entre esses vínculos coesivos, destacam-se: a) a referência demonstrativa: αὐτοῦ, αὐτὸν (Rm 3,25.26) e comparativa: justiça de Deus revelada *através* (διὰ) da fé em Cristo; *para* (εἰς) todos os que creem etc. (Rm 3,22); b) a conjunção adversativa: δὲ (Rm 3,21) e a temporal: νυνί, νῦν (Rm 3,21.26); a coesão lexical (repetição anafórica: manifestar-demonstração: Rm 3,21.26; justiça [de Deus/ dele]: Rm 3,21.22.25.26, e a preposição διὰ em Rm 3,22.24.25)²⁷⁶.

Enfim, o pronome possessivo αὐτοῦ (Rm 3,25c e 3,26b), cujo referente é o sintagma δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21.22), realiza uma referência remissiva anafórica por substituição (Rm 3,25.26)²⁷⁷. Como forma de remissão a elementos apresentados anteriormente no texto ou sugeridos pelo co-texto precedente, as referências possibilitam sua (re)ativação na memória do interlocutor²⁷⁸.

2.2.4 A distribuição da comunicação

A intenção comunicativa do texto é evidenciada basicamente por seus aspectos formais. A configuração de Rm 3,21-26 leva em conta sua fisionomia retórica, de sorte a manifestar sua distribuição comunicativa e, igualmente, os níveis da comunicação do texto.

Pertencente a uma comunicação epistolar, Rm 3,21-26 direciona-se a destinatários, aos quais visa convencer, persuadir e influenciá-los a tomar uma decisão, predispondo-os para uma ação concreta²⁷⁹.

A perícopes apresenta algumas nuances semânticas e estruturais bem peculiares. Ela será dividida em duas microunidades: a) Rm 3,21-22c (*sub-propositio*); b) Rm 3,22d-26:

²⁷⁶ A anáfora proporciona eficácia e coesão do discurso. Mediante esse recurso, o autor almeja economia, clareza e evita, com efeito, repetições desnecessárias.

²⁷⁷ A interpretação de expressões referenciais anafóricas – nominais ou pronominais – consiste em localizar algum tipo de informação anteriormente alocada na memória discursiva.

²⁷⁸ KOCH, Ingedore G. Villaça. *Introdução à linguística textual: trajetória e grandes temas*. São Paulo: Contexto, 2015, p. 66-67.

²⁷⁹ Os autores da nova retórica propõem uma distinção entre “convencer” e “persuadir”. Convencer teria mais peso “para aqueles que se preocupam com o caráter racional da adesão”; entretanto “para aqueles que se preocupam com o resultado, persuadir é mais que convencer”. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação*, p. 30, nota 36 e p. 50.

primeira parte da *probatio* (πίστις)²⁸⁰, através da qual se principia a descrever a obra salutífera realizada por Deus em Cristo²⁸¹.

Essa dinâmica respeita a fluidez da argumentação proposta por Paulo, a natureza da microunidade (Rm 3,21-26), na qual se encontra a tese (*sub-propositio*) da seção de Rm 3,21–4,25, assim como a relação entre a “gramática distorcida”, as figuras retóricas e as metáforas contidas em Rm 3,21-26²⁸².

A primeira parte introduz o tema mediante o sintagma δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-22a). A frase “justiça de Deus” integra a *sub-propositio* e funciona como anáfora de uma palavra (δικαιοσύνη) e da oração principal (Rm 3,21-22a). Aparece ainda como o tema dominante na perícope (Rm 3,21.22.25.26)²⁸³.

Como tema basilar de Rm 3,21-26, trata da inaudita manifestação (πεφανέρωται) da justiça de Deus, integra a microssecção de Rm 3,21-22a (B) e forma uma correspondência quiástica com Rm 3,25c-26b (B’), como se verifica a seguir:

B (3,21b-22a)	δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται (3,21b)
	μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, (3,21c)
	δικαιοσύνη δὲ θεοῦ (3,22a)
B’ (3,25c-26a)	εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (3,25c)
	διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων (3,25d)
	ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, (3,26a)

²⁸⁰ Rm 3,22d-26 – funciona como a prova dos fatos (*narratio*) – é a primeira parte da *probatio* da unidade Rm 3,21–4,25. Essa *probatio* é dividida em três partes: a) Rm 3,22d-26 (explicitação da obra gratuita de Deus realizada em Cristo); b) Rm 3,27-31 (reflexão diatribica que se conecta a Rm 3,21-26), e c) Rm 4,1-25 (exposição acerca de Abraão e a autoridade da Escritura). Observe-se que após anunciar a *sub-propositio* (Rm 3,21-22c) é principiada a *probatio*, explicando a ação salvífica de Deus em Cristo (Rm 3,22d). Nesse sentido, Paulo parece ter em mente as indicações de Aristóteles: “[...] Destas duas partes do discurso (περὶ τῆς τάξεως), uma é a exposição (πρόθεσις), outra são as provas (πίστις), tal como se se fizesse a distinção de que uma coisa é o problema (τό τε πρῶγμα εἰπεῖν), outra sua demonstração (τὸ ἀποδείξαι)”. ARISTÓTELES. *Rhétorique*, III, 13, 1414a 31-35.

²⁸¹ SOUTHALL, *Rediscovering Righteousness in Romans*, p. 287.

²⁸² A principal metáfora em Rm 3,21-26 diz respeito a nova economia soteriológica, sintetizada pelo sintagma δικαιοσύνη θεοῦ e as relações que ela delinea com o seu contexto imediato. Na perícope também se encontram as seguintes figuras retóricas: a) antítese e paronomásia da palavra νόμος (Rm 3,21a.21c); b) anáfora: “manifestar-demonstração” (Rm 3,21.26), “justiça de Deus” (Rm 3,21.22.25-26), a preposição διὰ (Rm 3,22.24.25); c) um *incisum* explicativo sobre a natureza da justiça de Deus e o seu alcance (Rm 3,22c-24a), e d) reduplicação isocólica (Rm 3,25c-26b), cuja cláusula retoma e sintetiza o vocabulário-chave de Rm 3,21-26: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (Rm 3,26b). CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Rom 3.21-26*, p. 82-99.

²⁸³ A relevância do sintagma δικαιοσύνη θεοῦ é verificado ao longo do texto. Aparece no introito da perícope (Rm 3,21.22), no meio (cf. o verbo δικαιούμενοι em Rm 3,24a) e na conclusão (Rm 3,25.26). A justiça de Deus funciona como a frase principal de toda a perícope e está intimamente relacionada ao agir de Deus. E quando o sintagma “justiça de Deus” se relaciona aos termos ἱλαστήριον e ἀπολύτρωσις é sinônimo de Cristo Jesus. Essa dinâmica, no plano comunicativo, é importante, porque destaca o termo δικαιοσύνη no princípio e no final da perícope, ou seja, forma uma inclusão e dá sentido coerente e coesão à microunidade Rm 3,21-26. A justiça de Deus é o tema central da perícope, mas igualmente o clímax para o qual os versículos culminam, como assinala a expressão “para a manifestação de sua justiça”, repetida duas vezes em Rm 3,25 e Rm 3,26. PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 156.

	πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (3,26b)
--	---

A disposição quiástica das cláusulas traz a lume o resultado da ação de Cristo ἱλαστήριον (Rm 3,25a). Ele é o propiciatório de Deus e o lugar do inaudito perdão, através do qual Deus opera sua salvação em favor do ser humano (Rm 3,25c-26)²⁸⁴.

E desvela ainda outras peculiaridades do texto, por exemplo, a redenção em Cristo (ἀπολυτρώσις), ofertada por Deus e acolhida mediante a fé (διὰ πίστεως Χριστοῦ) abre e possibilita a todo o que crê o acesso gratuito à *iustitia salutifera* de Deus (Rm 3,24-26)²⁸⁵.

Paulo teve o cuidado de conectar as duas cláusulas, Rm 3,21c e Rm 3,25d, mantendo uma equivalência teológica entre ambas. Assim, as frases μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν (Rm 3,21c) e διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων (Rm 3,25d), se correspondem respectivamente²⁸⁶.

Essa correspondência é evidenciada pela inserção do sintagma δικαιοσύνη θεοῦ entre as duas frases (B–B’)²⁸⁷:

δικαιοσύνη θεοῦ...	Rm 3,21b
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,	Rm 3,21c
δικαιοσύνη δὲ θεοῦ	Rm 3,22a
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων	Rm 3,25d

Paulo enceta a segunda microunidade (Rm 3,22b-26), explicando assertoricamente as afirmações basilares da *propositio* secundária (Rm 3,21-22). Frisa-se os traços inconfundíveis da justificação διὰ πίστις Χριστοῦ, a saber: a) para todos os que pecaram (πάντες γὰρ

²⁸⁴ BÜCHSEL, Friedrich. Ἱλαστήριον. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. IV. Brescia: Paideia, 1968, p. 1002-1911 (cf. p. 1010-1011); BAILEY, Daniel P. Jesus As the Mercy Seat: the Semantics and Theology of Paul's Use of Hilastērion in Romans 3:25. *Tyndale Bulletin*, v. 51, n. 1, p. 155-158, 2000; PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 163-164.

²⁸⁵ Perspicaz e esclarecedora é análise de Moo, ao dizer que “a redenção é ‘em Cristo’, em que Deus ‘o mostrou publicamente’, ou ‘o apresentou como sacrifício’ na cruz como ἱλαστήριον. E acrescenta, “também não se deve perder que é Deus quem toma a iniciativa no processo de redenção – não Cristo, e certamente não os seres humanos”. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 231; IRONS, Charles Lee. *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, p. 296-297.

²⁸⁶ O que Paulo quis afirmar em Rm 3,21c? A cláusula “testemunhada pela Lei e pelos Profetas” (Rm 3,21c), pode ser entendida como uma afirmação relacionada ao Antigo Testamento, consoante Cranfield. Wilckens compreende que a expressão προγεγονότα ἁμαρτήματα se aplica a todas “as transgressões cometidas antes da morte expiatória de Cristo, ou seja, no tempo do Antigo Testamento”. É provável que sob uma perspectiva histórica da salvação, a noção de que “os pecados acontecidos antes”, são os pecados daqueles que existiam antes da cruz de Cristo. WILCKENS, *La Carta a los Romanos*, I, p. 244; CRANFIELD, *ICC*, I, p. 212, nota 1; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 239-241.

²⁸⁷ Recorde-se ainda o nexos lógico entre os termos φανερώω (Rm 3,21b) e ἔνδειξις (Rm 3,25c). Entre ambos o verbo προέθετο (Rm 3,25a) assume papel fundamental.

ἡμαρτον: Rm 3,23), e b) sua oferta como dom totalmente gratuito (δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι: Rm 3,24)²⁸⁸.

Cabe recordar, ainda, que os elementos explicativos que perpassam Rm 3,21-22 giram em torno da noção de justiça de Deus. Isso está delineado pela organização simétrica da perícope:

A (3,21)	Mas agora (νυνὶ δὲ), sem [a] Lei (χωρὶς νόμου) a justiça de Deus foi manifestada (δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται)
B (3,22a-b)	(δικαιοσύνη θεοῦ) através da fé (διὰ πίστεως) em Cristo Jesus (Ἰησοῦ Χριστοῦ)
B' (3,22b-23)	não há distinção (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή), pois todos pecaram (πάντες γὰρ ἡμαρτον) ⇔ igualdade (3,23)
A' (3,24-25)	graça, gratuidade, Jesus Cristo (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); fé, sangue de Jesus” (αἷμα: 3,25a); “remissão” dos pecados (ἀπολύτρωσις – ἱλαστήριον – πάρεσις – ἀμάρτημα) (3,25); no tempo oportuno-agora (ἐν τῷ νῦν καιρῷ: 3,26c); ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (3,26d)

Prima facie, dois aspectos são enfatizados: a) o modo como Deus justifica o ser humano (Rm 3,22.24), e b) os destinatários da justiça salvífica são todos (πᾶς) os que creem indistintamente (Rm 3,22.23).

Por um lado, todos os humanos estão igualados sob a condição de pecadores (Rm 3,23; cf. Rm 2,1–3,18); por outro, a justificação de todos os pecadores acontece pela iniciativa gratuita de Deus (Rm 3,24), e não pela condição étnico-religiosa ou pelas obras da Lei (Rm 3,21).

À medida que são apresentadas as ideias principais – estruturadas em torno da justiça de Deus –, outros aspectos interconectados à *propositio* secundária (Rm 3,21-22a) vêm à tona.

O primeiro deles é o axioma da imparcialidade divina (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή)²⁸⁹, aventado em Rm 2,11 (οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ), e retomado sob um cariz universalizante (Rm 3,22c), pois visa assinalar que a justiça de Deus não comporta qualquer distinção e discriminação²⁹⁰.

Com isso, reafirma-se, o duplo e inconfundível aspecto da δικαιοσύνη θεοῦ: sua universalidade e gratuidade (Rm 3,22-26; cf. Rm 10,12)²⁹¹.

²⁸⁸ HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 154-155.

²⁸⁹ Paulo indica pela metalepse (μετάληψις = μετά, “depois/ além... com” + λαμβάνειν, “mudar de sentido”; “transposição”) a noção de igualdade em Rm 3,22c e reafirmada em Rm 3,23.

²⁹⁰ RIBBENS, Benjamin J. Forensic-Retributive Justification in Romans 3:21-26: Paul's Doctrine of Justification in Dialogue with Hebrews. *CBQ*, Whashington, v. 74, n. 3, p. 548-567, 2012.

²⁹¹ BASSLER, Jouette M. Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans. *NT*, v. 26, n. 1, p. 43-58, 1984.

Paulo descreve como essa justiça se realiza no evento de Cristo e sem a Lei (χωρίς νόμος: Rm 3,21a)²⁹², sob três perspectivas (Rm 3,24-25)²⁹³: a) como dom gracioso de Deus (δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι: Rm 3,24); b) sua demonstração (ἐνδειξις) na morte de Cristo (προτίθημι ἱλαστήριος) (Rm 3,25), e c) através da redenção (ἀπολύτρωσις), que resgata e liberta os pecadores (Rm 3,24-25).

A gratuidade da justificação é destacada pelo particípio δικαιούμενοι e os seus complementos δωρεά e τῇ αὐτοῦ χάριτι²⁹⁴.

Por um lado, o advérbio δωρεάν evoca metaforicamente um dom completamente gratuito (cf. Gn 19,15; Ex 21,11; 2Cor 11,7); por outro lado, na expressão τῇ αὐτοῦ χάριτι, o substantivo χάρις, de caráter metonímico, associa-se à ideia de libertação/ redenção (ἀπολύτρωσις)²⁹⁵. Desse modo, ressalta-se o comportamento de amor, de bondade e misericordioso de Deus na justificação do ser humano (Rm 3,22-24).

Rm 3,25c-26b explica como Deus preparou e manifestou no tempo favorável (ἐν τῷ νῦν καιρῷ), sua justiça final (Rm 3,26c; 3,21)²⁹⁶. E Paulo acrescenta que Deus ao expor Cristo como instrumento de propiciação/ redenção, revelou precisamente sua *iustitia salutifera*.

²⁹² PENNA, Aspetti narrativi della lettera ai Romani; PENA, Romano. *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia. Cinisello Balsano: Paoline, 1991, p. 117.

²⁹³ Há um acúmulo terminológico nesses versículos 24-26, que visa explicitar o processo da justificação sem a Lei. Os termos graça (χάρις), gratuidade (δωρεά), propiciação (ἱλαστήριον), libertação/ redenção (ἀπολύτρωσις), apresentar diante de (προτίθημι), demonstração (ἐνδειξις), tolerância (ἀνοχή), excluem qualquer participação da Lei no processo soteriológico. Ademais, o uso do vocabulário da redenção (ἀπολύτρωσις) e os termos a ele correlatos assinalam a iniciativa gratuita de Deus em benefício do ser humano: um favor imerecido (χάρις, δωρεά), mormente porque todos pecaram e adiam em falta da glória de Deus (Rm 23). JACKSON, W. Daniel. *The Logic of Divine Presence in Romans 3:23, CBQ*, Whashington, v. 80, p. 293-305, 2018.

²⁹⁴ A tradução na língua portuguesa não contempla a riqueza dos dois termos gregos utilizados por Paulo como complementos especificativos do verbo δικαιώω: δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι (gratuitamente, por sua graça). Paulo procura precisar a natureza positiva, favorável, bondosa em favor do ser humano o que ele chama εὐαγγέλιον (Rm 1,16). O vocábulo δωρεάν (de graça, gratuitamente) implica a ideia de dom imerecido, recebido sem nenhum esforço pessoal. O complemento τῇ αὐτοῦ χάριτι (em sua graça), onde o substantivo χάρις (registrado 25 vezes em Romanos) constitui um dos temas caros da teologia paulina. O termo χάρις (além de Romanos, ocorre 17 vezes nas outras cartas autênticas de Paulo) refere-se a Deus ou a Cristo. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 322-325.

²⁹⁵ A grandeza e a profundidade dessas afirmações de Paulo em Rm 3,24s contempla uma extraordinária riqueza teológica. O verbo δικαιώω (justificar) descreve a inconfundível intuição paulina da salvação cristã. O uso deste verbo almeja mostrar que justificar significa, essencialmente, “declarar alguém justo”. “Ser justificado” significa, com efeito, ser absolvido por Deus de todas as “acusações” que poderiam ser feitas contra uma pessoa por causa de seus pecados. Ademais, ao acrescentar ao verbo δικαιούμενοι, concomitantemente, um complemento e um advérbio, precisa o modo como “todos”, mesmo sendo pecadores (Rm 3,23), são e permanecem graciosamente justificados, de forma inaudita. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 324; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 227; DUNN, *Romans 1-8*, p. 179-180.

²⁹⁶ A expressão ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ enfatiza a redenção e justificação divinas na morte de Cristo na cruz. A afirmação “tolerância de Deus” é um atributo do próprio Deus, através da expressão “sua justiça” (Rm 3,25c). Em Rm 3,25c o pronome αὐτός pressupõe necessariamente a referência a Deus pelo nome no primeiro atributo mencionado, a saber: a “paciência de Deus”, porque está bem distante da última referência ao nome “Deus” (προέθετο ὁ θεός).

A construção preposicional em Rm 3,25 (εἰς + acusativo, ἔνδειξιν) explicita a relação entre expiação sacrificial de Jesus, a justiça de Deus e a tolerância divina (ἐν τῇ ἄνοχη τοῦ θεοῦ) “dos pecados anteriormente gerados” (Rm 3,25c-26a).

Note-se que isso confirma o propósito de Deus mostrar (ἔνδειξις) sua justiça no evento da morte de Cristo. Compreende-se porque a metáfora litúrgica e sacrificial (ἱλαστήριον – ἀπολύτρωσις) funciona como o “lugar” propício para a revelação definitiva da justiça salutífera de Deus²⁹⁷.

Essa justiça escatológica manifestada no tempo presente (νυνὶ δὲ ἐν τῷ νῦν καιρῷ: Rm 3,21.26), e demonstrada em Cristo, o qual Deus propôs ἱλαστήριον, demarca, em definitivo a realização da justiça, da graça, do perdão, da tolerância de Deus para toda a humanidade (Rm 3,22; 1,16).

Portanto, a consequência teológica dessas concisas e densas afirmações encontra-se em Rm 3,26d, na frase no infinitivo com valor explicativo (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ), que exprime o sentido do sintagma δικαιοσύνης αὐτοῦ (Rm 3,26b), definindo Deus como “justo (δίκαιος) e justificador” (δικαιοῦντα)²⁹⁸.

A justiça de Deus, consoante Penna, não é tanto uma propriedade divina passiva, mas uma qualidade dinâmica (*iustitia extra nos*), que se volta para fora de si, em direção ao pecador²⁹⁹. O verbo δικαιῶντα (particípio presente ativo acusativo masc. de δικαίω) assinala uma ação contínua, revelando ser uma qualidade inerente ao próprio Deus (Rm 3,26d; 4,5; 8,33).

Essa configuração da distribuição comunicativa de Rm 3,21-26 recorda ainda, que a comunicação é essencialmente interatividade, à qual pertencem características pragmáticas, atos linguísticos (informar, persuadir³⁰⁰, ordenar, avisar, comprometer, endereçar etc.), que

²⁹⁷ Cristo é ao mesmo tempo o “lugar” (ἱλαστήριον) onde se exerce a ação de libertação, a redenção e auto libertação para aqueles que estão unidos a ele (Fl 2,5).

²⁹⁸ A preposição καί (e) entre o adjetivo δίκαιος e o particípio δικαιῶντα tem valor copulativo, expressa uma consequência. Deus é justo e justificador. O verbo δικαιῶντα (Rm 3,26), particípio presente ativo, qualificativo de Deus, corresponde ao particípio presente médio-passivo δικαιούμενοι (Rm 3,24). LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, p. 437.

²⁹⁹ PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 340.

³⁰⁰ Etimologicamente, persuadir provém de *persuadere* (*per* + *suadere*). O prefixo *per* contém o sentido de “completo” e *suadere*, significa “aconselhar”. O vocábulo *persuadere* assume, grosso modo, o sentido de “aconselhar”, levar alguém a aceitar um ponto de vista de modo suave, habilidosamente. Enquanto gênero (*genera dicendi*), persuadir compreende três espécies, convencer, instruir (*docere*), comover (*commouere*) e agradar (*delectare*). Cícero denomina estes três níveis de persuasão de “*tria officia*”. CICERO, *De l'orateur*, II, 29, 128.

são meios com os quais o emissor age sobre o destinatário em termos de transformação do universo cognoscível³⁰¹.

2.3 A coerência e o foco comunicativo de Rm 3,21-26

A coerência comunicativa mostra o desenvolvimento semântico da série de enunciados contidos em um determinado texto e, especificamente, o processo e os variegados motivos pelos quais o tema e o seu conteúdo são constituídos³⁰².

Cabe ressaltar que a estrutura sintática exerce a função retórico-teológica e auxilia o discurso a exprimir o que as palavras ou expressões, solipsisticamente, não lograriam fazer. Com isso, abre-se uma nova vereda hermenêutica³⁰³ capaz de exprimir a riqueza da teologia soteriológica de Rm 3,21-26.

As densas informações acerca da soteriologia paulina contidas na perícope não foram reunidas ao acaso ou por deleite literário. O autor, ao elaborar esta perícope, cogitou uma intencionalidade; pressupôs um eficiente processo de comunicação capaz de envolver seu leitor/ interlocutor.

Na *mens auctoris*, variegadas peças compõem o texto, tais como as construções sintáticas, semânticas, as metáforas etc. Elas também traduzem a intenção do texto cogitado pelo autor. Esses mecanismos são relevantes para a coerência e o desenvolvimento discursivo, haja vista manter a força ilocucionária, a intenção comunicativa, a coesão e a lógica interna do tema abordado³⁰⁴.

2.3.1 Redimensionamento da compreensão soteriológica de Rm 3,21-26

A natureza e o horizonte literário que estes versículos 21-26 abrem no bojo da epístola aos Romanos, para descrever a δικαιοσύνη θεοῦ, sua relação com a fé humana (Rm 3,22-23) e o processo salvífico são de uma ineditéz extraordinária (Rm 3,24-25).

³⁰¹ OBARA, Elżbieta M. As ações linguísticas: a influência do texto sobre o contexto. In: GRILLI *et al.*, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 97-121; DASCAL, Marcelo. *Interpretação e compreensão*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 303-305.

³⁰² KOCH, Ingedore G. Villaça; TRAVAGLIA, Luiz Carlos. *Texto e coerência*. São Paulo: Contexto, 2021, p. 53-54; 71-81.

³⁰³ ANTUNES, *Lutar com as palavras: coesão e coerência*, p. 176.

³⁰⁴ KOCH; TRAVAGLIA, *Texto e coerência*, p. 99-100.

O discurso aí apresentado conjuga forma “poético-teológica”³⁰⁵, pragmático-retórica etc., integra metáforas e metonímias, figuras retóricas³⁰⁶, cujo resultado traduz a beleza de uma das peças teológicas – o centro arquitetônico – mais profícuas e originais da *mens pauli*. Em Rm 3,21-26 Paulo põe em movimento a mais alta síntese de sua teologia soteriológica.

A partir de Rm 3,21, particularmente Rm 3,21-22c, Paulo retoma e aprofunda os temas de Rm 1,16-17, mas acrescenta duas novas expressões, *χωρὶς νόμου* (Rm 3,21a) e *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Rm 3,22). Deste modo, é acentuada a nova (*νυνί*) e fundamental face positiva da justiça de Deus³⁰⁷, manifestada (*φανερῶν*) em Jesus Cristo como graça e dom (Rm 3,24).

Pela Lei, como demonstrou Rm 1,18–3,20, toda a humanidade (judeus e gentios), sem exceção, se encontra sob o domínio do Pecado (Rm 3,10-20; cf. Rm 3,23) e impossibilitados de acessar no tempo presente (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*) a verdadeira *δικαιοσύνη θεοῦ* (Rm 3,21-24).

Assim, Deus encontra um meio eficaz de acesso do ser humano a Ele, a fé em Cristo (Rm 3,22.26). Com isso, oferece aos humanos um caminho eficaz que, graciosamente, lhes justifica e salva: “sendo justificados gratuitamente (*δικαιούμενοι δωρεάν*) por sua graça” (*αὐτοῦ χάριτι*) (Rm 3,24).

Imediatamente após expor a *propositio* secundária (Rm 3,21-22c), Paulo principia sua explicação (Rm 3,22d-26), expondo os elementos fundamentais dessa nova economia salvífica. Na apresentação das provas (*narratio*), ele mostra Deus como o principal “ator” (Rm 3,25-26) e Cristo, a desempenhar o papel de agente intermediário no processo soteriológico³⁰⁸.

Isso acontece porque é através de Cristo, que os seres humanos são beneficiários da justiça gratuita e misericordiosa de Deus (Rm 3,24-25).

³⁰⁵ A relação entre retórica e poética é bem mais estreita do que o leitor imagina. A poética é, na compreensão de Kothe, uma parte mais disfarçada e, por isso, mais eficiente da retórica: “A poética é uma retórica, mesmo quando expressamente declara que não pretende persuadir. A retórica é mais direta (e, portanto, mais honesta) em seu desejo de manipular vontades, alterando ou reforçando convicções; nesse processo, a poética é mais sutil, e assim mais eficaz”. KOTHE, Flávio R. *A alegoria*. São Paulo: Ática, 1986, p. 89. As várias metáforas e figuras de linguagem presentes na perícopa funcionam também como recursos poéticos com intenção clara de persuadir o leitor e convencê-lo a aderir às propostas de Paulo.

³⁰⁶ As principais figuras retóricas em Rm 3,21-26 são: a) antítese ou paranomásia da palavra νόμος (Rm 3,21a-c); b) anáfora: “manifestar-demonstração”/ *φανερῶν-ἐνδειξις*” (Rm 3,21.26); “justiça [de Deus]” (Rm 3,21.22.25.26) e a preposição *διὰ* (Rm 3,22.24.25); c) um *incisum* (Rm 3,22c-24a); e d) uma reduplicação isocólica (Rm 3,25c-26b). O *incisum* tem o escopo e enfatizar o alcance e a extensão da justiça de Deus; já a reduplicação isocólica funciona como frase-síntese que retoma a *propositio* secundária (Rm 3,21-22c) e o vocabulário-chave (Rm 3,26d) da perícopa.

³⁰⁷ Rm 3,21-26 exprime o conteúdo da *δικαιοσύνη θεοῦ* revelada pelo Evangelho (Rm 1,16). Este conteúdo é desenvolvido sob seis aspectos: a) a relação com lei mosaica (Rm 3,21); b) a universalidade dessa justiça (Rm 3,22); c) sua necessidade (Rm 3,23); d) sua natureza e gratuidade (Rm 3,24a); e) o seu modo de manifestação (Rm 3,24b-25a), e, e) sua finalidade (Rm 3,25b-26). FITZMYER, *Romans*, p. 342.

³⁰⁸ LEE, *Paul's Gospel in Romans*, p. 218.

Paulo expõe a realização da justiça divina através do evento Cristo (morte e ressurreição), afirmando primeiramente, a gratuidade da justificação divina (Rm 3,24a), e evoca em seguida, o processo dessa justificação (Rm 3,25a-b).

Para tal, ele utiliza algumas metáforas pois visa ilustrar como Deus efetivou sua justiça salutífera (Rm 3,24-26) e, com isso, torna-se mais visível a realidade soteriológica da pericope.

2.3.2 O recurso à linguagem metafórica como arte teológica

O termo metáfora (μεταφορά) contém, em si, a noção de “movimento”, de “transposição”, uma intensidade que se desvela da prática discursiva. De natureza polivalente, a metáfora evoca algumas distinções³⁰⁹. Comporta, por um lado, uma operação intelectual (*translatio*) e, por outro, o resultado proveniente dessa operação (*translatum*). O uso da metáfora visa captar a atenção da audiência, ativando mecanismos cognitivos e mneumônicos³¹⁰.

As metáforas utilizadas por Paulo em Rm 3,21-26 almejam exprimir a riqueza literária e teológica da salvação em Romanos. Deste modo, ele faz com que a metáfora assuma a fisionomia simbólica e imagética na ordem da realidade pregnante das coisas, não na estrutura abstrata ou teórica, mas como uma rede, cujos fios interconectam os vários pontos que compõem o mosaico da metáfora soteriológica, integrando-se a ela.

A técnica literária paulina de organização das metáforas permite ao leitor acessar, através das metáforas, níveis mais profundos da experiência teológica, porque o abre à reflexão e ao entendimento das palavras, dando-lhes novos sentidos entre significações aparentemente afastadas³¹¹. Com isso, cria “transações entre contextos”³¹². O que está em

³⁰⁹ O vocábulo μεταφορά deriva-se de μετά (“sobre” “além”) e φέρω (“carregar”, “conduzir”), está associado à noção de movimento, significando: “transportar além”, “transferir ou trocar de lugar”. Aristóteles tipifica a metáfora como “a transferência (ἐπιφορά) para uma coisa do nome (ὀνόματος) de outra (ἀλλοτρίου), ou do gênero para a espécie (ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος), ou da espécie para o gênero (ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος), ou da espécie de uma para o gênero de outra (ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος), ou por analogia (ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον)”. ARISTÓTELES. *Poética*, 1457b 6-9; cf. RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 20.

³¹⁰ NEWMAN, Sara. Aristotle’s Notion of ‘Bringing-Before-the-Eyes’: Its Contributions to Aristotelian and Contemporary Conceptualizations of Metaphor, Style and Audience. *Rhetorica*, v. 20, n. 1, p. 1-23, 2002.

³¹¹ As metáforas surpreendem a imaginação. Borges pensa ainda que nos seja dado inventar metáforas que não façam parte, ou que ainda não façam parte, dos modelos aceitos. BORGES, Jorge Luis. *Esse ofício do verso*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 49.

³¹² RICHARDS, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 1965, p. 94; cf. RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 129.

jogo numa expressão metafórica é o aparecimento de um parentesco onde a visão comum não percepcionaria qualquer relação³¹³.

Ao eleger tais metáforas para abordar o tema da justiça de Deus – certamente de conhecimento de seus ouvintes – Paulo quis lançar luz sobre o significado, a natureza das regras linguísticas e as relações entre linguagem, pensamento, teologia e retórica³¹⁴. E concomitantemente criou um campo específico, estabeleceu fronteiras com outras figuras linguísticas ou formas circundantes, constituindo pontos de contato, de redescoberta e novas compreensões dos elementos culturais afins às culturas judaica e cristã³¹⁵.

Em Rm 3,21-26 a principal metáfora acerca da justiça divina é a metáfora forense (Rm 3,21-22). De maneira inteligente e perspicaz, Paulo associa a esta metáfora forense, de noção soteriológica³¹⁶, outras imagens metafóricas de registros semânticos diversificados, conectando-as entre si: a) a metáfora da redenção/ libertação (transação socioeconômica), e b) a metáfora sacrificial (expição)³¹⁷.

Assim, estabelece-se uma conexão simbólica entre elas, rompendo as dissonâncias que, aparentemente existem entre esses conceitos. De fato, as duas metáforas complementares (Rm 3,24 e 3,25) lançam luz e explicitam a justiça divina³¹⁸.

³¹³ RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 63; SALAZAR DA SILVA, Odair. O papel do contexto na teoria da metáfora de Paul Ricoeur. *Acta Semiótica et Lingvistica*, v. 19, ano 38, n. 2, p. 83-94, 2014.

³¹⁴ HARRIS, Roy. *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*. London: Routledge, 1988, p. 25.

³¹⁵ A metáfora é um metassmemema, na medida em que funciona como um tipo de metábole modificadora do conteúdo de um vocábulo, suprimindo ou acrescentando semas, ao mesmo tempo em que conserva uma parcela do sentido original. Stuhlmacher opina que “a congregação de Roma estava familiarizada com as Escrituras do Antigo Testamento graças à sinagoga e ao culto cristão”. Os membros da comunidade foram certamente “instruídos nas tradições de sua fé pelos missionários judeus-cristãos”. STUHLMACHER, Peter. *Paul's Letter to the Romans*. A Commentary. Louisville: Westminster, 1994, p. 83.

³¹⁶ Há uma gama de termos com matiz soteriológico e forense em Rm 3,21-26: a) o substantivo δικαιοσύνη (“justiça”) Rm 3,21b.22a.25b.26a); b) o verbo μαρτυρέω (“dar testemunho”, “atestar”, “testemunhar”) (Rm 3,21c); c) o verbo ὑστερέω (“adiar”, “estar na necessidade de”) (Rm 3,23b); d) o verbo δικαίω (“mostrar”, “justificar”, “vindicar”, “tratar como justo”), na forma participial em Rm 3,24a e Rm 3,26b; e) o substantivo ἀπολύτρωσις (“resgate”, “redenção”, “recomprar como pagamento de resgate”) (Rm 3,24b); f) o verbo προτίθημι (“pôr”, “colocar diante de”, “fixar”, “estabelecer”) (Rm 3,25a); g) o substantivo ἱλαστήριον (“propiciação”, “propiciatório”, “sacrifício de expiação”) (Rm 3,25a); h) o substantivo ἐνδειξις (“demonstração”, “sinal”, “prova”) (Rm 3,25b; Rm 3,26a); i) o substantivo πάρεσις (“passar por cima”, “tolerância”, “remissão de dívidas e pecados”, “deixar ir sem punição”) (Rm 3,25b); j) o substantivo ἀνοχή (“adiamento”, “tolerância”, “pausa”, “clemência”) (Rm 3,26a); k) o adjetivo δίκαιος (“justo”, “reto”) (Rm 3,26b).

³¹⁷ GRIEB, A. Katherine. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, p. 35.

³¹⁸ A interação entre as metáforas deixa antever a capacidade de Paulo de perceber que nenhuma metáfora é capaz de apreender o sentido global da soteriologia desenvolvida em Rm 3,21-26. Na perícopa, assim como na seção de Rm 1,16–4,25 há um caleidoscópio de imagens metafóricas, onde o apóstolo traduz sua compreensão do Evangelho, da salvação etc., e estabelece um elo comunicativo com seus leitores, descrevendo concomitantemente, a experiência comum entre ambos.

Finalmente, o leitor poderá compreender o alcance e a própria natureza da δικαιοσύνη θεοῦ e, por conseguinte, o processo de justificação do ser humano, tal qual acontece em Rm 3,21-26.

O esquema abaixo ilustra a relação conectiva entre as metáforas na perícopa:

3,21-22	Manifestação da justiça de Deus sem a lei (χωρὶς νόμου) → jurídico-soteriológica
3,22b	através da fé em Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)
3,22c-24a	para todos os que creem (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας) todos pecaram (πάντες ἥμαρτον) e adiam em falta da glória de Deus todos são justificados (πάντες δικαιούμενοι) gratuitamente
3,24b	através da redenção/ libertação (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως)
3,24b-25a	através (διὰ) de Jesus Cristo a quem Deus propôs como ἱλαστήριον
3,25b	através da fé (διὰ πίστεως) em (ἐν) seu sangue (Cristo)

A justiça de Deus – a obra salutífera de Deus em Cristo – (metáfora forense) é descrita como “justificação”, ou seja, a ação de Deus para reintegrar o ser humano numa relação coerente e justa (amizade) com Ele. Essa justiça, por sua vez, é destinada a todos os que pecaram (Rm 3,23) e, igualmente, a todos os que creem (Rm 3,22.26).

A segunda metáfora, da redenção/ libertação (ἀπολύτρωσις), tem como *background* o contexto da escravidão (a transação socioeconômica)³¹⁹. É realizada através de Cristo (Rm 3,24), o qual Deus expôs publicamente como lugar do perdão (ἱλαστήριον), de resgate, da reconciliação (καταλλάσσω, Rm 5,1-11)³²⁰, através da fé no seu sangue (Rm 3,25; cf. Fl 2,5)³²¹.

³¹⁹ Paulo afirma que esta libertação acontece através de Cristo, a quem Deus propôs como sacrifício propiciatório (προτίθημι ἱλαστήριος). Em Cristo a justificação é ofertada gratuitamente (Rm 3,24). Ao conciliar libertação, resgate e graça, cria-se um paradoxo e um contraste que faz o leitor adentrar num universo do não referencial, feito de semelhança e dessemelhança. O resgate está associado à gratuidade, e por isso, torna-se acessível a todos. Com isso, Paulo cria um novo significado da justificação, que se exprime como libertação dos pecadores.

³²⁰ A relação entre justificação, sangue de Cristo e reconciliação aparece mais visível em Rm 5,1-11, onde Rm 5,9 recapitula a noção soteriológica das metáforas apresentadas em Rm 3,21-26. Pitta aventa uma conexão entre a linguagem comercial (Rm 3,24) e cúltica (Rm 3,25), ou seja, uma relação entre redenção e sangue de Cristo. PITTA, *La lettera ai Romani*, p. 168.

³²¹ As imagens relacionadas à redenção, à expiação etc., possuem caráter jurídico, porém curiosamente, tem feição litúrgica. Talvez porque elas têm como *background* a concepção judaica da conexão entre um ato e os seus efeitos. Isso pode ser ilustrado pelo significado do perdão dos pecados compreendido como libertação maligna através de uma “substituição” vicária. Em Rm 3,24-25 é o próprio Deus que age através de Cristo e anula a força negativa do pecado.

Convém esclarecer que a expressão “seu sangue” (αὐτοῦ αἵματι), além de evocar a cruz de Cristo (Rm 3,24b-25b)³²², acentua principalmente o dom (δῶρημα) de sua vida³²³ integralmente doada e a fidelidade incondicional à sua missão (Rm 3,22-25; 4,25). Essa fidelidade também lança luz sobre a própria lealdade do Deus justo e justificador (Rm 3,26).

A libertação do ser humano acontece através de Cristo (Cl 1,14; Ef 1,7; Rm 3,24), “que se tornou para nós, da parte de Deus, [...], redenção” (ἀπολύτρωσις, 1Cor 1,30)³²⁴.

Paulo lança mão de outra metáfora, a “expição” (metáfora sacrificial)³²⁵, e a conecta às duas anteriores. Esta metáfora é descrita pelo ἱλαστήριον (Rm 3,25a). O termo ἱλαστήριον de Rm 3,25 tem como *background* o Antigo Testamento, principalmente Lv 16,1s³²⁶, e pertence à série de vocábulos de caráter anfibólico da teologia paulina. No contexto de Rm 3,21-26 se refere metaforicamente à morte sacrificial de Cristo³²⁷.

O uso metafórico de ἱλαστήριον³²⁸ envolve algumas particularidades *sui generis* da teologia paulina, pois remete a algo inscrito “na experiência do locutor, uma lembrança ou antecipação de sua história pessoal, de suas próprias conotações e de seus valores”³²⁹.

É bastante inovadora a intuição de Paulo ao compreender a morte de Cristo como um sacrifício pelos pecados, e o sangue de Jesus como meio eficaz através do qual os pecados são perdoados (Rm 3,25a-b). Deus transformou a morte de seu Filho num meio através do qual

³²² Paulo assinala que a morte e ressurreição de Cristo (cruz) demonstra que a justiça de Deus tem eficácia no passado (Rm 3,25d) e no presente (Rm 3,21.26). A cruz de Jesus também permite a Deus justificar os pecadores e, ao mesmo tempo, manter sua integridade como justo juiz (Rm 3,26).

³²³ BARCLAY, John M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2015, p. 473-479.

³²⁴ Ao eleger o termo ἀπολύτρωσις Paulo remete o leitor a mais de um sentido: o preço pago pela libertação (λύτρον/ λυτρόω) de um prisioneiro e a redenção (λύτρωσις) de alguém que está cativo (cf. 1Cor 6,20; 7,23; Gl 3,13; 4,5; Rm 8,5; 8,23). ALONSO-SCHÖKEL, Luis. La rédemption oeuvre de solidarité. *NRT*, v. 93, n. 5, p. 449-472, 1971.

³²⁵ GRIEB, *The Story of Romans*, p. 35; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 331-332.

³²⁶ O uso bíblico de ἱλαστήριον permite cogitar razões suficientes para considerá-lo uma referência ao kappōret, a tampa da arca na qual o SENHOR apareceu (Lv 16,2), e na qual o sangue dos sacrifícios era derramado, pois, afirma Moo, é a isso que a palavra se refere em sua outra ocorrência no Novo Testamento (Hb 9,5), bem como nas 21 das 27 vezes em que aparece na LXX. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 232-233. A confluência dos vários termos, propiciatório (ἱλαστήριον), sangue (αἷμα), justiça (δικαιοσύνη), deixar impune os pecados (πάρεσις), redenção (ἀπολύτρωσις) e tolerância (ἀνοχή), evocam o *background* do Yōm Kippur. EZRA, Daniel Stökl Ben. *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 204-205.

³²⁷ TIWALD, Markus. Christ as Hilasterion (Rom 3:25). Pauline Theology of the Day of Atonement in the Mirror of Early Jewish Thought. In: KIEKE, Thomas & NIKLAS, Tobias (Eds.). *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*. Leiden: Brill, 2012, p. 189-209; STUHLMACHER, Peter. *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 104s.

³²⁸ Não deixa de ser intrigante o fato de Paulo usar vocábulos bastante enraizados no Antigo Testamento, mas ele não cita em Rm 3,21-26, nenhuma passagem específica. O substantivo δικαιοσύνη (Rm 3,21.22.25.26), o verbo δικαίω (Rm 3,24.26) e o adjetivo δίκαιος (Rm 3,26) encontram singular ressonância no Antigo Testamento. Note-se que a Escritura desempenha um papel central na exibição de sua teologia soteriológica, embora Paulo não cite explicitamente nenhuma passagem veterotestamentária. KANAGARAJ, Jey J. The Centrality of Jewish Scripture in Paul's Theology: Romans 3 As A Case in Point. In: PORTER, Stanley E.; LAND, Christopher D. (Eds.). *Paul and Scripture*. Leiden: Brill, 2019, p. 138.

³²⁹ BORDAS, Éric. *Les chemins de la métaphore*. Paris: PUF, 2003, p. 120 (grifos nossos).

ele manifestou sua justiça (Rm 3,24-25). Justiça que acontece independentemente da lei (χωρὶς νόμος) e liberta/ redime o ser humano gratuitamente (δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι: Rm 3,24a)³³⁰.

Na interpretação de Paulo há uma inversão da noção tradicional do sacrifício (Lv 16). Ele coloca Deus como o ofertante e não o recebedor da oferta propiciatória. Ao afirmar que Cristo é o ἱλαστήριον de Deus (Rm 3,21-26), Paulo denota que, primeiramente, é Deus o iniciador da oferenda³³¹. É Ele quem apresenta Cristo publicamente (προτίθημι) como ἱλαστήριον divino (Rm 3,25a), para que todos constatassem não somente a graciosa disponibilidade de Deus, mas, sobretudo, sua intervenção libertadora (ἀπολύτρωσις) realizada na história da humanidade.

Hamerton-Kelly observa que, na ordem padrão do sacrifício, o realizador da oferenda vai do recinto profano em direção ao espaço sagrado para consumir sua oferenda³³². Em Rm 3,25, no entanto, acontece o contrário. Isso significa que não é Deus quem precisa ser propiciado, mas a humanidade.

Com efeito, Cristo é apresentado (προέθετο) na cruz, à vista de todos, e não nos recintos sagrados. Ele é igualmente o lugar do perdão de Deus para a humanidade (Rm 3,25; cf. Lv 16,14-16). Essa noção está implícita na compreensão paulina do significado metafórico do kappōret (Lv 16)³³³, porque Cristo é o ἱλαστήριον, o lugar do encontro entre Deus e o ser humano, o τόπος da presença divina, onde Deus manifesta publicamente a todos o seu perdão misericordioso.

Advém disso, a significativa afirmação sobre Deus “ter passado por cima (πάρεσις) dos pecados cometidos anteriormente” (Rm 3,25d)³³⁴. A compreensão usual cogita que o

³³⁰ HEYMAN, George. Sacrifice, Social Discourse, and Power. In: EBERHARDT, Christian A. (Ed.). *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, p. 71-72.

³³¹ Na disposição concêntrica da perícopa Rm 3,21-26, ἱλαστήριον ocupa o seu centro (A–B–C–D–C’–B’–A’), o que demonstra ser relevante para a compreensão paulina da salvação realizada através de Cristo.

³³² HAMERTON-KELLY, *Violência sagrada*, p. 153. Essa noção provém da compreensão do esquema girardiano, segundo o qual a propiciação é o alvo substitutivo designado para a execução da vingança. No esquema tradicional sacrificial, uma propiciação é uma oferenda dada a fim de apaziguar a ira de alguém.

³³³ É muito provável que ἱλαστήριον seja um antítipo de kappōret, usado no ritual de expiação (Lv 16,1-2). Moo defende essa interpretação, à qual, segundo ele, “tem uma herança antiga e respeitável, tem ganhado força nos últimos anos. Ela é atrativa, na medida em que concede a ἱλαστήριον o significado que deriva do uso bíblico, ‘habitual’, e cria uma analogia entre um ritual fundamental do AT e a morte de Cristo, que é teologicamente concreta e hermeneuticamente impactante” MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 232-233. Moo arrola uma série de autores que abrange desde Orígenes até Wilckens, Fitzmyer etc., defensores dessa interpretação do ἱλαστήριον em Rm 3,25 (Tradução nossa).

³³⁴ A tradução de πάρεσις como “passar por cima” se mostra coerente com o contexto, tendo em mente sua relação com ἱλαστήριον (Rm 3,25). Este significado de πάρεσις lança luz sobre a compreensão de προγεγονότα ἁμαρτήματα (Rm 3,25) e de ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ (Rm 3,26). Afirmar que πάρεσις seja simplesmente sinônimo de ἄφεσις, não é correto, porque πάρεσις mostra ser um termo técnico que denota “passar por cima” ou “ignorar” algo temporariamente. PENNA, Il significato di πάρεσις in Rom. 3,25c e il pensiero di Paolo sul perdono da

homem pecador merece a punição divina. Deus, no entanto, apresenta Cristo como oferta propiciatória, “absorvendo” a ira divina no lugar da humanidade³³⁵.

Portanto, ao apresentar Cristo como ἱλαστήριον, Paulo também diz que Deus encontrou um meio real de lidar com os pecados do povo de Israel (violação da aliança) e com os pecados da humanidade, resultantes da desobediência humana (Gn 3; Rm 1,18–3,20; 3,22–23; 5,12–21).

Sendo assim, o substantivo neutro ἱλαστήριον³³⁶, de matriz cültica, esclarece porque Deus, ao justificar os pecadores “através da fé” em Cristo (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι = “no sacrifício propiciatório de Cristo”), não compromete a sua justiça. *Per contrarium*, mostra que Ele é em si mesmo, “justo”, ao mesmo tempo que considera “justo”, aquele que tem a fé em Jesus (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ: Rm 3,26d).

Com sua morte e ressurreição, Jesus resgata a humanidade da servidão do pecado (Rm 3,25); permite aos humanos superarem o mimetismo sacrificial e vislumbrarem um horizonte de vida e de compreensão inauditos surgidos graças a Jesus³³⁷, ἱλαστήριον de Deus, que derrubou em seu próprio corpo o muro de ódio e separação (Ef 2,14) que dividia o ser humano³³⁸.

Convém assinalar ainda, que ao recorrer a essas metáforas, Paulo estabelece uma conexão entre a justiça de Deus (Rm 3,21.25–26), a redenção (Rm 3,24), a fé em Cristo (Rm 3,22.26) e o efeito expiatório do sacrifício de Cristo (Rm 3,25b)³³⁹.

A despeito da linguagem cültica sacrificial presente na perícopie (προτίθημι, ἱλαστήριον e αἷμα: Rm 3,25), deve-se recordar que o escopo de Rm 3,21–26 não é apresentar

parte di Dio. In: PENNA, Romano. *Paolo e la chiesa di Roma*. Brescia: Paideia Editrice, 2009, p. 99–101. Cf. LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 266; PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 168.

³³⁵ HAMERTON-KELLY, *Violência sagrada*, p. 153.

³³⁶ Ao associar o ἱλαστήριον a Cristo Paulo afirma ser Jesus o lugar visível da misericórdia divina, onde acontece a redenção (o sacrifício propiciatório). Mas também evoca que Cristo é o Servo de Deus, através do qual Deus libertou o ser humano do pecado e da morte. GORMAN, Michael J. *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004, p. 421.

³³⁷ MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 312.

³³⁸ O leitor perceberá as conotações relacionais implicadas nos termos da raiz δικ-. Com efeito, Deus ao demonstrar sua justiça e também revela sua atitude fiel para com os seres humanos. Isto é constatado em sua tolerância (ἀνοχή) e no fato de tornar justo aquele que tem a fé em Jesus (Rm 3,26). Esse comportamento relacional divino não implica simplesmente uma renovação forense, mas inclui realmente a renovação do *status* relacional entre ele e o ser humano.

³³⁹ Há um jogo linguístico que desnorteia o leitor, envolvendo a singularidade e a ambiguidade da noção sacrificial e da tensão metafórica e cria semelhança e dessemelhança: Cristo é o ἱλαστήριον (Rm 3,25), mas não é o *kappōret* (Lv 16,2). Na metáfora sacrificial há um misto de singularidade e ambiguidade: Cristo é como o ἱλαστήριον “através da fé em seu sangue”, mas não é o ἱλαστήριον veterotestamentário (cf. Lv 16). RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 372–373; RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 76.

o sacrifício expiatório e cruento de Cristo, mas demonstrar a inaudita justiça de Deus (Rm 3,21-22.25-26), como salvação oferecida graciosamente à humanidade (Rm 3,24-25).

Aliás, o registro sacrificial não deve ser tomado isoladamente. Há uma conexão entre a linguagem comercial (Rm 3,24) e cultual (Rm 3,25), ou seja, uma relação conteudística entre a redenção (ἀπολύτρωσις) e o sangue (αἷμα) de Cristo. Com efeito, estes aspectos soteriológicos estão associados à justiça misericordiosa de Deus. Ora, se esses aspectos são mencionados em Rm 3,24-25, é porque visam enfatizar a participação de Deus na oferta gratuita de Cristo em favor dos seres humanos (cf. Rm 5,1-11; 8,32-39). Na soteriologia paulina de Rm 3,21-26, há uma relação intrínseca entre Deus e Cristo.

Denota-se disso, que a razão principal de Paulo recorrer à linguagem metafórica, de cunho comercial e cútico, é porque ele almeja exprimir a riqueza e as dificuldades hermenêuticas de sua soteriologia.

Ademais, esse uso específico das metáforas em Rm 3,21-26, revela a intenção literário-retórica que as envolve. Seu escopo visa contribuir para o entendimento das abstrações literárias e possibilitar que o leitor perceba e descubra as coisas não ditas, mas acenadas e aventadas através das metáforas soteriológicas empregadas pelo apóstolo³⁴⁰.

Por fim, o emprego sinérgico das metáforas, a conexão intercomunicativa entre os principais vocábulos, sob um registro semântico e temático, visam, consoante a *intentio auctoris*, descrever a realidade soteriológica do texto, bem como torná-lo inteligível aos ouvintes e leitores de Rm 3,21-26.

Dotado de eficácia comunicativa ímpar, Paulo não utiliza tais metáforas por veleidade literária. Ao contrário, a linguagem metafórica lhe permite conectar sua teologia soteriológica à realidade do Evangelho e à experiência cristã da comunidade de Roma.

2.4 Síntese conclusiva

A análise de Rm 3,21-26 é engendrada pelo caminho proposto pelo autor (Rm 1,18–3,20), denominado itinerário do leitor implícito, o qual, ao longo da seção Rm 1,18–3,20 – *sub-propositio* (Rm 1,18), a prova dos fatos (Rm 1,19-32), *sub-probatio* (Rm 2,1–3,18) e *sub-peroratio* (Rm 3,9-20) – fornece indicações percucientes acerca da composição do contexto comunicativo, através do qual o leitor empírico deverá captar a mensagem intuída pelo autor modelo³⁴¹.

³⁴⁰ RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, p. 107-108.

³⁴¹ GRILLI, La importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica, p. 250-253.

O roteiro realizado pela leitura retórica da seção possibilitou, por um lado, delinear os critérios e a escolha discursiva utilizados pelo autor, detectados em sua intenção literário-retórica na descrição “negativa” da justiça de Deus (ira divina, Rm 1,18) e, por outro, na construção do leitor-modelo ao longo da argumentação retórica apresentada nos textos que compõem a seção de Rm 1,18–3,20.

Essa leitura preambular evidenciou alguns traços – uma fisionomia específica – da retórica paulina. A moldura retórica e a estratégia argumentativa da seção (Rm 1,18–3,20) servem, particularmente, para abordar a ira divina (ὀργή θεοῦ), manifestada sobre toda injustiça humana (Rm 1,18), mostrar que todos os humanos estão completamente corrompidos (Rm 3,10-18), e assentar as bases de refutação da “exceção judaica” em relação à retribuição.

Assim, Paulo principia seu percurso argumentativo pelos fatos e princípios (= plataforma comum) sobre os quais há concordância com o interlocutor. Essa estratégia faz avançar o discurso e aponta as consequências imprevisíveis para qualquer judeu piedoso e também para o cristão, ou seja, o leitor implícito do texto paulino de Rm 1,18–3,20.

Destarte, o escopo de Paulo em Rm 1,18–3,20, onde dialoga em sintonia com o judaísmo acerca das modalidades da retribuição final, visa ressaltar as vias inauditas da justiça divina e, não a pecaminosidade da humanidade (Rm 1,18-32; 2,1–3,18).

O leitor descobre, que pela Lei, toda a humanidade (judeus e gentios) se encontra sob o domínio do pecado (Rm 3,10-20) e, por conseguinte, está impossibilitada de acessar a verdadeira justiça de Deus (Rm 3,21-26).

O caminho escolhido por Paulo habilita o leitor a confrontar suas expectativas salvíficas (retribuição, justiça, julgamento etc.) com o modo singular como Deus expressa seu agir salvífico destinado a todos e através da fé em Cristo (Rm 3,22).

Ademais, este itinerário, por um lado, esclarece que a exceção judaica em relação à salvação (Rm 3,9-18), carece de sentido; por outro, mostrando que todos foram e são justificados exclusivamente pela fé, afirma que a justiça divina é destinada a toda a humanidade da mesma forma, ou seja, através da fé em Cristo, sem a mediação das obras da lei mosaica (Rm 3,21–4,25).

Esta justiça é apresentada a partir de Rm 3,21 com características completamente novas. Ela é descrita através de linguagem técnica, que contempla perspicácia e engenho retóricos, verificados na distribuição comunicativa de Rm 3,21-26, na coerência textual, nas relações (sintático-gramaticais, semânticas e pragmáticas) entre os elementos sequenciais, nos níveis de comunicação e na coesão do texto etc.

Pertencente a uma comunicação epistolar, Rm 3,21-26 contempla uma intenção retórico-pragmática que visa convencer, persuadir e direcionar o leitor a tomar uma decisão, predispondo-o para uma ação efetiva e concreta (cf. Lc 6,47-48).

A inserção de novos termos (ἱλαστήριον, πάρεσις, προγίγνομαι), a reelaboração de alguns conceitos (δόξα, χάρις, ἀπολύτρωσις, αἷμα, δικαιοῶ), mesclados com algumas figuras retóricas, mormente, a metáfora, permite Paulo descrever a δικαιοσύνη θεοῦ, e elaborar, por conseguinte, uma nova economia salvífica, e pondera que ela é igual para todos os crentes (Rm 3,22-24).

Fica patente, portanto, que Paulo concebeu uma estratégia comunicativa eficaz, na qual conjuga um modelo retórico-pragmático que contempla liberdade e genialidade (*ingenium*). E isto é verificável na moldura aparentemente formal e genérica do tecido epistolar de Romanos, e principalmente, na perícope Rm 3,21-26.

Essa estratégia comunicativa, por exemplo, está impressa nas pistas deixadas pelo autor no tecido textual de Rm 3,21-26. À medida que o leitor avança em sua leitura, constatará que a perícope pertence a uma unidade argumentativa mais ampla, que inclui uma *sub-propositio* (Rm 3,21-22c) e uma *probatio* (Rm 3,22d–4,25).

O leitor atento perceberá em Rm 3,21 uma nítida mudança em relação ao discurso apresentado anteriormente (Rm 1,18–3,20). Os indicativos dessa nova realidade são constatados nas entrelinhas da perícope, assim como na intenção soteriológica do autor modelo. Ele fala de um novo evento (νυνὶ δὲ: Rm 3,21)³⁴², onde a justiça de Deus foi manifestada (πεφανερώται)³⁴³. Ela é demonstrada (ἔνδειξις) no tempo-presente (ἐν τῷ νῦν καιρῷ: Rm 3,26), pela redenção/ libertação (ἀπολύτρωσις/ ἱλαστήριον) e pelo perdão (cf. πάρεσις) etc., oferecidos graciosamente por Deus em Cristo (Rm 3,24-25).

Esses indícios literários refletem nitidamente a intenção do autor. Para ele, a mensagem soteriológica de Rm 3,21-26 não é uma anedota histórica ou uma exortação ultrapassada, mas um convite que, amiúde, se renova, ilumina e interperla o leitor. Este está diante de uma realidade em curso, ou seja, no tempo presente-agora (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) Deus

³⁴² A frase νυνὶ δὲ possui duplo sentido: antitético e *turning-point* escatológico. Com a revelação da justiça de Deus mediante uma nova etapa histórica da salvação principiou-se um tempo escatológico foi inaugurado (Rm 3,21).

³⁴³ Paulo utiliza o perfeito πεφανερώται, para enfatizar uma ação completa com resultados contínuos. A manifestação da justiça de Deus, entretanto, não soa como uma novidade, porque o tempo perfeito (πεφανερώται) destaca a ação completa com resultados contínuos. Na verdade, a lei e os profetas – todo o Antigo Testamento – continuam testemunhando a seu respeito.

manifestou em Cristo uma inaudita economia salvífica, e esta é igual para toda a humanidade (Rm 3,21-22)³⁴⁴.

O leitor modelo também notará que o *exemplum* de Abraão (Rm 4) se encaixa perfeitamente na lógica argumentativa da seção Rm 1,18–4,25. Ao manter estreita conexão com Rm 3,21-22c (*sub-propositio*), Paulo enfatiza em Rm 4, a justificação pela fé, sem as obras da lei mosaica, e concomitantemente, frisa sua exclusiva gratuidade.

Ademais, esta última etapa da *probatio* (Rm 4,1-25) só confirma o que Paulo demonstra ao longo de toda a argumentação, a saber: todos, sem exceção, são justificados unicamente pela fé (Rm 3,21s; 3,27-31; Rm 4). O evento de Cristo (Rm 3,22d-26) e as Escrituras (Rm 3,31–4,22) são provas cabais desse pressuposto.

O exemplo de Abraão serve para transmitir a veracidade e a constância do agir de Deus ao longo da história da salvação. Ao remodelar alguns temas de Gênesis para inserir todos os cristãos, circuncisos e incircuncisos, numa nova temporalidade abraâmica, Paulo mostra que, em Cristo (Rm 4,23-25), a promessa feita ao patriarca é confirmada e oferecida a um povo cujas fronteiras ultrapassam as de Israel (Rm 4,16-17; 15,8).

Last but not least, a perspectiva retórico-pragmática como guia de leitura do texto de Rm 3,21-26, considera o contexto como um aspecto-chave para compreender um enunciado linguístico e alcançar que o texto realize sua intenção: estabelecer uma comunicação exitosa entre o autor e o leitor³⁴⁵.

³⁴⁴ A ótica da leitura paulina da história salvífica operada por Deus em Cristo aparece delineada nos versículos 25-26. Paulo descreve esta história soteriológica como um evento concreto, no presente e sempre atual. Há uma nuance pragmática peculiar em Rm 3,21-26, refletida na construção das afirmações da perícope. Aí o tarsiota recorre aos atos indicativos e não aos imperativos. Esse detalhe reflete seu cuidado e sua preocupação de compor um discurso com atos linguísticos constativos ou representativos, pois visa descrever a realidade das coisas tais como ela é ou deveria ser. Isso possibilita um diálogo mais profícuo entre autor e leitor.

³⁴⁵ MORA PAZ *et al.* *Lectura pragmatolingüística de la Biblia*. Teoría y aplicación. Estella: EVD, 1999, p. 55-59; VAN DIJK, Teun A. La pragmática de la comunicación literarias. In: MAYORAL, José. A. (Ed.). *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid: Arco Libros, 1987, p. 171-175. Acerca da importância do contexto e dos seus limites para a pragmática, cf. DASCAL, La pragmática y las intenciones comunicativas. DASCAL (Ed.). *Filosofía del lenguaje II*. Pragmática. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 21-51.

3 APROFUNDAMENTO DOS DETALHES

[...] O mais importante, sempre, é fugirmos das formas estáticas, cediças, inertes, estereotipadas, lugares comuns etc. [...] Não procuro uma linguagem transparente. Ao contrário, o leitor tem de ser chocado, despertado de sua inércia mental, da preguiça e dos hábitos. Tem de tomar consciência viva do escrito, a todo momento. Tem quase de aprender novas maneiras de sentir e de pensar [...]. Não a clareza – mas a poesia, a obscuridade do mistério, que é o mundo. E é nos detalhes, aparentemente sem importância, que estes efeitos se obtêm. [...]¹.

Após as considerações sobre a retórica e a epistolografia e a análise pragmática de Rm 3,21-26, faz-se necessário analisar os detalhes literário-teológicos da perícope com mais profundidade. Paulo constrói sua teologia soteriológica em Rm 3,21-26 através de uma linguagem anfibólica (λόγος ἀμφίβολος). Esta é, concomitantemente, sutil, rica em detalhes e de elevado grau *sui generis*. Para torná-la inteligível, ele recorre à *ars rhetorica*, pois essa arte do bem dizer (*ars bene dicendi*) é um meio eficaz de comunicação com o auditório cristão da igreja de Roma.

Esses dados constitutivos da linguagem anfibólica paulina são constatados particularmente nos sintagmas δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-22.25-26), δόξα τοῦ θεοῦ (Rm 3,23) e πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ (Rm 3,22.26).

Os três sintagmas funcionam, grosso modo, como chave hermenêutica de Romanos (cf. Rm 1–3), pois abrem uma perspectiva nova sobre a compreensão paulina da fé, da justiça misericordiosa de Deus e da glória divina.

Paulo leva a cabo sua estratégia comunicativa através de uma retórica astuta, anfibólica, com uma argumentação potencialmente capaz de convencer e persuadir seu leitor a abrir-se à sua mensagem, ao Evangelho, considerando a hermenêutica paulina, cujos pressupostos teológicos estão simbolizados nas relações que envolvem δικαιοσύνη θεοῦ, δόξα θεοῦ e πίστις Χριστοῦ.

3.1 Anfibolia do sintagma δόξα θεοῦ (Rm 3,23)

O Novo Testamento e o grego secular registram o vocábulo δόξα. No grego extra-bíblico o substantivo δόξα significa, fundamentalmente, “opinião”, e o verbo δοξάζω,

¹ ROSA, João Guimarães. Carta a Harriet de Onís, 04.11.1964. *Correspondência com Harriet de Onís*, sua tradutora para o inglês (Sem edição). O material (6 páginas datilografadas) em cópia xerox, integra o “Arquivo Guimarães Rosa”, situado no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/ USP. O arquivo é composto de 123 documentos, de 19/11/1958 a 25/10/1966.

“pensar, achar, julgar, considerar”. Estes significados assumem ainda outras conotações: “opinião”, “fama”, “reputação” (δόξα) e “achar”, “elogiar” e “exaltar” (δοξάζω/δοξάζειν)².

Na literatura neotestamentária, δόξα não tem, porém, a conotação de “opinião” ou “ponto de vista”. Constata-se, no entanto, o significado de “reputação, honra; elogiar, honrar” (Rm 11,13; 1Cor 4,10; 11,15; 12,26; 2Cor 6,8; Ef 3,13; Fl 3,19; 1Ts 2,6;20; cf. Lc 14,10)³.

No Novo Testamento, δόξα assume um significado basilarmente religioso ou teológico: “brilho, esplendor, reflexo” e, por conseguinte, adquire o sentido de “imagem”⁴.

Tudo indica que o Novo Testamento assumiu a terminologia do grego secular, mas a complementou com conteúdo e significado essencialmente novos. Esse fato foi corroborado pelo câmbio de sentido e conteúdo, provenientes da tradução que a Septuaginta fez do termo hebraico *kābôd* (כְּבוֹד) e pelo leque de significados para o termo δόξα⁵.

Como os outros vocábulos importantes de Rm 3,21-26, δόξα não tem um fim em si mesmo. O uso neotestamentário de δόξα está ligado a algo, a um objeto ou a alguém. Especialmente em Romanos há seis registros de δόξα, cuja referência é a glória de Deus (Rm 1,23; 3,7.23; 5,2; 6,4; 9,23); quatro estão ligados a glória dada ou atribuída a Deus pelos seres humanos (Rm 4,20; 11,36; 15,7; 16,27)⁶. As demais instâncias se referem aos seres humanos

² LIDDELL-SCOTT. *A Greek-English Lexicon*, p. 444; KITTEL, G.; RAD, G. von Δοκέω, δόξα, δοξάζω κτλ, KITTEL *et al.* TDNT, II, p. 236-238. HEGERMANN, H. Δόξα, δοξάζω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard M. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, v. I, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 1046-1058.

³ RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 136. Paulo e João são os dois autores neotestamentários que mais utilizam o vocábulo δόξα. Ambos, porém, evitam o uso de δόξα com a noção de opinião. Podem até usá-lo no sentido de honra, mas seu uso é moldado predominantemente pela noção bíblica de glória, sob o influxo da כְּבוֹד de Deus. FREY, Jörg. The Use of δόξα in Paul and John as Shaped by the Septuagint. In: BONS, Eberhard; BRUCKER, Ralph; JOOSTEN, Jan (Eds.). *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 94-104.

⁴ KITTEL; RAD, Von. Δοκέω, δόξα, δοξάζω κτλ, KITTEL *et al.* TDNT, II, p. 236-238.

⁵ Na Septuaginta, o vocábulo δόξα é regularmente usado para traduzir כְּבוֹד, conectado com *kbd* (כבד), significa “ser pesado, poderoso”; denota, com efeito, o tipo de “peso”, que provoca estima ou respeito e, portanto, “honra, glória”. WESTERMANN, Claus. כבד. JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p. 1089-1113. O HALOT distingue uso não teológico e teológico de כְּבוֹד: a) não teológico – peso, fardo; riquezas, reputação, importância; pesado (massa); glória, esplendor; distinção, honra; 2) teológico = dar glória ao SENHOR; a glória do SENHOR. HALOT, I, p. 457-458. O verbo δοξάζω é consignado cinco vezes em Romanos (Rm 1,21; 8,30; 11,13; 15,6.9), três vezes têm Deus como objeto (Rm 1,21; 15,6.9).

⁶ Registro de δόξα e termos afins nas cartas autênticas de Paulo:

	δόξα	ἐνδοξος	κενοδοξία κενόδοξος	δοξάζω	συνδοξάζω ἐνδοξάζω	Total
Rm	16			5	1	22
1Cor	12	1		5	1	19
2Cor	19			3		22
Gl	1		1	1		3
Fl	6		1			7
1Ts	3					3
Fm						0

que buscam a glória (Rm 2,7) e recebem a glória de Deus (Rm 2,10; 8,18.21; 9,23), bem como a glória pertencente a Israel (Rm 9,4)⁷.

Em Rm 3,23, δόξα pode ser entendido como *proprium* de Deus por excelência. Contudo, isso não exclui as pessoas de participarem da glória divina (Rm 3,23; cf. 2Cor 3,7-11; cf. Ex 34,29s). Já se vislumbra nessa nuance o caráter ambíguo do sintagma δόξα θεοῦ, que se caracteriza como genitivo subjetivo e genitivo objetivo.

Essa noção tornar-se-á mais nítida após a análise da seção (Rm 1,18–3,20), que, grosso modo, fornece o *background* para o sentido da “falta” (ὑστερέω) da δόξα de Deus em Rm 3,23.

A leitura retórica de Rm 1,18–3,20 desvela que aí Paulo arrosta o problema da “falta” da glória divina, embora o termo δόξα seja mencionado explicitamente só três vezes (Rm 1,23; 2,7.10 e Rm 3,7). É com *finesse* peculiar e em termos diversos e sofisticados⁸ que o autor modelo se dirige ao leitor competente para tratar do que significa não ter a δόξα divina.

O leitor notará nesta primeira unidade retórica (Rm 1,18–3,20) que o autor implícito retoma – recorrendo à *digressio*⁹ – as ideias judaicas sobre a justiça divina. Ele principia sua argumentação sob um solo comum com o seu leitor empírico. Com isso, procura envolver e ganhar a anuência do auditório imediato (os membros da comunidade romana), mencionando precipuamente as características da justa retribuição divina. Essa estratégia discursiva permite reconhecer que ninguém pode se tornar justo através das obras, inclusive o judeu que, porventura, fiar-se-ia nas obras da Lei.

O organograma da argumentação e o seu desenvolvimento têm a seguinte fisionomia:

a) *Sub-propositio* (Rm 1,18): “É, pois revelada [a] ira de Deus (ὀργή θεοῦ), que vem do céu (ἀπ’ οὐρανοῦ) sobre toda impiedade e injustiça (ἀσεβειαν καὶ ἀδικίαν) dos homens [...]”;

NEWMAN, Carey C. *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric*. Leiden: Brill, 1992, p. 3-5. Ademais em Efésios há 9 registros; 2 Tessalonicenses 5; Colossenses 4; 1 Timóteo 3; 2 Timóteo 2 e Tito 1 ocorrência.

⁷ Se for considerada a inclusão da variante textual em Mt 6,13 e em 1Pd 5,11, há 168 registros do vocábulo δόξα no Novo Testamento; sendo 57 encontradas na literatura paulina (cartas autênticas e tradição deuteropaulina). PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Eds.). *Temi teologici della Bibbia*. Milano: San Paolo, 2010, p. 643-644.

⁸ Na execução da peça discursiva direcionada a um auditório específico coube a Paulo empregar a técnica retórica, manifestando profunda competência, uma *performance*, um *savoir-faire*. A *performance* “é um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, [...]”. ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 31.

⁹ A *digressio* (cf. παρεκβάσις) no início da seção, o uso de ideias e o vocabulário não específico de Paulo etc., explicam a mestria do autor no tratamento retórico empregado em Rm 1,18–3,20. LAUSBERG, *Elementos de retórica literária* (§ 434-441), p. 256; PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 165; DUNN, *Romans 1-8*, p. 54s.

b) *sub-probatio* (Rm 1,19–3,18), dividida em: 1) provas através dos fatos – passado e presente – (Rm 1,19-32); 2) provas baseadas nos princípios (Rm 2,1-29); 3) resposta às objeções e mal-entendidos (Rm 3,1-8); 4) prova do recurso à autoridade escriturística (Rm 3,9-18);

c) *sub-peroratio* (Rm 3,19-20)¹⁰.

À medida que Paulo faz sua argumentação prosseguir, erige passo a passo, um raciocínio através do qual elucida a falta da glória divina e as consequências dessa ausência para o ser humano.

Na *sub-propositio* (Rm 1,18) a falta da δόξα τοῦ θεοῦ já aparece subentendida¹¹: “É, pois, revelada¹² [a] a ira de Deus que vem do céu sobre toda impiedade e injustiça de homens, dos que retêm a verdade em injustiça (τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων)”¹³.

Denota-se nessa ira (ὀργὴ θεοῦ)¹⁴ o oposto de receber a glória, a “honra” ou a “aprovação” (δόξα) divina. Ora, quem está sob a ira divina não recebe de Deus o “louvor”, o “beneplácito”, nem tampouco sua aprovação.

Por conseguinte, aqueles que se encontram nessa condição estão reprovados (cf. ἁδόκιμος: Rm 1,28), porque não podem obter a glória divina e, por conseguinte, não glorificam (δοξάζω) nem agradecem (εὐχαριστέω) a Deus¹⁵. Glorificar (δοξάζω) e agradecer

¹⁰ ALETTI, *God's Justice in Romans*, p. 63-64.

¹¹ A *sub-propositio* expressa um dado bíblico tradicional, geralmente aceito pelo auditório de Paulo. TOBIN, Thomas H. *Controversy and Continuity in Romans 1:18–3:20*, p. 298-318, 1993. A noção da falta da glória não aparece tão implícita em Rm 1,18, mas é desvelada ao longo da seção. Ao leitor pede-se a colaboração neste processo revelatório, pois o texto literário, discursivo etc., é “uma máquina preguiçosa [...]” que solicita ao leitor sua colaboração. ECO, *Seis passeios pelos bosques da ficção*, p. 9.

¹² O verbo ἀποκαλύπτεται – presente passivo – é geralmente traduzido como “é revelado” (cf. KJV, RSV, NRSV), mas também é vertido por “está sendo revelado” (cf. NIV). Hultgren entende que ambas as traduções estão corretas, mas segundo ele, a última contempla no tempo presente uma nuance mais ativa. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 87.

¹³ O verbo κατέχω evoca a ação de retenção, cujos sujeito e objeto são seres ou coisas concretas (Gn 22,13; 39,20; 2Sm 4,10; 1Rs 1,51). Na *sub-propositio*, κατέχω assume o sentido metafórico, porque o objeto da retenção é a verdade e a causa de tal impedimento é a injustiça. O leitor constatará uma imagem impressionante, ou seja, a injustiça é como um calabouço que aprisiona a verdade. Paulo utiliza o verbo κατέχω também com sentido metafórico em Rm 7,6, para evocar a imagem do cativo. Há ainda outros casos, onde κατέχω assume o sentido de posse ou preservação (1Cor 7,30; 11,2; 15,2; 2Cor 6,10). LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 22.

¹⁴ A ira de Deus é expressão técnica designativa da justiça punitiva de Deus no fim dos tempos. Paulo evoca uma dupla sinédoque de cunho abstrato para justificar a causa dessa ira: a) sobre toda impiedade e injustiça dos homens; b) dos que retêm a verdade na injustiça (Rm 1,18). HEGERMANN, Harald. Δόξα, δοξάζω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 345-349.

¹⁵ Não se deve olvidar que as provas dos fatos ou *narratio* (Rm 1,19-32) tem basilamente a função de estabelecer a validade da *sub-propositio* (Rm 1,18). De fato, os versículos 19-32 realizam essa tarefa, demonstrando que Deus pune aqueles que cometem injustiça, haja vista ele já ter punido no passado e pune no presente. Paulo trata de tudo isso com um raciocínio, vocabulário etc. que envolvem a exposição da falta da glória de Deus, principalmente na exposição das três etapas sucessivas, onde assinala a falta dessa glória: a) Rm 1,21-24; b) Rm 1,25-27; e c) Rm 1,28-31.

(εὐχαριστέω) constituem duas ações naturais do ser humano que teve acesso ao conhecimento de Deus (Rm 1,21)¹⁶.

Ao ser humano foi dado aceder ao conhecimento de Deus (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ), mas o homem recusou tal conhecimento (Rm 1,20-21)¹⁷, e se entregou à idolatria, isto é, trocou (ἀλλάσσω) “a glória do Deus incorruptível (τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ) pela semelhança de imagens do ser humano corruptível (ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου), de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,23)¹⁸.

As consequências da recusa a adorar a Deus e trocar (ἀλλάσσω) a δόξα divina incorruptível (τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ) por uma glória corruptível (ἐν φθαρτοῦ ἀνθρώπου), são descritas sob vários ângulos, pois visam caracterizar em que consiste não receber/ ter a glória (δόξα) divina¹⁹.

Lançando mão de sua mestria literário-retórica, Paulo demonstra como isso ocorre, expondo-o em três movimentos progressivos, cujo resultado é a transformação negativa das relações humanas (Rm 1,19-32)²⁰:

a) o comportamento humano (Rm 1,19-23) →	reação divina (Rm 1,24);
b) o comportamento humano (Rm 1,25) →	reação divina (Rm 1,26-27);
c) o comportamento humano (Rm 1,28a) →	reação divina (Rm 1,28b-31)

A primeira etapa formula, especifica e expõe a falta da glória elucidativamente: “Porque (διότι), conhecendo Deus (γνόντες τὸν θεόν), não o glorificaram (ἐδόξασαν) como Deus” (Rm 1,21). “Por isso, são indesculpáveis” (Rm 1,20). E o apóstolo acrescenta: “nem

¹⁶ O ato de adoração não é exclusivo do judeu (Rm 15,9). O verbo δοξάζω (“rezar, glorificar, honrar”) designa a ação natural do homem que contempla as obras divinas (Sl 86/85,8-10; 104/103,1s; Is 42,5-12). Uma característica salutar do verbo εὐχαριστέω, é a sua relação com o comportamento do homem que conheceu o Deus criador e ao mesmo tempo reconhece os dons que Ele lhe doou ao longo da vida (Jó 12,7-9). FITZMYER, *Romans*, p. 282.

¹⁷ Essa noção é expressa por uma metáfora que afirma: “conhecer é ver!” (Rm 1,19). Paulo associa a expressão τὸ γνωστὸν (“o que é conhecido”) de sentido filosófico ao adjetivo φανερόω (“manifesto, visível, trazido à luz”: Rm 2,28; Mc 4,22; Lc 8,17). LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 23; HUBY, Joseph. *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris: Beauchesne, 1957, p. 81.

¹⁸ Pode-se pensar no contraste entre culto racional (λογικὴν λατρείαν) a Deus (Rm 12,1-2) e culto irracional e idolátrico aos elementos da criação (Rm 1,20-23). As consequências do culto irracional se atualizam e potencializam nas mais diversas formas de agressão ao ser humano e à casa comum hodiernamente, favorecidas pela tecnologia e executadas pela ambição, cobiça e insensatez humanas.

¹⁹ O sintagma δόξα τοῦ θεοῦ tem duplo aspecto: genitivo subjetivo e objetivo. Deus é o sujeito da ira ou da glória que falta ao ser humano (genitivo subjetivo); Deus é igualmente, o objeto da glória, do culto que lhe é devido (genitivo objetivo). HEGERMANN, Δόξα, δοξάζω, p. 345-349.

²⁰ Paulo principia a *probatio* expondo os fatos (Rm 1,19-32) para esclarecer como Deus pune a injustiça. Estabelecido o acordo a respeito dos fatos e o que eles afirmam sobre a ira divina, passa-se aos princípios (Rm 2,1-29) motivadores da ira, a saber: a retribuição negativa. Os fatos são os τόποι bíblicos, porém eles não são citados como integrando essa categoria. ALETTI, *God's Justice in Romans*, p. 70-71.

lhe renderam graças” (ἡ ὑπεραρίστησαν), evocando sutilmente um dos meios através do qual o judeu glorifica Deus²¹.

A caracterização da degeneração do entendimento humano acerca de Deus se dá através da oposição entre ilusão e realidade (Rm 1,22). Ao negar honrar a Deus, o ser humano julga estar adquirindo sabedoria. Mas (ἀλλά), acontece o contrário: ele se fez insensato (Rm 1,22; cf. Sb 13,1; Sl 94,1; Jr 2,5). Essa insensatez envolve, além da recusa a adorar o verdadeiro Deus, também converter em deuses, falsos ídolos, semelhantes à imagem humana e animal (Rm 1,23).

O conteúdo dessa troca (ἀλλάσσω/ μεταλλάσσω)²² confirma a insensatez humana, expressa através de um contraste significativo: de um lado, a δόξα que representa o esplendor e a majestade do único Deus²³; do outro, apenas as representações humanas e de animais.

Ademais, o contraste entre a realidade divina e a humana é igualmente expresso pela imagem corruptível da natureza de todos os seres vivos (ἄφθαρτος), em face da incorruptibilidade de Deus (τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ)²⁴. Ao adorar os animais, os seres humanos se põem abaixo dos próprios animais. Ao escolher a corruptibilidade à incorruptibilidade de Deus, são atraídos para a corruptibilidade (cf. Sb 9,15; 14,8; 1Cor 15,53; 1Pd 1,23)²⁵.

A reação divina à idolatria e à recusa humana em adorar a Deus é expressa pela fórmula “Deus os entregou” (οὗ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός: Rm 1,24.26.)²⁶, especificada em

²¹ A inserção do adjetivo πᾶς (com sentido sinedótico) no início da seção (Rm 1,18) evidencia a sutileza argumentativa de Paulo. Assim, ele visa simultaneamente todos os destinatários da ira divina (gentios e judeus), elucidando que todos carecem da glória divina. Isso se torna mais evidente porque Paulo não usa a palavra ἔθνη (“nações”) e no versículo 23 faz alusão à idolatria de Israel no deserto (Sl 106,20). ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 59-63; DABOURNE, Wendy. *Purpose and Cause in Pauline Exegesis: Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 46-51.

²² Sobre o significado literal do verbo ἀλλάσσω, cf. Gn 35,2; 41,14 (trocar a vestimenta) e Lv 27,10 (trocar um animal por outro). O verbo ἀλλάσσω evoca uma escolha voluntária, aparentemente sem sentido, dos homens que retêm a verdade na injustiça. Tendo recusado reconhecer o verdadeiro Deus, os homens criam os seus próprios deuses semelhantes à imagem humana e animal. O verbo trocar/ mudar aparece três vezes no contexto (Rm 1,23.25.26), caracterizando a subversão do valor original pretendido para o relacionamento humano-divino. Na descrição da troca da glória de Deus pela forma de imagens de seres mortais (pássaros, quadrúpedes e répteis), aparecem três conjuntos comparativos, que formam pares correspondentes: glória-imagem, imortalidade-mortalidade e criador-criação.

²³ A δόξα é associada à revelação e à atividade divina: “a presença visível e móvel do SENHOR”. NEWMAN, *Paul's Glory-Christology*, p. 24.

²⁴ A alienação do ser humano torna-se espetacular com o emprego de expressões metafóricas antitéticas: ἄφθαρτος/ φθαρτός (incorruptível e corruptível: cf. 2Mc 7,16; Sb 9,15; 14,8). O uso desse par antitético expressa paradoxalmente a diferença imensurável entre a realidade divina e a humana (cf. 1Cor 9,25; 15,53.54).

²⁵ Paulo descreve a idolatria humana em Rm 1,23, usando uma metáfora derivada do verbo ἀλλάσσω: o ato de dar uma coisa em troca de outra. Para evitar que Deus seja o objeto direto do verbo trocar, do mesmo modo que os ídolos, Paulo cria uma metonímia que consiste em usar o termo δόξα, característica específica de Deus (Sl 24/23,8; Is 6,3; 40,5; 59,19) em oposição às representações de imagens (εἰκόν) de ídolos. LAGRANGE, *Saint Paul*, p. 26-27.

²⁶ Deus é o sujeito do verbo παραδίδωμι. No Antigo Testamento emprega-se o verbo “entregar” para descrever a ação retributiva divina. Deus entrega os inimigos do seu povo em suas mãos (Gn 14,20; Ex 23,31; Dt 3,3) e, inversamente, o seu povo infiel (Sl 106/105,41-42) nas mãos dos inimigos (Lv 26,25; Dt 1,27; Js 7,7). Na

três categorias de perversão: a) a relação do ser humano com Deus (idolatria); b) o relacionamento macho/ fêmea (imoralidade), e c) o relacionamento social (animosidade)²⁷.

A primeira retribuição (reação punitiva de Deus) é descrita através de duas figuras retóricas (Rm 1,24): uma metáfora de registro sociorrelacional, menciona a “desonra do corpo” (ἀτιμάζω)²⁸ e uma metonímia²⁹ do coração: “nos desejos (ἐπιθυμία) dos seus corações”, denota que a motivação para os atos idólatras, provém do interior do ser humano (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν)³⁰.

Os versículos 26-27 apresentam os castigos relativos à segunda retribuição/ punição: aqueles que se distanciam de Deus perdem logicamente a ordem e o senso natural nas relações mais íntimas. As paixões humanas são qualificadas metaforicamente como desonra: εἰς πάθη ἀτιμίας (Rm 1,26). As práticas sexuais pervertidas são narradas com os mesmos recursos metafóricos do versículo 25 (cf. “trocar” = μεταλλάσσω)³¹.

Tais ações implicam a falta da δόξα divina, sob os dois aspectos (genitivo subjetivo e objetivo). Por um lado, o homem não recebe a glória de Deus (genitivo subjetivo), porque Deus “o entregou” às próprias paixões desonrosas (πάθη ἀτιμίας)³². Por outro lado, ele não

literatura neotestamentária encontram-se várias ocorrências do verbo παραδίδωμι (119 registros), usado: a) para entregar ou confiar diversas coisas a pessoas (1Cor 13,3); b) para entrega de pessoas à custódia judicial (Mt 26,15; Jo 19,11); c) para entregar ou confiar a outros a tradição cristã (1Cor 15,3) etc. POPKES, Wiard. Παραδίδωμι. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 722-734.

²⁷ LEENHARDT, *Epístola aos Romanos*, p. 56-57.

²⁸ A noção anfibólica da falta da glória divina aparece na descrição estilística feita por Paulo: “Deus os entregou aos desejos dos seus corações...” (Rm 1,24). O verbo ἀτιμάζω (desonrar) é efetivamente o contrário da glória. Essa desonra abrange a impureza própria, física e corporalmente de uns aos outros. Conclui-se disso que essas pessoas não têm a glória de Deus (genitivo objetivo).

²⁹ Metonímia (μετωνυμία; *immutatio*), é uma subdivisão do tropo, significa mudança de nome (μετά, “mudança” + ὄνομα, “nome”); realiza uma verdadeira transferência (μετά) semântica entre dois termos (ὄνομα) correlacionados, logicamente coerente para quem ouve o lê o texto. Consoante Quintiliano a metonímia é “a substituição de um nome por outro”. QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, VIII, VI, 23.

³⁰ O coração é o órgão que constitui as faculdades sensitivas e intelectuais do ser humano. É através do coração que o homem escolhe a verdade ou a falsidade, a pureza ou a impureza (cf. Jr 9,14/ 9,13 [LXX]).

³¹ O οἵτινες (“os quais”) do versículo 25 parece fazer uma retro-alusão aos “conhecedores de Deus” (Rm 1,21), e implicitamente os recrimina. Essa percepção parece acertada, haja vista a acusação no versículo 23 (“terem trocado glória divina”) ecoar em Rm 1,25s: duplamente no trocarem (ἥλλαξαν) a verdade de Deus pela mentira, como na “adequada punição” de trocarem (μετήλλαξαν) o uso natural do sexo pelo uso “não-natural” (Rm 1,27). Klostermann esclarece que, “... eles trocaram o verdadeiro Deus por falsos deuses, ele os entregou à troca correspondente da vida sexual natural por uma pervertida”. KLOSTERMANN, Erich. *Die adäquate Vergeltung in Röm. 1:22-31*. ZNW, v. 32, p. 1-6, 1933.

³² Para Paulo o ato de entregar não se caracteriza como punição, através de qual Deus manifestaria rancor ou vingança. O que está em causa é o fato de o homem separado de Deus regredir a um nível inferior de animalidade. Deus os entregou no sentido de aceitar que o homem é livre. Então, deixa-o à mercê, de si próprio na escolha que ele fez e com suas paixões, na auto-degradação até ao aspecto da animalidade, consequência do pecado. DUNN, *Romans 1-8*, p. 62-63.

pode glorificar a Deus (genitivo objetivo), haja vista ter trocado a verdade de Deus pela mentira, e haver venerado e cultuado a criatura em lugar do Criador³³.

A terceira retribuição/ reação divina (Rm 1,28-31) é descrita como uma entrega a uma “mentalidade inútil” (Rm 1,28b)³⁴. O uso do verbo πληρώω para qualificar a mente humana (νοῦς) evoca a imagem de um recipiente repleto de algo, neste caso, os vícios (Rm 1,29-31), e evidencia a condição pecaminosa dos humanos³⁵.

As pessoas que recusaram reconhecer Deus são “entregues à [sua] mente vil” (ἀδόκιμον νοῦν)³⁶, tornando-se incapazes de decidir sobre Deus e a sua vontade. Com isso, ficam encerradas em seus juízos vazios e praticam todos os tipos de injustiças, perversidades, imoralidades, maldades etc. (Rm 1,29-30).

A conclusão da passagem (= as provas através dos fatos, Rm 1,19-32) esclarece como a rebelião voluntária contra Deus permeia toda a humanidade (Rm 1,31-32). Os envolvidos nas atividades listadas em Rm 1,29-31 têm ciência do próprio erro: eles agem “conhecendo (ἐπιγινόντες) o justo decreto de Deus (τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ) de que os praticantes de tais coisas são dignos de morte” (Rm 1,32).

Alguns detalhes do versículo 32 merecem ser assinalados. Primeiro, o uso do verbo ἐπιγινώσκω (“reconhecer, identificar”), recorda a autêntica relação que os humanos devem estabelecer com Deus (Rm 1,19.21.28). A fórmula δίκαιωμα τοῦ θεοῦ (Rm 1,32a) faz referência direta a Deus e não à Lei³⁷. O emprego metonímico da expressão ἄξιοι θανάτου (“dignos de morte”) anuncia o desfecho desastroso para as pessoas que recusam a Deus.

³³ O uso dos antônimos θῆλυς e ἄρσεν designando macho e fêmea (Rm 1,27), e não γυνή/ ἀνὴρ, realça o elemento da diferença sexual. É provável alusão à narrativa da criação (Gn 1,27-31). Os substantivos φυσικός e φύσις evocam a imagem ou a ordem usual da natureza. Os vocábulos são também utilizados para classificar os animais (Gn 7,2.3.9; Lv 3,1.6; 4,28). Note-se que o verbo trocar (παράδίδωμι), empregado duas vezes para apresentar a queda na idolatria (Rm 1,23.25), é empregado em Rm 1,26 para caracterizar a inversão: “o uso natural [do corpo] contra a (para ao lado) natureza”. Paulo usa contra a natureza (παρὰ φύσιν) e não uso natural (φυσικὴ κρῆσις). Segundo Penna, Paulo é o único que prefere usar o conceito de natureza (φύσις), no Novo Testamento. A literatura neotestamentária conserva 14 usos do substantivo φύσις, dentre os quais, 10 se encontram nas cartas paulinas (1Cor 11,14; Gl 2,15; 4,8; [Ef 2,3]), sendo 7 na epístola aos Romanos (Rm 1,26; 2,14.27; 11,21.24[3x]). O vocábulo pertence à linguagem própria da filosofia antiga. PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 194.

³⁴ O vocábulo ἀδόκιμος (“não aprovado”, “inútil”) e os termos δόξα/ δοκεῖν formam um jogo de palavras com a frase “não glorificar” (οὐκ ἐδοκίμασαν).

³⁵ O uso dos termos πεπληρωμένους, πάση e μεστούς, do mesmo domínio semântico (Rm 1,29), reforçam a condição da pecaminosidade humana.

³⁶ O substantivo νοῦς diz respeito à razão e à sede dos julgamentos do homem. É encontrado vinte e uma vezes nas cartas paulinas, com predominância em Romanos (6x) e em 1Coríntios (7x). DUNN, *Teologia do apóstolo Paulo*, p. 106-107. O νοῦς paulino é, consoante Jewett, “uma constelação de pensamentos e suposições que preenche a consciência e fornece os critérios para julgamentos e ações”. JEWETT, Robert. *Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Situations*. Leiden: Brill, 1971, p. 367.

³⁷ Essa expressão pertence de maneira explícita à linguagem jurídica: Rm 2,26; 8,4; Hb 9,1.10.

Após expor a falta da δόξα divina em Rm 1,19-32 (prova dos fatos), Paulo interpela e critica o “tu julgante” (ὃ ἄνθρωπε, Rm 2,1.3)³⁸, o qual representa todos (πᾶς)³⁹ os que julgam os outros, e esclarece que também esse “tu” está sob a ira divina (cf. prova dos princípios, Rm 2,1-29). Esta condenação atinge igualmente aos judeus, nomeados claramente em Rm 2,17.

A menção ao interlocutor fictício convida o leitor/ auditório a não determinar açodadamente a identidade dos pecadores (cf. Rm 1,18-3,18). O estilo diatríbico é sabiamente empregado e assume dupla função (Rm 2,1-5): a) materializar todas as pessoas, cujo pecado se apresenta no comportamento do indivíduo (julgar os outros), e b) universalizar os elementos característicos de todos aqueles que se reconhecem nesse interlocutor (Rm 2,1).

O leitor recordará que em Rm 1,18-32, Paulo também não utiliza explicitamente termos religiosos ou étnicos para descrever aqueles que rejeitam a Deus. Ele os descreve mediante suas ações. Agora, a identidade do culpado é revelada através de ações concretas, ou seja, o ato de julgar os outros (κρίνω, Rm 2,1)⁴⁰.

Note-se que, se as pessoas denunciadas em Rm 1,18-32 foram consideradas responsáveis (Rm 1,20), pecadoras (idólatras), por suas ações impuras, vergonhosas e insensatas (Rm 1,21-31); estas, que agora estão sob o foco de Paulo (Rm 2,1-16.17-24), cometem uma impiedade/ injustiça (ἀσέβεια/ ἀδικία) bem mais grave. Além de julgar os outros, se põem na condição de juiz. Arvoram-se superiores aos idólatras (Rm 1,18-32), porém cometem as mesmas coisas daqueles, aos quais condenam (Rm 2,1.2-3).

Paulo recorda (οἶδαμεν: “sabemos”)⁴¹ ao seu interlocutor que somente Deus é o verdadeiro juiz, porque ele exerce seu julgamento, segundo a verdade, “contra os que praticam tais coisas” (Rm 2,2). Nesse caso, os que julgam carecem de discernimento

³⁸ Muitos especialistas em Romanos afirmam que este “Tu” fictício seriam um judeu. Cf. SANDAY-HEADLAM, *CEC*, p. 54; DODD, *The Epistle to the Romans*, p. 32; CRANFIELD, *CEC*, 1, p. 136-140; KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 125-127; SCHREINER, Thomas R. *Romans*. Grand Rapids: Baker Academic, 2018, p. 103; GATHERCOLE, Simon J. *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, p. 198s. O nexó lógico entre Rm 1,18-32 e Rm 2,1-5, segundo estes comentadores possibilita dizer que em Rm 1,18-32 Paulo lida com a pecaminosidade dos gentios, enquanto em Rm 2,1-5 aborda a questão dos judeus. Mas, curiosamente a expressão “por isso” (διό) de Rm 2,1a sugere algo que foi dito em Rm 1,18-32.

³⁹ Cf. a fórmula ὃ ἄνθρωπε + πᾶς. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 163. Pertinente é a observação de Stowers. Ele julga apressado intuir que este personagem fictício de Rm 2,1, seja simplesmente um judeu: [...] “É anacrônico e completamente injustificado pensar que Paulo tem em mente apenas o judeu em Rm 2,1-5 ou que ele caracteriza o judeu típico – “Finally, it is anachronistic and completely unwarranted to think that Paul has only the Jew in mind in 2:1-5 or that he characterizes the typical Jew”. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, p. 112.

⁴⁰ O verbo κρίνω é empregado como metonímia: o ato de julgar revela a identidade do “tu julgante”.

⁴¹ Retoricamente, a expressão “sabemos” (οἶδαμεν) recorda que o interlocutor e Paulo sabem que o juízo divino “condena legitimamente a mentira” (Rm 3,8; cf. 1Cor 11,29.34). Esta condenação é uma ação da justiça divina e resulta de um julgamento fundamentado no princípio da verdade e da imparcialidade (Rm 2,11; Gl 2,6; cf. Dt 10,17). LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p.164.

preliminar e são pecadores (Rm 2,1.3). Portanto, se encontram numa mentira oposta à verdade divina (Rm 3,4). Destarte, são indefensáveis juntamente com os acusados de Rm 1,18-32.

A construção argumentativa de Paulo nesta seção (Rm 2,1–3,18), onde ele censura o judeu, é marcada pela sutileza e engenhosidade. Em nenhum momento é dito que o judeu peca como o gentio (Rm 1,18-32). Não poderia ser diferente, porque o judeu se vangloria de adorar e glorificar o verdadeiro Deus. Além disso, o judeu é uma testemunha privilegiada da glória de Deus entre as nações (Rm 9,4; cf. Ex 4,22; Is 43,8-13)⁴².

Mas Paulo argumenta – estabelecendo uma assimetria entre ato discursivo e ato efetivo – que o judeu peca no âmbito da justiça, porque suas ações não glorificam a Deus. Ao procurar alcançar a justiça mediante a observância da Lei, o fariseu confia apenas em seus méritos, com isso “troca” (ἀλλάσσω) a graça, a gratuidade de Deus – que justifica pela fé – pelo mérito próprio.

O leitor modelo compreenderá que esta atitude do judeu equivale a usurpar a δόξα de Deus e, *mutatis mutandis*, não reconhecer a dignidade da glória divina que é própria de Deus.

Ao “tu julgante” (Rm 2,1s) que se arroga a postura de superioridade (πέποιθάς σεαυτὸν εἶναι, Rm 2,19)⁴³, cuja identidade é claramente conhecida no versículo 17 (“tu judeu” – σὺ Ἰουδαῖος), que se considera livre da ira divina e abalizado para julgar os outros, Paulo lhe recorda uma série de qualificações desabonadoras (Rm 2,17-20): ele “repousa sobre a lei na qual é instruído”; “gloriosa-se em Deus” (καυχᾶσαι ἐν θεῷ); “alega conhecer a vontade de Deus”; “considera-se guia de cegos⁴⁴, luz dos que estão em trevas, educador dos sem-juízo, mestre de infantes, portador da forma do conhecimento e da verdade na lei”.

E arremata, acusando que ele (o judeu) se orgulha na Lei (Rm 2,23) e nela se fundamenta (Rm 2,17), na verdade, desonra a Deus (θεὸν ἀτιμάζεις), porque transgride a Lei

⁴² O arguto pensar anfibólico está implícito na argumentação. De fato, entre os privilégios dos judeus (os “irmãos de raça”) evocados por Paulo em Rm 9,4, está “a glória” (ἡ δόξα). Será que Paulo emprega a expressão, “a glória” de modo anfibólico, cogitando sua proximidade com “o serviço cultural” (ἡ λατρεία)? É sabido que Israel conheceu as manifestações da glória divina e, por isso mesmo, deu glória a Deus; recebeu de Deus a δόξα (“a filiação divina, os testemunhos, o estabelecimento da lei, o culto e as promessas”; Rm 9,4; cf. Ex 4,22; Jr 31,9; Os 11,1).

⁴³ Nos versículos 19-20 são numerados cinco convencimentos ou certezas (“persuadiste-te a ti mesmo/ seguro de ser...”, Rm 2,19a) que caracterizam o judeu, a partir de suas convicções, através das quais ele se julga não só distinto, mas superior aos gentios.

⁴⁴ As pretensões de Rm 2,19 (“guia de cegos e luz dos que estão em trevas”) aparecem associadas ao texto profético de Is 42,6-7, como qualidades do Servo do SENHOR. Eles, ademais, pretendem ser “educador[es]” (παιδευτής) dos sem-juízo, mestre (διδάσκαλος) de quem não fala” (Rm 2,20). Há certamente uma requintada dose de ironia nas alegações de Paulo, pois essas duas funções são atribuídas a Deus no Sl 93/94,12: “Feliz o homem a quem tu educas (ὃν ἂν σὺ παιδεύῃς), SENHOR, que ensinas pela tua lei (τοῦ νόμου σου διδάξεις)”. Porém, aplicadas ao judeu, conjectura-se uma responsabilidade ativa para com os gentios, designados de “néscios” (ἄφρονες) e “infantes” (νήπιοι). LÉGASSE, *L'épître aux Romains*, p. 203.

(Rm 2,24; Is 52,5). E finalmente diz que, por causa deles (“vós”), o nome de Deus é blasfemado entre os gentios (Rm 2,24; Is 52,5).

Enfim, tal comportamento significa, com efeito, desprezar a Deus e tudo o que Dele provém (Rm 2,4-10). Outro aspecto específico onde o judeu não glorifica a Deus é em algo que lhe é exclusivo e distintivo de sua identidade: a circuncisão (Rm 2,28; cf. Gn 17,9-14)⁴⁵.

Portanto, é com competência discursiva que Paulo constrói sua argumentação passo a passo. Começa com princípios genéricos dirigidos ao gentio e ao judeu (πᾶς, Rm 1,18), ganha a anuência do auditório; cuidadosamente introduz o tu-judeu no debate, para criticá-lo e censurá-lo, mostrando que também este está sob a ira de Deus (Rm 2,24.29) e, por conseguinte, sem a glória divina.

Assim, gentios e judeus estão sob o mesmo denominador comum – seja na falta da glória divina, seja na condenação – estejam ambos ou não sob a lei mosaica.

Os fundamentos iniciais estabelecidos por Paulo para o desenvolvimento do seu discurso, fixam-se na demonstração de que ambos, mesmo tendo o conhecimento de Deus⁴⁶, estão sob a condenação divina. Os gentios adoram a criatura e desonram o Criador por seus atos; o tu-judeu envilece Deus por sua hipocrisia e legalismo.

Prevendo a objeção do tu-judeu, Paulo o antecipa com um diálogo diatríptico (Rm 3,1-8), demonstrando que o judeu, apesar de sua vantagem (τὸ περισσόν) em relação ao gentio – a circuncisão (Rm 3,1), as palavras divinas (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) que lhe foram entregues (Rm 3,4) – não lhe é superior (Rm 3,9), porque, no que se refere à justiça, ambos (gregos e judeus) estão sob o pecado (Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι) e equiparados no mesmo estado de condenação (Rm 3,9b).

Finalmente, o mosaico escriturístico (Rm 3,10-18) não deixa nenhuma dúvida sobre as afirmações de Paulo. Aliás, a conclusão do raciocínio (διότι) é categórica (Rm 3,19-20), pois deixa nítida a visão negativa que Deus tem dos que “estão na Lei” (ἐξ ἔργων νόμου) e, por conseguinte, “no pecado” (Rm 3,20b).

Last but not least, gentio e judeu são nivelados sob a mesma situação: a justiça imparcial de Deus tratá-los-á da mesma maneira. Ambos, o judeu (a quem a lei revelou sua

⁴⁵ SANDERS, Ed P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977, p. 75.

⁴⁶ O gentio tem acesso ao conhecimento de Deus através da criação do universo, percebido pelas coisas feitas (Rm 1,20), enquanto o judeu pelo acesso à Lei (Rm 2,17-18).

pecaminosidade, Rm 3,19), e o gentio (idólatra), estão faltos da δόξα divina⁴⁷. Por isso, não podem receber a glória (genitivo subjetivo), nem glorificar a Deus (genitivo objetivo).

A exposição da falta da glória divina em Rm 1,18–3,20 realmente lança luz sobre o sintagma δόξα τοῦ θεοῦ de Rm 3,23. A argumentação paulina exhibe uma estratégia retórica anfibólica intencional. A linguagem utilizada conjuga astúcia, beleza e dificuldade interpretativa.

O problema é que o argumentar do apóstolo desassossega o leitor. Paulo cogita, formula e desenvolve sua teologia na contingência de sua comunicação epistolar. Esta, com efeito, envolve persuasão e encarna o desejo de mobilizar o auditório a cooperar com o discurso, para que a comunicação se realize com a eficácia almejada.

O leitor de Rm 3,23 é convidado a entender o que aí é dito, mas também deve se compreender diante do texto. Esse exercício hermenêutico ajuda a não “impor ao texto a nossa capacidade finita de compreensão, mas de se expor ao texto e de receber dele um eu mais vasto”⁴⁸.

A frase πάντες γὰρ ἥμαρτον exprime a realidade humana, o hiato abissal entre Deus e a humanidade pecadora (Rm 1,18–3,20)⁴⁹. Entretanto, o que Paulo cogitava quando usou o versículo 23 na perícope de Rm 3,21-26? A primeira cláusula de Rm 3,23 é razoavelmente compreensível. Contudo, a segunda frase (καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), soa bastante abstrata.

As interpretações de Rm 3,23b são bem variadas. Com o versículo 23, Paulo estaria a refletir sobre a condição humana paradisíaca, na figura de Adão (Gn 1–3; cf. Rm 5,12-14)⁵⁰? Poder-se-ia cogitar a distinção entre judeus – vistos como “luz” – e os não-judeus: os que andam “nas trevas” (Rm 2,19)?

⁴⁷ Na seção de Rm 1,18–3,20 Paulo aborda o pecado e a falta da glória divina como realidades sinonímicas e anfibólicas. Denota-se que para ele o pecado é essencialmente negar a δόξα a Deus e trocar Deus pelos ídolos. É paradoxal que, na prova através dos fatos (Rm 1,19-32), a terminologia pecado (cf. ἁμαρτία, ἁμαρτάνω) não seja mencionada, porém, acentua-se a categoria da glória faltante. O pecado aparece a partir das provas dos princípios (Rm 2,1-29), quando os judeus são aludidos. Nos capítulos 2–3 são mencionados: “Os que pecaram (gentios) sem lei” (ἀνόμως ἥμαρτον); “e quantos pecaram na lei” (ἐν νόμῳ ἥμαρτον, Rm 2,12) e, ainda, sem considerar a pecadora transgressão (παράβασις, Rm 2,23.27) do judeu “pecador” (ἁμαρτωλός, Rm 3,7). Note-se que as duas realidades são postas sob o mesmo denominador, o pecado (Rm 3,9). Isso permite a Paulo recorrer às Escrituras, para mostrar que o “justo” (judeu) está em falta da δόξα (Rm 3,10-19), e assim, concluir que também a partir da lei se reconhece o pecado (Rm 3,20).

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés Editora, p. 155.

⁴⁹ JACKSON, The Logic of Divine Presence in Romans 3:23, p. 293-305.

⁵⁰ LIETZMANN, Hans. *An die Römer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928, p. 49-58; SANDAY-HEADLAM, CEC on the Epistle to the Romans, p. 84-85; BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 74; JERVELL, Jacob. *Imago Dei: Gen 1,26f im Spätjudentum*, in der Gnosis und den paulinischen Briefen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 180-183; DUNN, *Romans 1–8*, p. 178.

A explicação mais popular associa a glória de Deus à perda da δόξα divina no paraíso⁵¹. Para essa compreensão o verbo ὑστερέω (Rm 3,23b) embasaria a noção de tal perda, haja vista os seres humanos “estarem privados”⁵² da glória divina⁵³. Seus prógonos acreditam que Adão possuía uma glória originária ou um esplendor, perdidos como consequência do pecado⁵⁴.

Essas conjecturas podem até atrair o leitor; porém, não estão em conformidade com Rm 3,23, nem tampouco com o contexto amplo de Rm 3,21-26. Paulo não associa a δόξα a Adão em Rm 3,23. Ele, neste versículo, trata da δόξα τοῦ θεοῦ, mas não da glória adâmica (δόξα τοῦ Ἀδάμ) ou de qualquer “glória originária” perdida por Adão no paraíso (Gn 1-3)⁵⁵.

⁵¹ DUNN, *Romans 1-8*, p. 167; 178.

⁵² A tradução mais comum do verbo ὑστεροῦνται (pres. ind. passivo de ὑστερέω) é “está privado”, “está destituído”, “falhar”. As traduções bíblicas nas línguas, inglesa (“to Fall Short”, “to lack”; “[all] do not live up to God’s glorious standard”), francesa (TOB, BJ), espanhola (NBE) e portuguesa também conserva esse entendimento (cf. NLT, TCNT, MSG, AB, NIRV). Outras versões optam por traduções mais literárias (NASB, ESV, KJK), ao passo que outras traduções dinâmicas (NIV, TNIV); Bible de Jérusalem (“... sont privés”); TOB (“... sont privés”); NEB (“... are deprived”); NBE (“están privados de la presencia de Dios”); Bíblia de Jerusalém (“... estão privados da glória de Deus”); TEB (“Todos pecaram, estão privados da glória de Deus”). Alguns tradutores e até mesmo exegetas traduzem Rm 3,23 como “todos pecaram e estão privados da glória de Deus”. Lourenço verte Rm 3,23 por: “pois todos erraram e estão privados da glória de Deus”. “En efecto, todos pecaran y están privados de la gloria de Dios” (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 307); “Infatti, tutti hanno peccato e sono privati della gloria di Dio” (PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 78); “pois todos pecaram e estão aquém (are falling short) da glória de Deus” (MOO, *Commentary to the Epistle*, 1996, p. 218); “Pois todos pecaram e estão destituídos (lack the glory) da glória de Deus” (DUNN, *Romans 1-8*, p. 163). O verbo ὑστερεῖν é um termo comparativo relacionado ao fracasso para atingir uma meta, “ser inferior a alguém”, “falhar”, “ficar aquém de algo”. Sua conotação básica é de déficit, que consiste em “permanecer abaixo do nível normal” ou em “ficar atrás de outros” (cf. 2Cor 11,5; 12,11). Daí, “estar atrasado”, “chegar tarde”, “estar atrás de”, “chegar depois de alguém”, “estar falta de”. Também o verbo ὑστερίζω: “vir tarde demais”, “estar atrasado para algo”, “ser o último a”; ficar aquém de”. O uso paulino de ὑστερέω tem proximidade com uso desse verbo em Platão: [...] ἵνα μηδ’ ἐμπειρία ὑστερεῖσι τῶν ἄλλων: καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις “afim de que não **fiquem atrás** dos outros, nem mesmo em experiência” (*Carta VII*, 341 b3-5). *República* 327c: καὶ ὀλίγω ὑστερον ὅ τε Πολέμαρχος ἦκε καὶ Ἀδείμαντος ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφὸς καὶ Νικήρατος ὁ Νικίου καὶ ἄλλοι τινὲς ὡς ἀπὸ τῆς πομπῆς. “E **pouco depois** chegou (ὀλίγω ὑστερον) Polemarco e Adimanto, irmão de Gláucon, Nicérato, filho de Nícias, e outros mais, com ar de quem vinha da procissão”. PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, p. 2; PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 88-89. As 16 ocorrências do verbo ὑστερέω no Novo Testamento denotam regularmente a “falta de algo” (Lc 15,14; 22,35; 1Cor 1,7; 12,24; Fl 4,12; Hb 11,37). A Septuaginta registra este verbo 20 vezes, também com sentido básico de “faltar algo...” (Ne 9,21; Ecl 6,2; 9,8; 10,3; Ct 7,3; Ecl 51,24; Sl 22,1; Sl 18,2; Nm 9,7; 7,34). ORTLUND, Dane C. What Does It mean to Fall Short Romans 3:23. *WTJ*, v. 80, p. 127-128, 2018.

⁵³ DUNN, *Romans 1-8*, p. 167.

⁵⁴ DUNN, *Romans 1-8*, p. 178; LÉGASSE, *L’épître aux Romains*, p. 258-259; BYRSKOG, Samuel. Christology and Identity in An Intertextual Perspective: The Glory of Adam in the Narrative Substructure of Paul’s Letter to the Romans. In: HOLMBERG, Bengt; WINNINGE, Mikael (Eds.). *Identity Formation in the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 1-18; BLACKWELL, Ben C. Immortal Glory and the Problem of Death. *JSNT*, v. 32, n. 3, p. 289-290, 2010; JERVELL, *Imago Dei*, p. 180-183.

⁵⁵ A literatura na qual esses autores baseiam suas conjecturas é bem posterior à carta aos Romanos. O texto mais antigo – A vida grega de Adão e Eva – é datado entre os séculos III e VII. Alguns textos anteriores, mencionam a glória de Adão, mas não fazem conexões com a glória de Deus, tampouco a perda de um estado ontológico. TROMP, Johannes. *The Life of Adam and Eve in Greek*. Leiden: Brill, 2005, p. 28; JONGE, Marinus de; TROMP, Johannes. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 75-77; SPRINKLE, Preston. The Afterlife in Romans: Understanding Paul’s Glory Motif in Light of the Apocalypse of Moses and 2 Baruch. In: LABAHN, Michael; LANG, Manfred (Eds.). *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*. Leipzig: Evangelische

Por conseguinte, inferir que o verbo ἁμαρτάνω faça alusão direta à figura de Adão será “uma referência eisegética”⁵⁶.

Foi aventada ainda que δόξα τοῦ θεοῦ deve ser compreendida sob a dinâmica da honra e da vergonha⁵⁷. Assim, a δόξα de Deus é sinônimo de “honra” (cf. Rm 2,7.10)⁵⁸. E a sua falta equivaleria à desonra⁵⁹. Δόξα τοῦ θεοῦ seria um “padrão de honra” que todos, judeus e gentios falham em alcançar, e, por conseguinte, “estão aquém desse padrão transcendente de honra”⁶⁰.

Mas essa noção também não encontra confirmação na perícopa, porque nada indica que Paulo a tenha cogitado em Rm 3,23⁶¹.

A solução para o problema é encontrada através da análise global do contexto literário da epístola, acredita Blackwell. A leitura contextual das ocorrências de δόξα na carta permite afirmar que glória significa “honra e/ incorrupção” (cf. Rm 2,7.10)⁶². A perda dessa glória divina, portanto, equivale a estar na condição de corrupção e mortalidade⁶³.

Verlagsanstalt, 2007, p. 224-225; GAVENTA, Beverly Roberts. *Romans: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2024, p. 110-111.

⁵⁶ FITZMYER, *Romans*, p. 347. O aoristo ἥμαρτον deixa a ação indefinida. Talvez Paulo quisesse enfatizar um aspecto verbal ou a pecaminosidade da humanidade. Seja como for o verbo em questão deve ser compreendido em seu uso constativo do aoristo, ou como um “aoristo histórico coletivo” e, ainda como “aoristo sumário”. Este aspecto do aoristo equivale ao indicativo aoristo que faz referência sumária a uma ação passada ou estado como um todo, sem frisar qualquer uma das características da ação que eventualmente estaria envolvida na constituição interna da ocorrência. Também não há um foco exclusivo no início ou no fim da situação, mas em toda a ocorrência, vista como uma única entidade, independentemente de sua constituição. FANNING, Buist M. *Verbal Aspect in the New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 256; RIJKSBARON, Albert. *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*. An Introduction. Chicago: University Press of Chicago, 2002, p. 28-29; PORTER, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang, 1989, p. 222.

⁵⁷ JEWETT, *Romans*, p. 280; HARRISON, James R. Paul and the Roman Ideal of Glory in the Epistle to the Romans. In: HARRISON, James R. *Paul and the Imperial Authorities in Thessalonica and Rome: A Study in the Conflict of Ideology*. Tübingen: Mohr Sibeck, 2011, p. 203-232; 254.

⁵⁸ Sem se distanciar seu foco da δόξα como honra e imortalidade, Harrison analisa alguns textos das escrituras judaicas. Segundo o autor, Paulo interage com as tradições que abordam a peregrinação dos gentios de forma surpreendente para seus contemporâneos judeus. Por exemplo, em contraste com a escatologia realizada do governante romano, Paulo fala da gravidade dos sofrimentos presentes na criação. Harrison considera que Paulo apoia e legitima a busca humana pela glória em Rm 2,7.10, porque aí há referência à “glória, honra e imortalidade”: “glória, honra e paz” para aqueles que praticam o bem”. A contribuição relevante do estudo de Harrison é ter notado que Paulo se concentra na glória de Deus e não na “busca pela estima aristocrática da elite romana” ou da “imortalidade através da superação da honra ancestral”. HARRISON, *Paul and the Roman Ideal of Glory*, p. 107-108; 264-267.

⁵⁹ O cômputo vocabular sobre honra e vergonha incluía as palavras gregas, τιμή, φήμη e ἔπαινος e as latinas, *honor*/ *honor*, *fama*, *dignitas* e *gloria*; para vergonha: ἀτιμία, αἰσχύνη e *pudor* e *infâmia* em latim. Em relação à glória, esses termos apresentam traços complementares. ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 332-336. SARAIVA, Francisco R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006, p. 557.

⁶⁰ JEWETT, *Romans*, p. 280.

⁶¹ JACKSON, The Logic of Divine Presence in Romans 3:23, p. 297; NEWMAN, *Paul's Glory-Christology*, p. 190.

⁶² BLACKWELL, Immortal Glory and the Problem of Death in Romans 3:23, p. 286-292.

⁶³ Observando os cenários onde a glória aparece ao lado de termos sobre a imortalidade (Rm 2,7), vida, corrupção e destruição (φθαρτός, ἀφθαρσία, φθορά, ἀπώλεια – Rm 1,23; 8,21; 9,22-23), Blackwell conclui que a

Em objeção à análise de Blackwell, deve-se recordar que em Rm 9,4, δόξα não significa honra nem imortalidade, mas alude à presença cúltica de Deus, sobretudo, a glória de Deus que habitava no templo de Jerusalém; à sua presença divina (Ex 16,10; Lv 9,6; Is 60,13; 2Mac 2,8; Ap 15,8; 21,11; 2Pd 1,17)⁶⁴. Demais, quando Deus é o objeto da glória, há no vocábulo δόξα o sentido de honra; mas quando a glória é destinada ao ser humano, carrega um duplo sentido: honra e incorrupção.

Destarte, tais interpretações se mostram insuficientes, porque não esclarecem o que Paulo pensa e exprime a respeito da δόξα τοῦ θεοῦ (Rm 3,23).

O versículo 23 ocupa um lugar de destaque na unidade literária onde Deus revela sua justiça sem as obras da lei (χωρὶς νόμου), mas através da fé em Jesus Cristo (Rm 3,22.26), como dom gratuito do próprio Deus (Rm 3,24).

A glória de Deus é a expressão de sua majestade, bondade, perdão, misericórdia etc., como realidade que dá sentido à vida humana e à criação como um todo (Rm 8,18-30). É Deus quem dá consistência (*kabōd*) e faz com que a existência do ser humano seja digna do próprio Deus⁶⁵. Assim, o homem pode receber a glória divina e concomitantemente glorificar a Deus.

A análise de Rm 3,23 e Rm 1,21.23 esclarece que a glória é o *proprium* de Deus. É o próprio Deus que permite as pessoas participarem de sua δόξα. Mas, o homem escolheu não glorificar a Deus como Deus, trocou (ἀλλάσσω) a glória do Deus incorruptível por imagens corruptíveis (Rm 1,23). Como consequência de sua idolatria, não recebeu de Deus a δόξα (“beneplácito”). Denota-se aí, uma relação direta entre o pecado humano e a falta da glória divina no ser humano (Rm 3,23; Rm 1,18–3,20).

glória em Romanos – consoante o contexto – significa “honra e/ ou incorrupção”. BLACKWELL, *Immortal Glory and the Problem of Death in Romans 3:23*, p. 298.

⁶⁴ SCHLIER, Heinrich. *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*. In: SCHLIER, Heinrich. *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg: Herder, 1964, p. 311; FITZMYER, *Romans*, p. 546; JACKSON, *The Logic of Divine Presence in Romans 3:23*, p. 298; cf. FREY, *The Use of δόξα in Paul and John as Shaped by the Septuagint*, p. 94-97.

⁶⁵ Para mostrar que a glória é intrínseca e essencial a Deus Paulo dialoga com as Escrituras judaicas, onde a δόξα é a expressão do poder e da majestade divina, revelada por sua presença no Sinai, no tabernáculo e no templo. Em Rm 1 e 9 a glória de Deus é, grosso modo, vista como o caráter intrínseco de “peso/ honra, glória” (כְּבוֹד) de Deus, destacado em sua presença divina, verdade, imortalidade, julgamento e graça soberana. Para Paulo, o ser humano recebe e participa da glória divina, é representante dessa δόξα e a reflete. Toda a humanidade foi criada para glorificar e buscar a glória de Deus (Rm 15,7-13). A inclusão dos gentios no povo de Deus esclarece que toda a humanidade é chamada a participar da glória de Deus. Os gentios dão glória a Deus, respondendo à misericórdia divina (Rm 15,9). Com isso, reverterem o “fracasso” da humanidade em glorificar (ἐδόξασαν) a Deus (Rm 12,1) e imitam Abraão no modo de glorificar a Deus (Rm 4,20). A intenção de Paulo visa mostrar que os crentes em Roma (Rm 15,6) – judeus e gentios (Rm 15,9) podem glorificar (δοξάζω) a Deus. A exortação de Rm 15,7 é claríssima: “Por isso, acolhei-vos uns aos outros (προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους), tal como também Cristo vos recebeu (ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς) para a glória de Deus (εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ)”. WESTERMANN, Claus. כבוד. JENNI, Ernst; WESTERMANN, (Eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p. 1089-1113.

A δόξα como propriedade de Deus, culmina em Cristo Jesus, pois ele é a imagem (εἰκών) de Deus (2Cor 4,4b; Rm 8,29; Cl 1,15), “o Filho constituído herdeiro de tudo” (κληρονόμον πάντων), mediante o qual Deus “fez os séculos”; ele é o resplendor da glória (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) e a expressão facial de Deus (Hb 1,2-3)⁶⁶.

Em suma, a δόξα τοῦ θεοῦ de Rm 3,23, não é a glória que Adão tinha no paraíso e da qual fora privado⁶⁷. A δόξα paulina tem uma nuance anfibólica ou polissêmica⁶⁸. Paulo fala da δόξα que foi trocada pela futilidade (Rm 1,23), mas também da glória divina que irrompe as limitações humanas, a ressurreição de Cristo para a glória do Pai (Rm 6,4). Nessa glória subjaz o poder da força escatológica que prorrompeu na realidade humana. Essa δόξα emerge no limite último da realidade humana – a morte – e o transcende proléptica e simbolicamente, para todos os creem em Cristo (Rm 3,22.26).

A glória de Deus que irrompe na morte, é objeto da esperança, para a qual os olhos da fé devem ser abertos e, amiúde, renovados para esta realidade (1Cor 15).

Por estar inserido na dinâmica vital da δόξα divina, o ser humano glorifica a Deus e, concomitantemente, recebe a aprovação Dele. Não participar da glória divina é estar sob o pecado (Rm 3,23), na alienação idolátrica, cuja consequência é a ira e a morte (Rm 1,23-32).

Um último esclarecimento. O modo como o judeu glorifica a Deus, sendo justificado (δικαιούμενοι)⁶⁹ gratuitamente, é pela fé (Rm 3,24) e não pelas obras. É assim que ele recebe de Deus a glória. O gentio, *mutatis mutandis* é justificado por graça, mediante a fé, e glorifica a misericórdia de Deus que o acolhe (Rm 15,9-12). E, por conseguinte, também é aprovado por Deus, marcado pela santificação do Espírito Santo que lhe é dado (Rm 6,1-11).

⁶⁶ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 179.

⁶⁷ Tudo indica que Paulo não menciona as narrativas da criação de Gênesis em Rm 1,18-32, mas alude à história da criação de Israel (cf. Êxodo), para demonstrar, em congruência com as Escrituras judaicas que o mister de Israel era retratar a glória de Deus ao adorá-Lo. De maneira intencional ele descreve a história da criação (Gn 1) e a história da criação de Israel como paralelas entre si. E vincula a história da criação de Israel e a queda de Israel e da humanidade, esclarecendo que ambas carecem da glória divina.

⁶⁸ Paulo fala do aspecto já presente da glória, mas também do seu aspecto futuro. A δόξα é objeto de esperança escatológica (cf. Rm 8,18-27; Rm 5,1-11). Os “justificados a partir da fé (ἐκ πίστεως) e firmados na graça se gloriam na esperança da glória de Deus” (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) (Rm 5,1-2). Cristo é o liame entre a glória presente e a futura. Ele “é o Senhor da glória” (1Cor 2,8). Sua glorificação escatológica ocorreu na ressurreição dentre os mortos e na ascensão aos céus em “corpo da glória” (Fl 3,21). Sua ressurreição é caracterizada como “primícias dos que estão adormecidos” (1Cor 15,20.23). Portanto, o elo entre a glória escatológica e nossa futura participação na glória que acontecerá na ressurreição do “corpo natural/ psíquico” ou “corpo de humilhação” em “corpo espiritual” ou “corpo da sua glória” por ocasião da parusia de Cristo (Fl 3,20-21; 1Cor 15,51-52).

⁶⁹ A frase πάντες γὰρ ἡμάρτον explica porque ninguém pode reivindicar a justiça a partir dos méritos próprios. Πάντες (Rm 3,23) é especificado pelo participio atributivo δικαιούμενοι (Rm 3,24a). O verbo δικαιούμενοι tem como sujeito “todos” (πάντες) e explica a cláusula “e estão faltos da glória de Deus” (Rm 3,23b).

3.2 Noção anfibólica da δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-26)

A primeira impressão que o leitor tem de Rm 3,21-26 é que a justiça de Deus é um tema proeminente da perícopa (Rm 3,21.22.25.26). Mas, constatará não haver uma definição formal, exata dessa justiça neste texto. Isso acontece porque o autor modelo não cogitou tal possibilidade em Rm 3,21-26, nem tampouco na seção de Rm 1,16–4,25. A definição da justiça de Deus é fornecida mediante um mosaico de textos. Paulo não proporciona nenhuma delimitação breve, compacta desse importante conceito de sua teologia soteriológica em Romanos (cf. Rm 1–4). O leitor constatará, porém, que, ao longo da argumentação – à medida que o texto é construído –, o apóstolo fornece definições esparzidas de sua intuição da δικαιοσύνη θεοῦ⁷⁰.

Esse dado capital é inerente à estratégia retórica de Paulo, a qual não visa omitir sua compreensão da justiça – humana e divina –, mas tratar das modalidades da justiça.

Em Rm 3,21-26 retomando as afirmações singulares da *propositio* (Rm 1,16-17) sobre a justiça, Paulo acrescenta que ela é manifestada (φανερόω) e acontece sem a lei (χωρὶς νόμου: Rm 3,21a). Antes, já afirmara que a justiça divina se revela (ἀποκαλύπτω) a partir da fé (ponto de partida) em direção da fé (ponto de chegada) (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: Rm 1,16).

Na *sub-probatio* (Rm 1,19–3,20), demonstrou como essa justiça se manifesta, de fé em fé; entretanto, numa modalidade oposta àquela da *propositio* (Rm 1,16-17). Os múltiplos aspectos da justiça divina são apresentados em traços sucessivos no processo de desvelamento progressivo de como ela se revela. Como um artista cubista, Paulo a desenha, delineando seus componentes: a punição das injustiças (Rm 1,18-32), a retribuição segundo as obras (Rm 2,6-11), a imparcialidade (Rm 2; 3,22-23), a justificação de todos os que creem (Rm 3,22-24; 1,17) e a eleição gloriosa (Rm 8).

Enquanto mostra como Deus exerce sua justiça, Paulo fornece uma definição do que ele compreende ser a justiça de Deus. Esse modo de apresentar a δικαιοσύνη θεοῦ constitui um excelente exercício hermenêutico, porque constrói uma “definição” ponderada, respeita as modalidades conhecidas e admitidas da justiça (Rm 1,18–2,11), mas igualmente, suas

⁷⁰ A frase δικαιοσύνη θεοῦ é empregada 10 vezes nas cartas paulinas. Em Romanos há 8 ocorrências da expressão “justiça de Deus” (Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3[2x]). O sintagma δικαιοσύνη θεοῦ é empregado por Paulo em 2Cor 5,21 e em Fl 3,9. O substantivo δικαιοσύνη é encontrado 50 vezes nas cartas de Paulo, sendo 34 ocorrências em Romanos. As demais ocorrências da raiz δικ- encontradas em Romanos são: o verbo δικαίωω (15x), o adjetivo δίκαιος (7x); os substantivos δικαίωμα (5x), δικαίωσις (2x) e δικαιοκρισία (1x). O vocábulo δικαιοσύνη aparece 42 vezes fora das cartas paulinas. Porém, o sintagma δικαιοσύνη θεοῦ é registrado apenas três vezes extra literatura paulina (Mt 6,33; Tg 1,20 e 2Pd 1,1). É provável que 1Cor 5,21 registre o primeiro emprego de δικαιοσύνη θεοῦ na literatura paulina.

modalidades inauditas e impensáveis (Rm 3,21–4,25; 9,6-11.32), possibilitando ao leitor reconhecer a justiça divina tal como ela é e acontece para o ser humano.

A bem da verdade, Paulo refaz um longo caminho, no qual passo a passo, se afasta das posições do judaísmo (cf. justiça retributiva, justificação pela lei etc.), para apresentar as modalidades da δικαιοσύνη θεοῦ, que se revelou no Evangelho (Rm 1,16-17) e foi confirmada com o advento de Cristo (Rm 3,21-26)⁷¹.

Foi precisamente o evangelho (Rm 1,16) que permitiu à justiça divina manifestar integralmente suas modalidades: revelar (ἔνδειξις) que é ela graciosa (Rm 3,24), mostrar seu aspecto escatológico (Rm 3,21.26)⁷² e, principalmente, como justiça revelada como dom, cuja lógica, paradoxalmente, conduziu à sua manifestação última, a saber: Jesus Cristo, o qual Deus propôs definitivamente como perdão (πάρεσις), redenção (ἀπολύτρωσις), reconciliação (ἰλαστήριον) (Rm 3,24-26)⁷³.

Esse itinerário arrostado por Paulo ao apresentar sua delimitação de δικαιοσύνη θεοῦ nos capítulos iniciais de Romanos, permite agora, compreender seu *insight* da justiça divina, e, igualmente o caráter anfibólico dessa justiça em Rm 3,21-26.

O sintagma δικαιοσύνη θεοῦ principia (Rm 3,21) e encerra a perícope (Rm 3,26)⁷⁴. A compreensão dessa justiça nem sempre é perceptível pelo leitor e muitas vezes, pelos estudiosos da epístola. Isso acontece, talvez porque Paulo começa a apresentação da δικαιοσύνη através de um paralelismo progressivo:

χωρὶς νόμου (Rm 3,21a)	×	πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν (Rm 3,21c)
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22a)		εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας (Rm 3,22b).

⁷¹ O *background* da expressão δικαιοσύνη θεοῦ é certamente a LXX (cf. Rm 3,21). Os vários textos citados por Paulo, particularmente os Salmos e Isaías, recebem novos *insights*, de modo a ressaltar o significado relacional da raiz hebraica קָדַשׁ.

⁷² MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 222s.

⁷³ Paulo emprega o vocabulário de manifestação (φανέρω) e de revelação (ἀποκαλύπτω) em sua abordagem acerca do tema da justiça de Deus. O leitor não deveria olvidar da conexão do apóstolo com o judaísmo, que aguardava a revelação final e poderosa da justiça divina. Mas Paulo mostra que o advento da justiça divina superou todas as esperanças e expectativas judaicas. A partir do *background* bíblico e judaico (Sl 72,1-3; 98,1s; 143,103; Is 51,16; Jr 22,3s), ele consegue indicar como essa justiça manifestou plena e definitivamente no Evangelho de Deus, não somente como paradoxal, retributiva etc., mas principalmente como justiça profetizada desde tempos imemoriais e delineada na própria ordenação das Escrituras.

⁷⁴ A relevância da expressão fundamental de Rm 3,21-26, δικαιοσύνη θεοῦ, é verificada ao longo do texto. Aparece no introito da perícope (Rm 3,21.22), no meio (cf. o verbo δικαιούμενοι em Rm 3,24a) e na conclusão (Rm 3,25.26). A justiça de Deus funciona como a frase principal de toda a perícope e está intimamente relacionada ao agir de Deus. E quando o sintagma “justiça de Deus” se relaciona aos termos ἰλαστήριον e ἀπολύτρωσις é sinônimo de Cristo Jesus. Essa dinâmica, no plano comunicativo, é importante, porque destaca o termo δικαιοσύνη no princípio e no final da perícope, ou seja, forma uma inclusão e dá sentido coerente e coeso à microunidade Rm 3,21-26. A justiça de Deus é o tema central da perícope, mas igualmente o clímax para o qual os versículos culminam, como assinala a expressão “para a manifestação de sua justiça”, repetida duas vezes em Rm 3,25 e Rm 3,26. PITTA, *Lettera ai Romani*, p. 156.

3,22a)	↔
--------	---

Os versículos introdutórios da perícope (Rm 3,21-22) evidenciam a revelação (φανερῶω) da justiça divina⁷⁵, o modo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) e para quem ela é destinada (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας).

É justiça atestada pela Escritura; portanto, não é uma invenção paulina⁷⁶. Entretanto, contempla um caráter paradoxal: é testemunhada (μαρτυρουμένη) pela Lei e pelos Profetas (Rm 3,21b), mas, não se ancora na Lei (χωρὶς νόμος)⁷⁷. É uma justiça escatológica, de alcance universal (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας), gratuita (Rm 3,24) e acessível a todos, através da fé em Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ: Rm 3,22b).

À medida que Paulo descortina a justiça divina em Rm 3,21-26, fica patente que ela tem um caráter multidimensional, entrelaçado sob variegadas facetas: a) é a justiça que está em Deus (*genitivus auctoris*) e pertence a Deus (δικαιοσύνη θεοῦ/ αὐτοῦ: Rm 3,21-22.25.26); b) é, igualmente, para estar no ser humano (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας: Rm 3,22.26)⁷⁸; c) é justiça de Deus que salva (Rm 1,16), mas igualmente Daquele que pune (Rm 1,18–3,20); d) é uma justiça comutativa (Rm 3,24; cf. Rm 2), e simultaneamente gratuita: δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι (Rm 3,24)⁷⁹.

⁷⁵ Em Romanos a raiz δικ- ocorre 60 vezes. A concentração dos vocábulos relacionados à justiça de Deus ocorre principalmente em Rm 1,18–4,25:

<i>Praescriptum</i> (Rm 1,1-7)	0
Corpo da carta (Rm 1,8–15,21)	60
Rm 1,18–4,25	30
Rm 5–8	18
Rm 9–11	11
Rm 12,1–15,31	1
<i>Post-scriptum</i> (Rm 16,1-27)	0

BACHMANN, SLABY, *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland*, p. 411-414; 415-417.

⁷⁶ TURNER, Geoffrey. Righteousness of God in Psalms and Romans. *SJT*, v. 63, n. 3, p. 286, 2010; FITZMYER, *Romans*, p. 105-107; DUNN, *Romans 1–8*, p. 165; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 223, nota 21.

⁷⁷ Paulo utiliza uma antítese em Rm 3,21, que gira em torno do termo νόμος. A antítese é formada pelo contraste que o substantivo lei assume: na primeira frase (Rm 3,21a) νόμος se refere a fatos diferentes (χωρὶς νόμου), enquanto em Rm 3,21c faz alusão ao testemunho (μαρτυρέω) da lei e dos profetas. Em Rm 3,21c, νόμος alude ao testemunho da Escritura como “livros inspirados” (menção a Rm 1,17; 1,2; cf. Gn 15,6; [Lv 11–15; Ex 34,5-7; Is 11,4s; 43,25; 45,6-8; Jr 23,5s]; Hab 2,4; Sl 143,2; 31,1), que anunciam a salvação, perenemente válida e atual (cf. μαρτυρουμένη: particípio presente de μαρτυρέω). Constata-se assim, haver uma mudança de sentido no termo lei: de sentido ético para revelação inspirada. FITZMYER, *Romans*, p. 344-345.

⁷⁸ As leituras genitiva, subjetiva e objetiva de δικαιοσύνη θεοῦ; as abordagens antropocêntrica, cristocêntrica (δικαιοσύνη como metáfora de Cristo) e teocêntrica de Rm 3,21-26 denotam a dificuldade de compreensão integral da expressão justiça de Deus, assim como da própria perícope.

⁷⁹ OLSON, Robert C. *The Gospel As the Revelation of God's Righteousness: Paul's Use of Isaiah in Romans 1:1–3:26*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 97-98.

Apesar do caráter múltiplo e anfibólico da δικαιοσύνη θεοῦ, sua nuance mais relevante em Rm 3,21-26, advém de sua íntima conexão com Deus (leitura teocêntrica)⁸⁰. Tal ligação, por sua vez, desvela uma característica singular dessa justiça divina, que emerge da leitura contextual da perícopa (cf. Rm 1-3). Essa leitura traz à luz o *background* escriturístico do sintagma e frisa o aspecto relacional da justiça de Deus (cf. Sl 72,1-3; 98,1-3; 143,1-3; Is 51,16; Jr 22,3)⁸¹.

Na LXX, o substantivo δικαιοσύνη traduz os vocábulos *ṣedeq* (𐤌𐤍𐤑) e *ṣedāqāh* (𐤌𐤍𐤑𐤁), que denotam basicamente o conceito de relação⁸². Paulo recolhe a δικαιοσύνη da Escritura, reinterpreta-a, transforma o que toca a um único povo (Israel), e aplica também aos outros povos. Coloca assim, judeus e não-judeus em pé de igualdade no relacionamento com Deus. Ambos são absolvidos no tribunal divino e justificados diante de Deus (noção forense da justiça), através da fé em Jesus Cristo (Rm 3,22-26)⁸³.

Desta sorte, a δικαιοσύνη θεοῦ designa uma qualidade própria de Deus (*genitivus subjectivus*), mas, sobretudo, ressalta a justiça – propriedade divina – manifestada universalmente no evento da cruz (ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον: Rm 3,25a), efetivada no perdão dos pecados (πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) e no batismo (Rm 6,1-11).

Tudo leva a pensar que Paulo entende a δικαιοσύνη θεοῦ como atividade salvífica de Deus (sentido ativo), revelada no evento de Cristo. Essa justiça é um sinal da incondicional fidelidade divina à aliança prometida⁸⁴ e ao relacionamento com o seu povo.

No uso paulino da justiça de Deus, inclui-se a noção da justiça invocada pelo salmista; entretanto, o apóstolo lhe confere um sentido mais abrangente e específico, porque,

[...] a justiça de Deus [...] é, na verdade, sinônimo de misericórdia, graça, bondade, segundo um conceito que encontramos em Isaías, como nos Salmos e em Qumran

⁸⁰ Nos Salmos e em Isaías encontram-se várias ocorrências onde δικαιοσύνη é um atributo de Deus. Estes textos mantêm o substantivo com os pronomes (σου, αὐτοῦ, μου) referidos a Deus. Em Isaías, por exemplo, há alguns exemplos, nos quais δικαιοσύνη é usada como um atributo de Deus (Is 45,23; 51,5.8; 56,3.1; 61,11). SHUM, Shiu-Lun. *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 173-202.

⁸¹ Hübner enumera os seguintes textos como suporte de Rm 3,21-26: Ex 6,6; Sl 110,9; 129,7.8 [LXX]; Is 52,3; 63,1.4 (Rm 3,24); Ex 25,17; Lv 16,13.14.15; 17,11; Is 53,4.5; Ez 43,13-27 (Rm 3,25), e Ex 34,6.7; Sl 102,8-18; 144,7-9 (Rm 3,26). Nestle-Aland lista os textos de Dt 9,16; Sl 71,2.15 [MT]; Is 51,5.8, como pré-texto de Rm 3,21; e Lv 16,13-15 para Rm 3,25. HÜBNER, Hans. *Vetus Testamentum in Novo*, 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 56-62; NA-28, p. 487.

⁸² O substantivo δικαιοσύνη traduz igualmente *hesed*, que significa “amor constante”, “bondade” (cf. LXX: Gn 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; 32,11 etc.). ASENSIO, Félix. *Misericordia et veritas: el hesed y 'emet divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel*. Romae: Universitatis Gregorianae, 1949, p. 41-45.

⁸³ Em Romanos, δικαιοσύνη faz referência ao *status* de justiça, principalmente quando está ligada a πίστις (Rm 4,3; 5,9.11.13; 9,30).

⁸⁴ BAULÉS, Robert. *L'épître puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*. Paris: Cerf, 1968, p. 130.

[...] mas a justiça de Deus é precisamente esta, é aquela que alhures, na mesma carta aos Romanos, é substituída pelo conceito de graça e de amor (Rm 5,2.8)⁸⁵.

Paulo frisa naturalmente o aspecto amplo da justiça misericordiosa de Deus em Rm 3,21-26. Com efeito, o propósito último da manifestação da δικαιοσύνη de Deus em Cristo é a salvação graciosa de toda a humanidade. Paulo entende que a justiça de Deus já não é mais endereçada apenas ao povo da Aliança, porque sua manifestação rompeu esse horizonte, e ela em seu novo estado, por um lado, se refere ao mundo inteiro (judeus e gregos), e por outro, interpela cada indivíduo.

3.2.2 Anfibolia do sintagma πίστις Χριστοῦ (Rm 3,22.26)

Um dos tópicos bastante discutido e controvertido da literatura paulina é o significado enigmático da construção genitiva πίστις Χριστοῦ (Rm 3,22.26)⁸⁶. Em Rm 3,21-26 ela aparece associada a δικαιοσύνη θεοῦ como se constata:

δικαιοσύνη θεοῦ δικαιοῦντα	↔	διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [...] (Rm 3,22)
		διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Rm 3,25)
		[...] τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Rm 3,26)

A questão principal diz respeito ao modo como o sintagma πίστις Χριστοῦ deve ser entendido: como genitivo objetivo ou genitivo subjetivo? A construção gramatical da frase é ambígua e admite ambas as interpretações⁸⁷. A anfibolia semântica de πίστις Χριστοῦ destaca a nuance cristológica da fé, porém, não esclarece com nitidez suas dimensões objetiva e subjetiva⁸⁸.

Por um lado, os defensores da leitura antropológica (genitivo objetivo) enfatizam a fé humana “em Cristo”, através do qual a justiça de Deus é apropriada⁸⁹. Por outro, os prógonos

⁸⁵ PENNA, Romano. Giustificazione/ Giustizia. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Eds.). *Tema teologici della Bibbia*. San Paolo, 2010, p. 638-639; cf. PENNA, Romano. *Tra la gente con il vangelo di Paolo*. Fossano: Esperienze, 2009, p. 51-52.

⁸⁶ WALLIS, Ian G. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 128-132.

⁸⁷ Constata-se que a frase πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ é anfíbola e apresenta um duplo significado, não tanto pela força do duplo sentido algumas de suas palavras, mas por admitir uma dupla construção ou duplo sentido. Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1461 a 25.

⁸⁸ Segundo Aletti, Paulo não precisa de Rm 3,21 nem de Rm 4,25 para embasar sua argumentação na seção de Rm 3,21-4,25. ALETTI, *Justice de Dieu*, p. 98.

⁸⁹ A leitura sintática do genitivo objetivo é defendida pela maioria dos comentadores. Destacando-se: SANDAY-HEADLAM, CEC, p. 83-84; NYGREN, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1949, p. 150-161; BARRET, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 73-74; BRUCE, F. F. *The Epistle to the Romans*. An Introduction and Commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963, p. 102; CRANFIELD,

da leitura cristocêntrica (genitivo subjetivo) acentuam que a δικαιοσύνη de Deus é experimentada mediante a “fé/ fidelidade demonstrada por Cristo” a Deus⁹⁰. No primeiro caso, Jesus é objeto da fé/ confiança humana; no segundo, Cristo é o sujeito de uma fé/ fidelidade própria. Neste caso, é através da fidelidade e da obediência de Jesus que Deus estendeu sua graça salvífica à humanidade⁹¹.

Apesar de associar a fé com Cristo, Paulo não especifica como isso ocorre⁹².

Entre os mais aguerridos paladinos da leitura subjetiva de πίστις Χριστοῦ destaca-se Hays⁹³. Entretanto, antes dele, no início do século XX, Haussleiter aventou interpretar πίστις Χριστοῦ como genitivo subjetivo, argumentando que a frase deve ser lida como “a fé/ fidelidade de Jesus Cristo”⁹⁴. Na esteira de Haussleiter seguiram Kittel⁹⁵ e Barth⁹⁶.

Hays reabriu o debate, destacando o ponto principal da concepção genitiva subjetiva, ou seja, “a ênfase central da interpretação cristológica de πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ é precisamente que somos salvos pela fidelidade de Jesus, não por disposição cognitiva própria ou ortodoxia confessional [...]”⁹⁷.

CEB, I, p. 203; SCHLIER, *Lettera ai Romani*, p. 189-190; KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 94; 101; DUNN, *Romans 1–8*, p. 166-167; MOO, *The Letter of the Romans*, p. 224-226; JEWETT, *Romans*, p. 277-278; HULTGREN, Arland J. Pistis Christou Formulation in Paul. *NT*, v. 22, n. 3, p. 248-263, 1980.

⁹⁰ HAUSSLEITER, Johannes. Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs. *NKZ*, v. 2, p. 109-145, 1891; TORRANCE, Thomas F. One Aspect of Biblical of Faith. *ExpT*, v. 68, p. 111-114, 1957; WILLIAMS, Sam K. The ‘Righteousness of God’ in Romans. *JBL*, New Haven, v. 99, n. 2, p. 241-290, 1980; CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, p. 62-69; HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, p. 161; LONGENECKER, Bruce W. Πίστις in Romans 3.25: Neglected Evidence for the ‘Faithfulness of Christ’?. *NTS*, Cambridge, v. 39, p. 478-480, 1993.

⁹¹ Torrance, por exemplo, assinala: “Ele [Cristo] é também um crente para nós, vicariamente crente [...] Ele acreditou por nós, foi fiel por nós”. TORRANCE, One Aspect of Biblical of Faith, p. 114, 1957.

⁹² Paulo parece cogitar *a priori* a ambiguidade ao empregar os genitivos Ἰησοῦ e Χριστοῦ, pois, se desejasse evitar a anfíbolia teria empregado uma preposição após o substantivo, como acontece em Cl 2,5 (+ εἰς); Gl 3,27 (+ ἐν); 1Ts 1,8 (πρός) e em outros textos neotestamentários: At 20,21 (εἰς); 24,24 (εἰς) e 26,18 (εἰς).

⁹³ A visão subjetiva foi defendida por muitos estudiosos nos séculos XIX e XX. Mas recebeu forte ímpeto e análise mais completa de HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Chico: Scholars Press, 1983. Essa abordagem foi adotada em várias pesquisas recentes. Cf. JOHNSON, Luke Timothy. Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus. *CBQ*, Whashington, v. 44, n. 1, p. 77-90, 1982; HOOKER, Morna D. Πίστις Χριστοῦ, *NTS*, Cambridge, v. 35, n. 3, p. 321-342, 1989; WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Batista Regular, 2009, p. 114-115.

⁹⁴ HAUSSLEITER, Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube, p. 109-145.

⁹⁵ KITTEL, Gerhard. Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus. *TSK*, v. 79, p. 419-436, 1906.

⁹⁶ Barth entende πίστις como fidelidade de Deus em Jesus Cristo, por isso lê subjetivamente a frase πίστις Χριστοῦ. BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 2002, p. 140s. Cf. LONGENECKER, R. N. *Introducing Romans. Critical Issues in Paul’s Most Famous Letter*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011, p. 318.

⁹⁷ “[...] The central emphasis of the christological interpretation of πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ is precisely that we are saved by Jesus’ faithfulness, not by our own cognitive disposition or confessional orthodoxy [...]”. HAYS, Richard B. ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Theology: What Is at Stake?. In: JOHNSON, Elizabeth; HAY, David M. (Eds.). *Pauline Theology IV: Looking Back, Pressing On*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 35-60; HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, p. 293 (tradução nossa).

Há, segundo Hays, uma correlação positiva entre a interpretação cristológica (“genitivo subjetivo”) e uma afirmação da centralidade dos temas de Israel/ aliança na teologia de Paulo. Assim Hays pondera,

a chave é reconhecer que a defesa de Paulo da fidelidade de Deus para Israel em Romanos 3,3-5 (ἡ πίστις τοῦ θεοῦ = θεοῦ δικαιοσύνη) está ligada à sua afirmação de que a justiça de Deus (δικαιοσύνη θεοῦ) foi manifestada através da fidelidade de Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rm 3,21-22)⁹⁸.

Contrário à posição de Hays e à leitura genitiva subjetiva de πίστις Χριστοῦ, ergue-se Dunn⁹⁹. Advertindo contra a inflexibilidade da tradução literal inglesa, ele justifica a compreensão genitiva objetiva, procurando esclarecê-la mediante “bases gramaticais” consistentes. Estas são basicamente:

a tradicional “fé em Cristo” faz consistentemente bom senso da linha de pensamento em cada caso, com a repetição servindo para reforçar a afirmação que está sendo feita. Ao passo que, a insistência em ler πίστις Χριστοῦ como um genitivo subjetivo corre o risco de lançar outras linhas claras do argumento de Paulo em alguma confusão¹⁰⁰.

Dunn entende que “fora da frase em disputa, não há nada que possa ser chamado de uma referência clara à fé de Cristo como tal. Neste ponto, a ação de Cristo em Paulo é consistentemente descrita de outra maneira (‘em/ através de/ para Cristo’), mas em nenhum outro lugar em termos da fé ou fidelidade de Cristo”¹⁰¹.

Segundo Dunn, “uma tese construída exclusivamente sobre uma frase disputada costuma estar errada”¹⁰².

Dunn entende que a interpretação de Hays é débil, porque trata Rm 3,21-26 isolada do seu contexto imediato (Rm 3,19-20 e 3,27-31). Assim, Hays “ignora o fato de que a

⁹⁸ “The key is to recognize that Paul’s defense of God’s faithfulness to Israel in Romans 3:3-5 (ἡ πίστις τοῦ θεοῦ = θεοῦ δικαιοσύνη) is linked to his affirmation that the righteousness of God (δικαιοσύνη θεοῦ) was manifested through the faithfulness of Jesus Christ (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rom 3,21-22)”. HAYS, Πίστις and Pauline Christology, p. 294 (*tradução nossa*).

⁹⁹ Hays e Dunn são realmente os insígnis defensores das leituras do genitivo subjetivo (Hays) e genitivo objetivo (Dunn).

¹⁰⁰ DUNN, James D. G. Once More, πίστις Χριστοῦ. In: HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, p. 269.

¹⁰¹ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 269. De fato, πίστις tem um papel importante em Rm 1–4. Mas a interpretação exclusivamente cristológica de Rm 3,21-26 é frágil, porque sublinha somente o aspecto cristológico da fé do crente. A fé cristológica é importante e necessária à redenção, mas o ponto central do argumento da perícopa é a manifestação da justiça misericordiosa de Deus e não a fé dos crentes. Curiosamente Rm 3,24–4,25 menciona este aspecto cristológico apenas tangencialmente. Ele é retomado e desenvolvido por Paulo em Rm 5,1-11.

¹⁰² DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270: “A thesis built solely on a disputed phrase is usually likely to be wrong” (*tradução nossa*).

alternativa contra a qual Paulo está polemizando é *erga nomou* (Rm 3,19-20) – *pistis* como o oposto de *erga nomou*”¹⁰³.

Ademais, há uma implicação evidente de que πίστις é algo do lado humano no processo de salvação¹⁰⁴. Para Dunn, quando se olha o outro extremo da sequência (Rm 3,19-31), torna-se claro, além da disputa, que πίστις em Rm 3,27-31 significa crença humana¹⁰⁵.

Portanto, seria estranho, “se *pistis* na seção central fosse (exclusivamente para Hays) focada na fidelidade de Cristo, enquanto sua continuidade é centrada exclusivamente na fé humana”¹⁰⁶.

Dunn afirma que a compreensão de πίστις Χριστοῦ de Hays “é formulada de maneira subjacente hipotética e não da sequência e da lógica do argumento utilizado por Paulo”¹⁰⁷.

Consoante Dunn, isso também se aplica a Rm 4, pois, quando se entende a avaliação judaica de Abraão e o contexto da exposição de Gn 15,6 fornecidos por Paulo, fica nítido que a fé (πίστις) “= confiança de Abraão oferece uma alternativa genuína e direta para *erga nomou* (= obras da lei, como, por exemplo, a circuncisão e a oferta de Isaac)”¹⁰⁸.

Argumentar que *pistis* é idêntica à fidelidade de Abraão vai bastante contra o foco principal do argumento, pondera Dunn.

Desta sorte, compreender a fé de Abraão como uma prefiguração da fidelidade de Cristo, enfraqueceria o argumento de Paulo, pois “estaria jogando diretamente nas mãos daqueles que se opunham a Paulo (por manter a visão tradicional de Abraão como enumerado justo por causa dessa fidelidade quando testada na questão de Isaac)”¹⁰⁹.

No entendimento de Dunn, o problema que afronta Hays neste ponto, está relacionado ao fato de ele sustentar sua interpretação de Gl 3,22, em particular lendo-a contra a narrativa subjacente que ele próprio constrói, em vez de seguir o curso real do argumento de Paulo em Gl 3¹¹⁰. E ao fazê-lo, lança o argumento real de Gl 3 numa confusão: “qual é a resposta

¹⁰³ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270: “[...] He ignores the fact that the alternative against which Paul is polemicizing is *erga nomou* (3:19-20) – *pistis* as the opposite of *erga nomou*” (tradução nossa).

¹⁰⁴ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270.

¹⁰⁵ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270.

¹⁰⁶ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270.

¹⁰⁷ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270: “[...] from the hypothesized underlying narrative rather than from the sequence and logic of the argument actually used by Paul” (tradução nossa).

¹⁰⁸ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 270: “[...] Abraham’s *pistis* = trust offers a genuine and direct alternative to *erga nomou* (= works of the law, such as, not least, his circumcision and offering of Isaac)”.

¹⁰⁹ DUNN, Once More, πίστις Χριστοῦ, p. 271: “since it would be playing directly into the hands of those who opposed Paul (by maintaining the traditional view of Abraham as counted righteous because of his faithfulness when tested in the matter of Isaac)”.

¹¹⁰ A análise de Hays tem como *background* metodológico o modelo semiótico de Greimas, segundo a qual os textos narrativos estão profundamente relacionados às leis da sintaxe. Para Greimas uma frase gramatical é composta por vários elementos sintáticos (sujeito, predicado, objeto etc.), cujas relações podem ser diagramadas. Greimas pressupõe que a narrativa possui tipos semelhantes de elementos e tenta esclarecer a relação entre eles

humana ao evangelho se não é *erga nomou*? Consoante Hays, e apesar da leitura mais óbvia de Gl 3, Paulo na verdade não responde a essa pergunta”¹¹¹.

Além de Dunn, Barr, Moule, Moo¹¹², vários outros exegetas optaram pela leitura genitiva objetiva de πίστις Χριστοῦ. Barr refuta a noção de que o *background* da LXX exige que πίστις seja entendida como fidelidade¹¹³. Segundo ele, os textos de raiz πιστ- da Septuaginta com o sentido de “fé” ou “confiança”, predominam no Novo Testamento. Porém isso não permite afirmar que a etimologia e os significados dessas raízes lexicais determinam seu uso posterior, em favor da visão segundo a qual é o uso da palavra na frase que determina o seu significado¹¹⁴.

Moule por sua vez, pondera que a ênfase demasiada na fé de Cristo, enfraquece a importância da resposta humana como um ato volitivo¹¹⁵. Ele cita Rm 1,5; 8,21 e 2Ts 2,13 como instâncias de genitivos objetivos com sentidos mais amplos, e aponta o uso de πίστις em Gl 3,2.5 e em Rm 10,17, como um referência à fé do crente.

na narrativa utilizando um diagrama de sintaxe narrativa. Uma narrativa possui três grandes quadros sequenciais: a sequência inicial, a tópica e a final. Das três, a mais importante é a sequência tópica, pois trata dos acontecimentos centrais da história. Cada sequência narrativa é constituída por três sintagmas narrativos: um sintagma de contrato, um sintagma de disjunção/ conjunção e um sintagma de *performance*. GREIMAS, Algirdas J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 225-250. Hays utiliza o modelo greimasiano para analisar Gl 4,3-6 e 3,13-14, definindo a estrutura narrativa basilar da história de Jesus. Se principia com Gl 4,3-6 é porque, consoante Hays, este texto dá corpo à estrutura geral. Este modelo é igualmente utilizado por Hays para fundamentar seu argumento sobre a “fé de Cristo”, apoiando-se na estrutura narrativa mediante a análise da estrutura de Gl 3,13-14; 4,3-6 e 3,21-22 e, particularmente, na aplicação da análise actancial de Gl 3,21-22. HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, p. 83-117. Tem-se a impressão que Hays força o texto com o propósito de criar uma estrutura narrativa que se encaixe no modelo greimasiano. É oportuno ressaltar que classificar o genitivo como subjetivo ou objetivo não é uma questão que possa ser sanada baseando-se “apenas nos apelos da construção gramatical”. Cf. HOOKER, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, p. 321-342. O caminho mais azado para tentar solucionar o problema é através da exegese. Não obstante, os estudiosos do Novo Testamento abordam os textos onde a questão aparece, com pressupostos bem diferentes, e isso conduz a diferentes interpretações da frase πίστις Χριστοῦ. À análise de Hays se aplica as ponderações da Comissão Bíblica, ao advertir que “o risco [da abordagem semiótica] é grande”, porque pode “ficar em um estudo formal do conteúdo e não liberar a mensagem dos textos”. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 202. Dunn critica a análise de Hays, afirmando que ele “focaliza só o que considera ser a narrativa subjacente à teologia de Paulo (a fé), em vez de partir do argumento real das próprias cartas”. DUNN, *Once More, πίστις Χριστοῦ*, p. 270; cf. LEE, Jae Hyun. Against Richard B. Hays’s ‘Faith of Jesus Christ’. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, v. 5, p. 51-80, 2008.

¹¹¹ DUNN, *Once More, πίστις Χριστοῦ*, p. 271: “what is the human response to the gospel to be if it is not *erga nomou*? According to Hays, and despite the most obvious reading of Galatians 3, Paul does not actually answer that question” (*tradução nossa*).

¹¹² Moo reconhece a pertinência dos argumentos favoráveis à posição do genitivo subjetivo, mas prefere a interpretação tradicional da frase (justificação pela fé em Jesus Cristo), porque o “argumento linguístico a favor da interpretação alternativa (justificação pela fidelidade de Jesus Cristo) não é, de forma alguma, convincente”. Consoante Moo “as considerações contextuais favorecem o genitivo objetivo em Rm 3,22”. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 225-226.

¹¹³ BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press, 1961, p. 161-205.

¹¹⁴ BARR, *The Semantics of Biblical Language*, p. 164-165.

¹¹⁵ MOULE, Charles F. D. The Biblical Conception of “Faith”. *ExpT*, v. 68, p. 157; 222, 1957.

Ademais, consoante Moule quando πίστις e πιστεύω ocorrem juntos, como em Rm 3,22 e Gl 2,16, deve ser o uso do verbo πιστεύω que determina o significado do substantivo πίστις¹¹⁶.

O debate envolvendo a concepção do sintagma é controverso, e não se resume às leituras antropológica e cristológica de πίστις Χριστοῦ. Outros estudiosos procuraram alargar a compreensão de πίστις Χριστοῦ para além das leituras subjetiva e objetiva.

Deissmann aventou que se trata de um *genitivo mysticus*, uma fé que uma pessoa tem em comunhão com Cristo¹¹⁷. Hooker propõe uma tradução neutra da “fé em Cristo”, pois esta, consoante ele, seria mais adequada à noção do sintagma e permitiria combinar concomitantemente as duas noções – subjetiva e objetiva – do genitivo¹¹⁸.

Outros estudiosos ainda aventam o genitivo *auctoris*, compreendendo que a fé procede de Cristo e é criada pela ação divina naquele que crê¹¹⁹. Schliesser entende a frase πίστις Χριστοῦ como um *genitivus relationis*, porque mostra que a fé está ligada a Cristo e só existe em relação a Cristo, e porque é através de Cristo que o ser humano alcança a fé¹²⁰.

Como se verifica, é inegável a razoabilidade e a consistência dos argumentos aduzidos sobretudo, em favor das leituras do genitivo objetivo e subjetivo. O problema que envolve πίστις Χριστοῦ não pode ser sanado apenas gramaticalmente. Moulton adverte que esta questão “é inteiramente um problema exegético e não de gramática”¹²¹.

Em todo o caso, a solução para o sintagma πίστις Χριστοῦ, não deve se restringir aos argumentos lexicais, sintáticos e contextuais, porque certamente levaria a um impasse insolúvel¹²². Isto porque, neste caso específico, é igualmente necessário considerar as questões contextuais, históricas, hermenêuticas e teológicas involucradas no debate de πίστις Χριστοῦ.

¹¹⁶ MOULE, The Biblical Conception of “Faith”, p. 221-222.

¹¹⁷ DEISSMANN, Adolf. *Paul: A Study in Social and Religious History*. New York: George H. Doran, 1926, p. 161-162.

¹¹⁸ HOOKER, Morna D. Faith. In: BETZ, Hans Dieter; BROWNING, Don; JÜNGEL, Eberhard (Eds.). *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, v. 5. Leiden: Brill, 2009, p. 17-18; JOHNSON, Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus, p. 77-90.

¹¹⁹ RUSAM, Dietrich. Was versteht Paulus unter der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ (Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phl 3,9)?, *Protokolle zur Bibel*, v. 11, p. 70, 2002.

¹²⁰ SCHLIESSER, *Abraham's Faith in Romans 4*, p. 263.

¹²¹ MOULTON, James Hope. *A Grammar of the New Testament Greek Syntax*, I. Edinburgh: T&T Clark, 1998, p. 72.

¹²² Um exemplo ilustrativo de análise consistente da posição defendida se encontra em Hultgren (genitivo objetivo) e em Johnson (genitivo subjetivo). Ambos reconhecem a importância de reunir todas as questões linguísticas, contextuais e teológicas pertencentes a cada uma das posições. HULTGREN, The πίστις Χριστοῦ Formulation in Paul, p. 248-263; JOHNSON, Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus, p. 77-90.

Outra nuance relevante da expressão *πίστις Χριστοῦ*, é a sua natureza ambígua, geralmente olvidada pelos exegetas. Isso implica uma leitura aberta do sintagma, pois como salienta Jewett:

Ambas as teorias do genitivo, objetivo e subjetivo, tal como atualmente são apresentadas, têm falhas; portanto, um alto grau de certeza não deveria ser reivindicado no processo decisório entre elas. [...] Eu imagino que a ambiguidade pudesse ter sido intencional da parte de Paulo, de modo a abranger a variedade de cortiços e igrejas domésticas em Roma. Ele poderia estar usando a fórmula de *πίστις Χριστοῦ* com uma variedade de conotações¹²³.

Além disso, é oportuno recordar que alguns tópicos importantes costumam ser olvidados nas análises de *πίστις Χριστοῦ* e da *πίστις* paulina. Esses dados se mostram relevantes à abordagem de Paulo do sintagma nos textos onde ele ocorre¹²⁴. A princípio, *πίστις Χριστοῦ* em Rm 3,21-26 denota a ativa colaboração de Cristo na obra salvífica de Deus. Contudo, esses versículos compõem apenas a primeira prova dos fatos (Rm 3,22-26) da argumentação principiada em Rm 3,21 e que se estende até Rm 4,25. A prova de autoridade escriturística é fornecida em Rm 4,1-25. Cristo é mencionado somente no final (4,25), na *hátima* (Rm 4,23-25)¹²⁵.

Então, qual a *intentio* de Paulo ao tratar do sintagma *πίστις Χριστοῦ* em Rm 3,21-26? O que o apóstolo entende por fé (*πίστις*)?

Convém notar, no entanto, que a riqueza linguística e semântica de Paulo não se enquadra em definições restritivas dos comentadores/ leitores¹²⁶. A análise hermenêutica da *πίστις* paulina demonstra que ele transcende as regras básicas que circunscrevem o sintagma *πίστις Χριστοῦ* como subjetivo ou objetivo¹²⁷.

O contexto circundante (Rm 1–4) de *πίστις Χριστοῦ* fornece a solução para o problema. A demasiada ênfase nas leituras objetiva e subjetiva olvidou um dado importante, ou seja, a origem da fé (*πίστις*) paulina. Os versículos iniciais da perícopa (Rm 3,21-22)

¹²³ JEWETT, *Romans*, p. 277-278 (grifos nossos). Jewett não é preciso em relação ao conceito de ambiguidade. Ele admite qualquer imprecisão, não somente incerteza entre dois significados etc.

¹²⁴ Há sete ocorrências da expressão *πίστις Χριστοῦ* e seus equivalentes nos textos paulinos: 1) *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Rm 3,22; Gl 3,22); 2) *πίστις Ἰησοῦ* (Rm 3,26); 3) *πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Gl 2,16); 4) *πίστις Χριστοῦ* (Gl 2,16; Fl 3,9); 5) *πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Gl 2,20). Há ainda o registro da *varia lectio* (P⁴⁶) de Gl 3,26 que lê *πίστις Χριστοῦ* e a adição *πίστις αὐτοῦ* [sc. Χριστοῦ Ἰησοῦ] em Ef 3,2. Barth e Wallis interpretam o genitivo de Ef 3,2 como subjetivo. BARTH, Markus. *Ephesians*. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1–3. New York: Doubleday, 1981, p. 347; WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, p. 128-132.

¹²⁵ ALETTI, *God's Justice in Romans*, p. 114.

¹²⁶ TURNER, Nigel. *Grammatical Insights Into the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 2004, p. 110-111.

¹²⁷ ROBERTSON, Archibald T. *A Grammar of the New Testament in the Light of Historical Research*. London: Hodder & Stoughton, 1934, p. 501.

lançam luz sobre a fonte e o significado usual que Paulo dá a πίστις em Romanos. Essa fonte é escriturística (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν) e, particularmente, a LXX.

O *background* do substantivo πίστις e do verbo πιστεύω utilizados por Paulo em Rm 1–4 é, respectivamente Hab 4,2¹²⁸ e Gn 15,6. O uso desses textos visa descrever, mormente, o relacionamento entre o ser humano e Deus.

Paulo não realiza uma mudança substancial no sentido de πίστις. Ele, entretanto, opera um alargamento semântico no conceito dos termos πίστις e na raiz δικ– (cf. LXX) com o intuito de revelar as dimensões divino-humanas da salvação humana.

O contexto imediato e amplo (Rm 1–4) de Rm 3,21–26, onde as frases πίστις Χριστοῦ são empregadas, mostra haver um sentido coerente nas ocorrências do substantivo πίστις e do verbo πιστεύω¹²⁹.

Em Rm 3,21–26 as frases πίστις Χριστοῦ estão conectadas às palavras da raiz δικ–, cujos sentidos são igualmente, anfibólicos. É cogitável que a compreensão dos sintagmas πίστις Χριστοῦ e δικαιοσύνη esteja interrelacionada. Essa conexão entre as palavras de raiz δικ– e o substantivo πίστις também ocorre em Rm 1–4 (Rm 1,17; 3,28.30; 4,13)¹³⁰. Esses textos demonstram que Deus justifica os seres humanos através da fé (πίστις).

Paulo também estabelece um equilíbrio entre o comportamento humano (ἐκ/ διὰ + πίστις) e a graça divina (δικαιοσύνη)¹³¹.

A fé (πίστις) é a resposta humana à iniciativa de Deus em Cristo. Apesar da alienação do ser humano pelo pecado (Rm 3,23; 1,18–3,20), ele pode confiar (πίστις/ πιστεύω)¹³² em Deus, porque é capaz de responder à iniciativa salvífica divina, mediante a fé (διὰ πίστεως)¹³³.

¹²⁸ Na *propositio* principal (Rm 1,16–17) há quatro registros de πίστις. Aí, pela primeira vez em Romanos, Paulo combina πίστις e as palavras da raiz δικ–.

¹²⁹ A unidade de Rm 3,21–4,25 registra 18 vezes o substantivo πίστις e o verbo πιστεύω 7 vezes. Além disso, Paulo faz referência à fé (“obediência da fé”) no início (Rm 1,5) e na conclusão (Rm 16,26) de Romanos. MARSHALL, I. Howard (Ed.). *Concordance to the Greek New Testament*. London: T&T Clark, 2002, p. 886–889; CÔTÉ, Julienne. *Cent mots-clés de la théologie de Paul*. Ottawa/ Paris: Novalis/ Cerf, 2000, p. 215.

¹³⁰ O leitor notará que a partir de Rm 1,16–17, πίστις quase sempre aparece em relação com as palavras δικ– (Rm 3,3–4; 3,22.25.26.27–28; 4,3.5.9.11–12.13–14.20–21; 5,1). O esquema a seguir ilustra esses dados acerca das ocorrências de πίστις + termos δικ– em Rm 3–5: πίστις (Rm 3,3) – δικ-αίω (3,4); Rm 3,22.25.26.27–28 – δικ-αιοσύνη/ – δικ-αίω; Rm 4,3.5.9.11–12.13–14.20–21 = πιστεύω/ πίστις – δικ-αιοσύνη/ δικ-αίω; 5,1 = πίστις – δικ-αίω. Rm 5,1 funciona como “versículo de dobradiça”, que remete ao que foi dito anteriormente em Rm 1,16–4,25.

¹³¹ LAMBRECHT, Jan; THOMPSON, Richard W. *Justification by Faith: The Implications of Romans 3:27–31*; Wilmington: Michael Glazier, 1989, p. 70.

¹³² É interessante perceber o sentido da relação semântica entre o substantivo πίστις e o verbo πιστεύω em Romanos. Essa ligação é significativa, porque em muitos casos, o verbo e o substantivo ocorrem juntos. Em Rm 3,22 (cf. Gl 2,16; 3,22), o verbo aparece na sequência das frases πίστις Χριστοῦ. Em Rm 3,22, por exemplo, πίστις é seguido de πιστεύω, que determina o seu significado. Em Rm 4,16 Paulo usa a frase ἐκ πίστεως, referindo-se à confiança de Abraão em Deus, mas, em Rm 4,9, ao citar Gn 15,6, o substantivo é substituído pelo verbo πιστεύω. Louw-Nida confere ao substantivo πίστις o sentido de: “crer até o ponto de ter confiança e segurança total”; e ao verbo πιστεύω, o sentido de “confiar”.

Convém recordar que Rm 3,21-26 é, semântica e teologicamente, teocêntrica. E a fé (πίστις) paulina tem igualmente uma nuance teocêntrica, porque Deus é o sujeito das cláusulas onde o sintagma πίστις Χριστοῦ ocorre na perícope.

O enfoque teocêntrico destaca a ação salvífica de Deus, ao manifestar sua justiça misericordiosa em Cristo e através da fé de todos os que creem. Essa ação de Deus envolve a participação de Cristo (agente intermediário) em favor do ser humano (destinatário da salvação).

Nas instâncias semânticas onde Cristo aparece na perícope (Rm 3,22.24.25.26), o sujeito das frases é Deus ou os humanos. De fato, é Deus quem age ao revelar sua δικαιοσύνη (Rm 3,21), ao justificar o ser humano (Rm 3,24.26) e ao apresentar Jesus como ἱλαστήριον (Rm 3,25).

Ao cunhar as fórmulas πίστις Χριστοῦ, Paulo não almejou confundir seu leitor, nem tampouco a comunidade cristã de Roma.

É bem provável que a frase genitiva πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ tenha a função de sublinhar a relação entre a fé em Deus e o evento de Jesus Cristo¹³⁴. Nesse sentido, a fé é inseparável da morte e ressurreição de Cristo (κύριος), através do qual Deus manifestou definitivamente sua justiça misericordiosa (Rm 3,21.25). Com efeito, após esse evento inaudito, crer em sua radicalidade, deve-se entender como confiar/ acreditar em Deus que graciosamente justifica o ser humano através de Jesus Cristo (Rm 4,25).

A fé está, portanto, inseparavelmente ligada a este acontecimento, pois, através dele se manifestou a soberana e graciosa justiça de Deus (Rm 3,21.24).

Apesar da leitura de πίστις Χριστοῦ como genitivo objetivo ser mais antiga, pode-se cogitar uma via intermédia de compreensão onde os dois sentidos, objetivo e subjetivo – sejam vistos como correlativos.

Vanhoye cogita ser esta a intuição de Paulo. Ele a justifica apoiando-se na noção que o vocábulo πίστις, assume em grego, pois o termo pode ser utilizado para expressar os dois aspectos correlativos que envolvem a relação de fé. Com efeito, πίστις designa, por um lado, a atitude de quem oferece apoio, e por outro, a daquele que recebe o apoio¹³⁵.

¹³³ A fé não é uma condição realizada previamente pelos seres humanos para terem acesso à salvação, é, antes, um dom da graça, um efeito da palavra de Deus, que é uma δύναμις (Rm 1,16; 10,17).

¹³⁴ A hermenêutica contextual evidencia que a partir de Rm 3,21 a fé aparece como substituta da lei (cf. Rm 3,19-20). Se a lei era a questão-chave em Rm 2,12-3,20, a introdução da fé como contrapartida à lei implica uma mudança temática no argumento paulino. Essa observação é apoiada pela conexão entre Rm 3,21-22 e Rm 1,16-17, onde se encontram dois tópicos importantes: a) o alcance universal da salvação de Deus; b) a combinação da fé humana e a δικαιοσύνη de Deus.

¹³⁵ “Πίστις in greco serve ad esprimere i due aspetti correlativi della relazione di fede...”. VANHOYE, Albert. Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?. *Biblica*, v. 80, n. 1, p. 18, 1999.

O leitor de Paulo não deve olvidar que a soteriologia do apóstolo é aberta e inclusiva. Para o apóstolo, a fé é dom de Deus, e tem sua fonte, conteúdo e direção em Cristo¹³⁶.

Em suma, o sintagma πίστις Χριστοῦ funciona de algum modo como chave hermenêutica da Escritura, pois abre uma perspectiva nova sobre a compreensão paulina da fé e de Cristo como o fim da lei (Rm 10,4; Rm 1,21s)¹³⁷.

Ao lançar mão do sintagma πίστις Χριστοῦ e dos outros dois sintagmas anfibólicos em Rm 3,21-26, Paulo estrategicamente, considerou sua retórica astuta e sua argumentação como potencialmente capazes de convencer e influenciar o leitor a abrir-se e aceitar a sua mensagem, e, por conseguinte, considerar a hermenêutica paulina, cujos pressupostos teológicos estão, de algum modo, simbolizados nas frases πίστις Χριστοῦ, δικαιοσύνη θεοῦ e δόξα θεοῦ.

3.4 Síntese conclusiva

O percurso até este momento e, sobretudo, neste terceiro capítulo, nos faz perguntar: Por que existe a anfibolia na construção de um texto retórico-literário? A anfibolia (*ambiguitas*) é apresentada ao leitor modelo como chave de leitura do texto de Rm 3,21-26.

Na construção retórica dos sintagmas anfibólicos de Rm 3,21-26, foi inserido intencionalmente o efeito da indecidibilidade¹³⁸. Através desse processo, o autor convida o leitor a participar do discurso e a envolver-se ativamente com ele.

Assim, o leitor interpreta o texto e apreende os sintagmas, compreendendo-se diante do discurso paulino. Nesse processo dialético, ele compreende a importância da constituição anfibólica de tais sintagmas, porque eles também contemplam uma nuance polissêmica¹³⁹.

O leitor os apreende, compreendendo-se diante do texto. Isso envolve um processo dialético que se desdobra contínuamente, de sorte que qualquer compreensão através dessa leitura, faz parte de uma série de estágios, de uma hermenêutica mais ampla e dialética do texto.

Portanto, “não se trata de impor ao texto a nossa capacidade finita de compreensão, mas de se expor ao texto e de receber dele um eu mais vasto”¹⁴⁰.

¹³⁶ Cf. PASCAL, Blaise. *Pensées*, 7. Paris: Gallimard, 1977.

¹³⁷ Cf. ROLOFF, Jürgen. Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie. In: KARRER, M. (Ed.). *Exegetische Verantwortung in der Kirche*. Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 251.

¹³⁸ GARAVELLI, *Manual de retórica*, p. 153-154.

¹³⁹ Frye recorda que a Bíblia é “mais” do que uma peça literária, o que denota sua natureza polissêmica, porém a teoria do significado “polissêmico” continua negligenciada. FREY, *O código dos códigos*, p. 259.

Na construção desses sintagmas, o autor deixa sua marca, sua ampla capacidade intelectual, missionária e pastoral. Através desse recurso retórico-literário, ele procura definir a identidade cristã mediante uma dupla demonstração. Tal aventura cria tensões em seu discurso. Por um lado, busca as raízes da igreja de Roma, constituída pelos étnico-cristãos, mostrando-lhes a continuidade da história salvífica principiada com Israel; por outro lado, esclarece que Deus não se limita a um único povo (Rm 3,22.29-30; Rm 9-11), pois em Cristo, Ele oferece sua salvação a todos.

Roma representa um esboço de expansão geográfica e política e, teologicamente, o caminho por onde o apóstolo almeja passar rumo à Espanha, para levar o Evangelho aos povos das extremidades do Império.

As duas vertentes da anfíbolia consoante Marguerat, “remetem aos dois marcos definitórios da identidade do cristianismo nascente”¹⁴¹.

Ao tratar dos sintagmas anfíbólicos em Rm 3,21-26, Paulo também elabora sua teologia, cristologia e antropologia, conferindo-lhes uma sinergia dialética. Para ele, Deus é a fonte e o iniciador da salvação (Rm 3,21.26), Cristo é o *medium*/ agente intermediário (Rm 3,22.24-25) e a humanidade, a beneficiária dessa salvação graciosa (Rm 3,22.23.24-26).

Qual seria, então, o efeito dessa linguagem anfibólica para o leitor? O principal efeito constatado nos textos é o de abertura e de inclusão. Paulo usa brechas semânticas para revelar a riqueza singular e a profundidade da mensagem cristã¹⁴². E deixa ao leitor descobrir que ele dialoga com um autor cuja capacidade intelectual, missionária e pastoral é *sui generis*.

Com isso, Paulo não nos legou um “sistema” teológico construído *a priori* e fechado, mas um pensar discursivo vivo e sempre autoesclarecedor, o qual convida o leitor a examinar, refletir (cf. σκέψις)¹⁴³, dialogar e colher os frutos para uma fé amadurecida, dinâmica e engajada na práxis da comunidade eclesial.

O apóstolo das gentes através de sua pena diz em poucas palavras coisas que envolvem um oceano de sentido: coisas antigas, mas sempre ressignificadas com novos e inauditos significados.

¹⁴⁰ RICOEUR, *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II, p. 155; RICOEUR, Paul. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 204.

¹⁴¹ MARGUERAT, *A primeira história do cristianismo*, p. 83.

¹⁴² GIVEN, Mark D. *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001, p. 24-27; DOWNING, F. Gerald. Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith. *New Testament Studies*, v. 56, n. 1, p. 139-162, 2010.

¹⁴³ CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999, p. 1014.

CONCLUSÃO

[...] A interpretação retórica das cartas de Paulo não é apenas uma opção, ou uma espécie de complemento esotérico que pode despertar a curiosidade de alguém, mas uma necessidade, um requisito de qualquer análise que leve a sério as cartas de Paulo como tentativa de afetar, informar e instruir leitores ou ouvintes, antigos ou modernos, na vida de fé¹.

O escopo da exegese é “conseguir uma inteligência cada vez mais profunda da Sagrada Escritura, para poder alimentar continuamente o povo de Deus com os divinos ensinamentos”². Com este objetivo em mente, encetamos a análise de Rm 3,21-26, visando alcançar esta finalidade. Para tal, utilizamos os instrumentos que a ciência moderna nos oferece: os recursos da língua grega, os métodos exegéticos, o estudo do *corpus* paulino, a abordagem pragmática e a análise retórico-literária do texto³.

Desde o início, procuramos proceder no terreno sobre o qual Paulo faz retórica. Com este fim, foram fornecidas as balizas daquilo que compreendemos ser a retórica anfibólica de Paulo.

Paulo utiliza a *ars rhetorica*, arte na qual as definições não eliminam o ambíguo, onde a interatividade é fator intrínseco, em que inexistem fundamentos absolutos e necessários, a serem seguidos com rigidez procustiana. *Per contrarium*, conhecedor abalizado das técnicas retóricas (τέχνη ρητορική) e da oficina literária semita, o apóstolo dos gentios junte e adapte tais artes com inventividade, liberdade linguística, mestria teológica, fundindo-as em uma ferramenta efetiva, capaz de persuadir (*persuadere*), ensinar (*docere*) e comover (*movere*) seu leitor, antigo ou moderno, na vivência real da fé⁴.

É realmente com esse escopo que o apóstolo cogita e forja uma “outra retórica”, à qual confere uma nuance anfibólica, plasmada pela sinergia dialética entre epistolografia e discurso persuasivo.

¹ SAMPLAY, Jeffrey P. Ruminations Occasioned by the Publications of These Essays and the End of the Seminar. In: SAMPLAY; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and the Rhetoric*. New York: T&T Clark, 2010, p. ix: [...] The rhetorical interpretation of Paul's letters is not just an option, or a sort of esoteric add-on that someone might be curious about, but a necessity, a requirement of any analysis that takes seriously Paul's letters as attempting to affect, inform, and instruct readers or auditors, whether ancient or modern, in the life of faith (tradução de nossa lavra).

² CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum*, n. 23.

³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja. *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 194-202.

⁴ O dom mais importante para o orador é a sábia adaptabilidade, haja vista ele ser chamado a responder às mais variadas emergências. Quintiliano, com a sabedoria da experiência, pondera que as “regras da retórica não devem ser sujeitas a uma obrigatoriedade imutável”, e justifica: “a capacidade de adaptação é o item principal do orador, porque assim ele se torna capaz de atentar para as variantes e a importância das situações”. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, II, XIII, 1-7.

Essa dupla característica configura a retórica paulina e a reveste de outras duas dimensões: a dialogicidade e o movimento. Por um lado, Paulo erige de maneira intencional plataformas de diálogo com os vários interlocutores aos quais se dirige. Por outro, ultrapassando as categorias convencionais da retórica manualística, adapta sua retórica aos novos cenários e auditórios e cria elos semânticos entre retórica e teologia.

Ademais, essa feição da retórica de Paulo é constatada no uso de múltiplas figuras retóricas (*elocutio*), nas metáforas, nas metonímias, nos paradoxos (2Cor 11,1–12,10; Rm 1–4)⁵, assim como na própria linguagem anfibólica utilizada pelo apóstolo em Rm 1,18–3,26.

Isso explica por que Paulo cogitou e criou uma retórica anfibólica. Fazer retórica, pensar a teologia é, para ele, um exímio exercício hermenêutico, através do qual move o seu pensamento, para expressá-lo em um discurso pragmático, persuasivo e, assim, tornar a palavra divina tangível, acessível, performativa e dialógica.

Paulo demonstra, em sua retórica, a relevância do *insight* de Aristóteles: “não basta ter o que se deve dizer (ἃ δεῖ λέγειν), é necessário também dizer como se deve (εἰπεῖν ὡς δεῖ)”⁶. Imbuído dessa convicção, ele utiliza a linguagem com eloquência e liberdade, tornando-a um instrumento capaz de traduzir suas convicções mais elevadas sobre os temas arrostados e sumarizados em Rm 3,21–26.

Essas considerações permitem afirmar que o tratamento do discurso mediante sua dinâmica comunicativa exigiu a pergunta pela intenção pragmática do texto (capítulo II). Sob essa perspectiva, compreender o texto de Rm 3,21–26 sob o enfoque anfibólico é inerente à estratégia retórica de Paulo.

Sem desconhecer a complexidade da linguagem e do pensamento paulinos, o leitor tem ciência de que deve reler a perícopie, tendo em mente que sua estrutura retórico-pragmática possibilitará compreender os temas que o autor aborda e discute. Esse dado coopera com a intenção do autor, que amiúde pensa no seu leitor, o qual em seu itinerário de leitura, vai descobrindo a figura de Deus, a fisionomia inconfundível da justiça divina, da δόξα etc., propostas pela epístola aos Romanos (cf. Rm 1–3). Esse percurso enceta-se em Rm 1,18 e se expande até Rm 4⁷.

⁵ ALETTI, Jean-Noël. Où en sont les études sur Saint Paul? Enjeux et prepositions. *RSR*, v. 90, p. 248–350, 2002. Paulo alcançou uma técnica apurada de comunicação. E através da arte epistolográfica, ou para citar Cícero, d[á] escrita, é a melhor e mais importante realizadora e mestra do discurso” – “<Stilus est> optimus et praestantissimus dicendi effector ac magister”. CÍCERO. *De l’orateur*, I, XXXIII, 150.

⁶ ARISTOTE, *Rhétorique*, III, I, 2.

⁷ Rm 1,18–4,25 apresenta múltiplas facetas da justiça de Deus, porém nenhuma interpretação unívoca consegue abarcá-la. No texto se encontram múltiplas vozes (eu, tu, nós etc.: Rm 1,18–32; 2,1–29; 3,1–8; 3,9–20; 3,21–26; 3,27–31; 4,1–25) que contribuem e mantêm a coerência e o sentido, apesar da complexidade e da amplitude do discurso apresentado em Rm 1,18–4,25. Essas vozes reforçam-se mutuamente e contribuem para determinar o

O leitor sabe que deve reler o discurso paulino, desde o princípio (prova dos fatos) para apreender claramente a δικαιοσύνη θεοῦ, as múltiplas facetas dessa justiça misericordiosa, o agir salvífico de Deus realizado através de Cristo (Rm 3,24-25), e destinado a todos os seres humanos (Rm 3,22-26).

Através desse itinerário, o leitor tomou ciência de que Paulo cogitou um estratagema técnico e preciso, onde demonstrou de maneira progressiva sua argumentação em Rm 1,18–3,20. A seção principia-se com a *subpropositio* (Rm 1,18), seguida da *narratio* (Rm 1,19-32), na qual se desnuda a situação da humanidade pecadora. O leitor, então, compreenderá a importância e a função argumentativa da seção (Rm 1,18–3,20), pois descobrirá nela as reflexões de Paulo em sintonia com o judaísmo acerca das modalidades da retribuição divina⁸. Ao final do percurso, fica claro porque é refutada a exceção judaica em relação à retribuição final.

A singularidade do caminho escolhido pelo autor habilita o leitor empírico para confrontar suas expectativas soteriológicas (retribuição, justificação/ justiça, julgamento, fé, glória etc.) com a maneira singular como Deus expressa o seu agir salvífico, englobante e aberto a todos os que creem em Jesus Cristo (Rm 3,22-26).

Assim, o leitor compreende que a exceção judaica em relação à salvação é *nonsense* (Rm 3,9-19). Todos os seres humanos são justificados exclusivamente pela fé (χωρὶς νόμου); a justiça divina é ofertada a todos da mesma maneira: através da fé em Cristo, sem a mediação da lei mosaica (Rm 3,21–4,25). Ele compreenderá ainda, as dimensões e o caráter inconfundível da δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21-26) apresentada a partir de Rm 3,21, cujas características singulares convidam o leitor a reler o texto paulino com nova visão interpretativa, abrindo-se à noção anfibólica que a perícope contempla.

Paulo compôs Rm 3,21-26 de modo compacto, convergindo em poucos versículos, densidade teológica, riqueza conteudística no uso hermenêutico dos vocábulos, alta

sentido do texto. Elas corrigem-se umas às outras, contribuindo para a ambiguidade e a dissonância, pois criam possibilidade de leituras distintas, reforçando assim, o debate interno no seio da carta. O leitor sente-se impelido a palmilhar o seu próprio itinerário através de obstáculos, mormente porque os vários pontos de vista enunciativos (o “eu” desaparece e se transforma em “nós”), oferecendo mais de uma opção interpretativa. Ele também terá a possibilidade de se reconhecer nos personagens retratados, na 3ª pessoa do plural (Rm 1), na 2ª pessoa do singular (Rm 2) ou ainda na 3ª pessoa do plural (Rm 3 e 4). O leitor encontrará em Rm 1–4 um mosaico de discursos que o confronta. Assim, ele não poderá favorecer um discurso em detrimento do outro. Ele encontrará em Rm 1,18–4,25 a ira e a humanidade pecadora (Rm 1,18-32), a retribuição (Rm 2,6-10), a justiça divina, a justiça sem a lei, a universalidade da justiça (Rm 3,21-31), a justiça de Deus presente na história de Abraão (Rm 4,1-25).

⁸ Recorde-se que a maneira mais apropriada de fazer retórica é principiar pelos fatos e princípios sobre os quais se estabelece um acordo com o interlocutor, para se apoiar nisso e fazer o diálogo fluir. Paulo procura uma plataforma comum com aquele que poderia lhe fazer objeção (o judeu), para em seguida mostrar as consequências imprevisíveis que se devem alcançar. ALETTI, A retórica paulina, p. 64.

concentração informativa, emprego de metáforas literário-soteriológicas, estrutura quiástica, uso de figuras retóricas, uma “gramática retorcida” etc. Tais dados revelam um discurso inaudito sobre a δικαιοσύνη θεοῦ, a glória de Deus e a fé em Cristo, principalmente porque nesses versículos, Paulo graçou condensar o centro arquitetônico e literário-teológico da epístola aos Romanos.

Através de sua linguagem técnica, paradoxal, anfibólica etc., Paulo construiu “o melhor livro que escreveram os homens”⁹. Entretanto, sua literatura não é a perfeição de uma linguagem ordinária¹⁰, mas contém, *in nuce*, uma extraordinária capacidade de moldar a compreensão literário-teológica do seu leitor.

A beleza dessa linguagem é constatada na feitura retórico-epistolográfica, no uso das metáforas soteriológicas e nos sintagmas anfibólicos de Rm 3,21-26. Ambos exprimem arte, riqueza literária e a profundidade teológica da salvação apresentadas em Romanos.

No uso paulino da metáfora há *in nuce* um movimento, uma espécie de deslocamento “de... para...”¹¹. O trabalho de decodificação dos termos e das frases construídos na argumentação do apóstolo, possibilita verificar que essa noção da metáfora é relevante na inteligibilidade das metáforas empregadas em Rm 3,21-26. Além disso, quando Paulo utiliza tais metáforas tem em mente sua visão semântica, sua função predicativa e a capacidade que a metáfora tem de enunciar e produzir algo com sentido.

Desta sorte, ele embute na noção da metáfora, um deslocamento; passa-se do âmbito restrito dos nomes (palavra) ao da frase (enunciado metafórico), do campo interno da linguagem discursiva etc., ao da relação do referente com a linguagem, redescrivendo assim, o processo metafórico. Esse movimento assegura à metáfora um caráter cognitivo criado pela tensão entre a expressão linguística e o referente existencial¹². Com isso, capta a atenção do leitor e ativa os seus mecanismos cognitivos e mneumônicos.

Essa noção se apresenta na abordagem de Paulo à justiça de Deus (metáfora forense), em conexão com outras imagens metafóricas de registros semânticos diversos (metáfora da redenção/ libertação e metáfora sacrificial). A associação simbólica entre tais metáforas

⁹ LUIS BORGES, Jorge. Nueve ensayos dantescos. *Obras completas*, vol. III. Buenos Aires: Emece, 1989, p. 355.

¹⁰ ELIOT, Thomas S. *Los poetas metafísicos y otros ensayos sobre teatro y religión*. Buenos Aires: Emece, 1994, p. 313.

¹¹ RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 30. É razoável cogitar, como pondera Frye, a possibilidade de que a metáfora não seja um ornamento acessório da linguagem bíblica, mas “uma de suas modalidades diretivas do pensamento”. FRYE, *O código dos códigos*, p. 81.

¹² O processo que envolve às metáforas não se restringe às frases individuais das narrativas ou dos discursos, “mas a estrutura inteira, as narrativas tomadas como um todo”. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 183.

rompe as dissonâncias que, aparentemente haveria entre os conceitos, pois as outras metáforas esclarecem e exemplificam (Rm 3,24-25) a justiça divina (Rm 3,21-22)¹³.

Portanto, o uso paulino da metáfora é inovador e necessário à atividade hermenêutica dos destinatários, pois ultrapassa a visão estreita da noção tradicional da justiça, do sacrifício, da expiação, da libertação e da própria morte de Cristo (Rm 3,24-25).

O leitor empírico sente-se interpelado a reler os textos e a descobrir o que eles dizem para ele, mas igualmente, deve superar a “distância comunicativa”¹⁴, cultural, situacional etc., entre autor e leitor implícitos.

Paulo transmuda, por assim dizer, a lógica das coisas tangenciais e, amiúde, cogitadas no relacionamento humano e divino. Em sua lógica de pensar a relação entre Deus e a humanidade, Paulo não “inverte os valores” (*die Umwertung der Werte*), mas coloca as coisas devidamente em seu prumo. O apóstolo relê tudo, as Escrituras, sua experiência de outrora, e propõe uma contribuição original e copernicanamente revolucionária acerca da justiça misericordiosa de Deus, a fé em Cristo e a glória de Deus.

Por isso, os sintagmas anfibólicos utilizados por Paulo em Rm 3,21-26 expressam uma linguagem teológica *sui generis*. Eles refletem a compreensão soteriológica do autor. A δόξα divina e a δικαιοσύνη, por exemplo, abrangem a história da redenção e fornecem *insights* importantes sobre como o apóstolo exprime a razão pela qual fomos criados e para onde caminha o desdobramento do plano de Deus para a redenção da humanidade.

Paulo fala da δόξα também para caracterizar a vida escatológica dos crentes. Ao lado da justiça de Deus, a glória de Deus mostra a intuição e a compreensão paulina do objetivo unificado de Deus, que permeia tanto a criação (Rm 1,18-32), quanto à redenção, e fornece a estrutura básica para a noção do Evangelho proclamado na epístola aos Romanos (Rm 1,16; 16,25). A δόξα de Deus é, consoante Paulo, o modo como Deus manifesta sua natureza e o seu caráter sobre toda a criação, mediante o ser humano, que recebe e reflete a δόξα θεοῦ (Rm 3,23). Em Romanos, a δόξα está vinculada a importantes temas histórico-salvíficos, mormente, a justiça de Deus e a fé em Cristo.

¹³ Segundo Breytenbach, na literatura grega e helenística em geral, bem como na literatura judaica, a linguagem sobre a reconciliação e a expiação ([ἐξ]ιλάσκεσθαι) pertence a tradições independentes e separadas. Paulo, no entanto, estabelece uma conexão entre ambas para criar suas metáforas soteriológicas. BREYTENBACH, Cilliers. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989, p. 166-168.

¹⁴ GRILLI, Evento comunicativo e interpretação de um texto bíblico, p. 314; OBARA, *Le strategie di Dio*, p. 35; cf. RICOEUR, Paul. La fonction herméneutique de la distanciation. In: BOVON, François; ROUILLER, G. (Éds.). *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*. Paris/ Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 209.

Para Paulo, a glória escatológica é a realização dos propósitos de Deus para Israel e para toda a humanidade: ver, contemplar, receber e ser portadores da δόξα divina. Mas essa δόξα é agora realizada pelo novo Adão e “verdadeiro Israel” – Jesus Cristo, o esplendor da δόξα de Deus, e, será finalmente, alcançada por todos aqueles que estão unidos a Cristo, através da fé (Rm 3,22-26).

O conceito de fé (πίστις), assim como os de justiça (δικαιοσύνη) e de glória (δόξα) são multidimensionais¹⁵, pois abrangem aspectos relacionais, soteriológicos, culturais e performativos, pois reconfigura o ser humano em termos antropológicos (rituais, relacionais) e em termos teológicos (libertação, salvação etc.). O ser humano é justificado por Deus através da fé em Cristo (πίστις Χριστοῦ). Este acontecimento o incorpora na vida divina (batismo).

A fé em Cristo, a justiça e a glória divinas não são realidades estáticas, encerradas em si próprias ou em algum lugar. São realmente *work in progress*.

Os sintagmas δικαιοσύνη θεοῦ, δόξα θεοῦ e πίστις Χριστοῦ funcionam de algum modo, como uma chave hermenêutica de Romanos (cf. Rm 1–4), haja vista abrirem uma perspectiva nova sobre a compreensão paulina da fé, da justiça misericordiosa de Deus e da glória divina¹⁶.

Paulo coloca em movimento sua estratégia comunicativa através de uma retórica astuta, anfibólica, cuja argumentação é potencialmente capaz de convencer e persuadir seu leitor a abrir-se à sua mensagem, a anuir ao Evangelho, considerando a hermenêutica paulina, cujos pressupostos teológicos estão simbolizados nas relações que envolvem a δικαιοσύνη θεοῦ, δόξα θεοῦ e a πίστις Χριστοῦ.

A literatura retórico-teológica de Paulo em Romanos (cf. Rm 3,21-26) é a revelação do mistério divino, no real da existência humana. Experimentar o mistério, a graça, a justiça

¹⁵ Particularmente o termo πίστις e os seus cognatos possuem uma elasticidade e multivalência de sentidos. Isso é assinalado nos dicionários especializados, assim como nos estudos linguísticos e lexicográficos. BOTHA, Eugene. The Meanings of pisteuō in the Greek New Testament. A Semantic-Lexicographical Study. *Neot*, v. 21, n. 2, p. 225-240, 1987; DOWNING, Gerald. Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith. *NTS*, Cambridge, v. 56, p. 139-162, 2010; SCHUMACHER, Thomas. *Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 199-209 (πίστις), p. 274-285 (*fides*); cf. MORGAN, Teresa. *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and early Churches*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 13.

¹⁶ A análise dos sintagmas, assim como da perícope, destaca a atividade misericordiosa de Deus. Os versículos de Rm 3,21-26 fazem referência a Deus, mormente os genitivos: δικαιοσύνη θεοῦ (Rm 3,21.22.25-26); τοῦ θεοῦ (Rm 3,23); ἄνοχή τοῦ θεοῦ (Rm 3,26). Ademais, é Deus que manifesta sua justiça (Rm 3,21-22.25-26), é Ele quem justifica os seres humanos (Rm 3,24.26); é Deus que apresenta Jesus como ἱλαστήριον (Rm 3,25). É Deus quem perdoa – “passa por cima – [d]os pecados antes acontecidos” (Rm 3,25), e demonstra ser um Deus justifica e justificador” (Rm 3,26). Esses dados demonstram o cunho teocêntrico de Rm 3,21-26, pois frisam o agir de Deus que realiza a redenção em e através de Cristo. É Deus que manifesta seu amor e sua misericórdia para toda a humanidade. uma leitura exclusivamente cristocêntrica da perícope enfrenta enormes dificuldades. As cinco referências a Cristo Jesus de Rm 3,21-26 são feitas em relação à atividade de Deus.

divina, participar da δόξα de Deus, viver a fé é experimentar o real¹⁷, que de fato existe, mas que transcende para além dos acontecimentos fúlgidos da vida cotidiana.

A linguagem empregada por Paulo na perícope desvela a realidade divino-humana, permitindo ao leitor, mormente, ao que crê, desmistificar a vida, a compreensão cega e idolátrica de Deus, do ser humano e do mundo que o circunda.

Por isso mesmo o pensar teológico paulino possibilita aprofundar o processo de humanização das pessoas. O arrojado discurso do apóstolo traz em seu bojo uma beleza, que acende a epifania que toca, amiúde, a revelação de como Deus se relaciona com o ser humano. Revelação dirigida à inteligência, à sensibilidade, à descoberta e à abertura da mente e do coração (Dt 4,29; Sl 22,27; 73,26; 84,3), para experimentar um genuíno relacionamento com Deus e com os outros, no cotidiano da existência.

À luz de tudo o que foi dito, parece razoável aventar que as contribuições propostas nesta tese sirvam para um renovado contato com os textos paulinos, mormente com a carta aos Romanos. Paulo através de sua retórica anfibólica, forja mecanismos persuasivos capazes de ajudar na assimilação do Evangelho, porque provoca (*movere/ commovere*) uma mudança qualitativa nos leitores/ ouvintes, despertando-os para o engajamento real na experiência eclesial e, na transformação mais humana do mundo.

Enfim, no discurso de Paulo em Romanos, a linguagem retórica resiste como chama viva. Isso perpassa o texto de Rm 3,21-26 e, aliás, toda a carta. Cabe ao leitor delineado pelo autor modelo, examinar, explorar, reinterpretar, na medida em que lhe é possível, o exercício da criação anfibólica do autor, deixando-se envolver com o mundo do texto. Desta sorte, a exegese bíblica recuperará sua dimensão hermenêutica e se transformará em fonte de vida para a ação das pessoas e das comunidades.

Em síntese, pode-se afirmar que Paulo considera a linguagem em sua força anfibólica, entendida como aquela que se insurge contra a univocidade do sentido, isto é, a tirania de uma significação imposta, fechada, arbitrária. O pensar anfibólico, a linguagem ambígua, demonstram o sentido e a riqueza da vida, dos múltiplos sentidos que compõem a existência humana, sempre aberta à dialogicidade e a novos horizontes.

¹⁷ A leitura atenta de Romanos permite descobrir a constância do tema fé (πίστις – πιστεύω) que, em sintonia com o Evangelho permeia toda a epístola. Com efeito, esse tema abre e fecha a unidade retórica Rm 1,16–4,25. E na parte exortativa o tema da fé é igualmente importante. Paulo exorta a acolher “quem é fraco na fé” (τῇ πίστει, Rm 14,1). As tensões existentes entre os crentes em Roma afetam igualmente a fé de uns e de outros. “A fé de um (ὅς μὲν πιστεύει) lhe permite comer de tudo, enquanto o outro, por fraqueza (cf. “fraco”, referência implícita à fé), come apenas legumes” (Rm 14,2.22-23). Consoante Wolter, fé e crer significam não somente o ato de “se tornar cristão”, a conversão, mas igualmente, “ser cristão”, ou seja, a existência cristã, no sentido de uma adesão ou de uma orientação permanente da vida em e para Cristo. WOLTER, Michael. *Paul. An Outline of His Theology*. Waco: Baylor University Press, 2015, p. 81-82.

A anfibia é uma realidade aberta e uma fonte de linguagem criadora, pois, em sua dinamicidade, permite alargar os horizontes e a inteligibilidade do cogitar e da existência do ser humano no mundo. O leitor se sentirá encorajado a vencer as indeterminações dos vocábulos, a preencher os seus hiatos, a inferir dos traços que lhe são oferecidos, uma completude de significado.

É graças à anfibia, à riqueza polissêmica da realidade humana, à coexistência de muitos códigos semióticos e cenários interpretativos, que “o conhecimento interpretativo do intérprete é revestido de poderes notavelmente amplos, incluindo até o privilégio hermenêutico de deixar perguntas figurarem como parte das respostas”¹⁸.

A análise retórico-pragmática visa elucidar o que o autor almejou dizer em um passado longínquo e identificar as razões do que foi dito; procura igualmente, avaliar quais efeitos de sentido o texto produz em benefício do leitor atual, pois lança luz sobre as estratégias comunicativas orientadoras de sua composição e a estratégia global dentro da qual o texto, em seu conjunto, se introduz ou pode ser efetivamente inserido.

A leitura retórico-pragmática de Rm 3,21-26 prepara o leitor para o encontro com um Deus cuja justiça misericordiosa é insondável e benfazeja. Ao ler esta perícopa, o leitor descobrirá que Paulo forjou uma estética literária jungida pela linguagem retórico-teológica, que funciona como um guia náutico perene. Paulo oferece ao leitor um “tratado” de navegação para a experiência oceânica que realizamos ao longo da vida. É uma cosmografia da alma, do pensar e de tudo o que envolve o ser humano, mormente, a experiência de acesso à justiça misericordiosa de Deus (Rm 3,21.24-26), à glória de Deus (Rm 3,23), através da fé em Cristo (Rm 3,22.26). Ele descobrirá que é o próprio Deus quem manifesta sua justiça, apresenta Jesus como ἱλαστήριον (Rm 3,25), que “passa por cima” (πάρεσις) dos pecados cometidos anteriormente (Rm 3,25) e demonstra ser um Deus justo e justificador (Rm 3,26). O leitor perceberá, ainda, que Deus realiza a redenção (ἀπολύτρωσις) em e através de Jesus Cristo, manifestando assim, seu amor e sua misericórdia para toda a humanidade.

¹⁸ HARTMANN, Geoffrey; BUDICK, Sanford (Eds.). *Midrash and Literature*. New Haven: Yale University Press, 1986, p. xi: “... the interpreter’s associative knowledge is invested with remarkably broad powers, including even the hermeneutical privilege of allowing questions to stand as parts of answers” (tradução de nossa lavra).

BIBLIOGRAFIA

ACHTEMEIER, Paul J. Romans 3:1-8: Structure and Argument. In: HULTGREN, Arland J. & HALL, Barbara (Eds.). *Christ and His Communities: Essays in Honor of Reginald H. Fuller*. Cincinnati: Forward Movement Publications, 1990, p. 77-87.

ADAMS, Sean A. Paul's Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship. In: PORTER, Stanley E.; ADAMS, Sean A. (Eds.). *Paul and the Ancient Letter Form*. Leiden: Brill, 2010, p. 33-55.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

AGOSTINHO. *Confissões*. Edição bilingue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João B. e Maria Cristina de Castro-Maia de S. Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2004.

AGUA PÉREZ, Agustín del. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Estella: Editoria Verbo Divino, 2019.

ALETTI, Jean-Noël. A retórica paulina: construção e comunicação de um pensamento. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (Eds.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 51-71.

ALETTI, Jean-Noël. *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

ALETTI, Jean-Noël. *God's Justice in Romans: Keys for Interpretating the Epistle to the Romans*. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2010.

ALETTI, Jean-Noël. *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*. Paris: Cerf, 1998.

ALETTI, Jean-Noël. *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*. Rome: PIB & Gregorian Press, 2015.

ALETTI, Jean-Noël. La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode. *NTS*, Cambridge, v. 38, n. 3, p. 385-401, 1992.

ALETTI, Jean-Noël. La présence d'un modèle rhétorique en Romains: son rôle et son importance. *Biblica*, v. 71, n. 1, p. 1-24, 1990.

ALETTI, Jean-Noël. *New Approaches for Interpretating the Letters of Saint Paul*. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2012.

ALETTI, Jean-Noël. Où en sont les études sur Saint Paul? Enjeux et prepositions. *RSR*, v. 90, p. 248-350, 2002.

ALETTI, Jean-Noël. Paul et la rhétorique. État de la question et propositions. SCHLOSSER, Jacques (Ed.). *Paul de Tarse*. Congrès de L'ACFEB (Strasbourg, 1995). Paris: Cerf, 1996, p. 27-50.

ALETTI, Jean-Noël. Questions d'actualité sur saint Paul. *Études*, v. 5, t. 404, p. 637-645, 2006.

ALETTI, Jean-Noël. Rm 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?. *Biblica*, v. 69, p. 47-62, 1988.

ALETTI, Jean-Noël. Rm 1–3: Quelle fonction? Histoire de l'exégèse et nouveau paradigme. In: ALETTI, Jean-Noël; SKA, Jean-Louis (Eds.). *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2009, p. 492-493.

ALETTI, Jean-Noël. Romains 2. Sa cohérence et sa fonction. *Biblica*, v. 77, n. 2, p. 153-177, 1996.

ALETTI, Jean-Noël. Romanos. In: FARMER, William R.; LACOCQUE, Andre *et alli*. (Eds.). *Comentário Bíblico Internacional – Comentário católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella: Verbo Divino, 2000, p. 1417.

ALETTI, Jean-Noël. The Rhetoric in the Letters of Paul. In: WESTERHOLM, Stephen (Ed.). *The Blackwell Companion to Paul*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 232-247.

ALETTI, Jean-Noël; GILBERT, M.; SKA, J.-L.; VULPILLIÈRES, S. *Vocabulário ponderado de exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.

ALLETI, Jean-Noël. Approccio retorico in esegese e sua ricaduta teologica. *Teologia*, v. 38, n. 4, p. 575-588, 2013.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; ZURRO, E. *La traducción bíblica: Lingüística y estilística*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

ANDERSON JR, R. Dean. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters, 1999.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000²¹.

ANTUNES, Irandé. *Lutar com as palavras: coesão e coerência*. São Paulo: Parábola, 2005.

ANTUNES, Irandé. *Análise de textos: fundamentos e práticas*. São Paulo: Parábola, 2010.

ARISTOTE, *Topiques*. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Tome I, livres I-IV. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ARISTOTE. *Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire par Louis-André Dorion. Paris: Vrin, 1995.

ARISTOTE. *Rhétorique*, Tomes I-III. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1989.

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilingue. São Paulo: Vega, 1998.

ARTÉS HERNÁNDEZ, José Antonio. Pseudo-Demetrio: *Tipos de cartas*. Pseudo-Libanio: Clases de cartas. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 2005.

AUBERT, Roger. Le Concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu. *Lumière et Vie*, Lyon, n. 14, p. 21-52, 1954.

AUNE, David E. *New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

AUNE, David E. Romans as a Logos Protreptikos. DONFRIED, Karl P. (Ed.) *The Romans Debate*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991, p. 278-296.

AZEREDO, José Carlos de. *Gramática Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Publifolha, 2008.

BACHMANN, Horst; SLABY, Wolfgang A. (Eds.). *Concordance to the New Testament Graece of Nestle Aland 26, Edition and to the Greek New Testament*. 3rd Edition. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1987.

BADIOU, Alain. *São Paulo: A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

BAILEY, Daniel P. Jesus As the Mercy Seat: the Semantics and Theology of Paul's Use of Hilastērion in Romans 3:25. *Tyndale Bulletin*, v. 51, n. 1, p. 155-158, 2000.

BAILLY, André. *Le Grand Bailly*: Dictionnaire grec-français. Paris: Hachette, 2000.

BAILLY, André. Πίστις. BAILLY, André. *Le Grand Bailly*: Dictionnaire grec-français. Paris: Hachette, 2000, p. 1560.

BAKKER, Stéphanie J. On the Curious Combination of the Particles γάρ and οὐν. In: BAKKER, Stéphanie & WAKKER, Gerry (Eds.). *Discourse Cohesion in Ancient Greek*. Leiden/ Boston: Brill, 2009, p. 41-61.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo*, II. São Paulo: Loyola, 2010 [1991].

BARCLAY, John M. G. Paul and Philo on Circumcision: Romans 2.25-29 in Social and Cultural Context. *New Testament Studies*, v. 44, n. 4, p. 536-556, 1998.

BARCLAY, John M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2015.

BARR, James. La foi biblique et la théologie naturelle. *Etudes Théologiques et Religieuses*, v. 64, p. 355-368, 1989.

BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press, 1961.

BARRETT, Charles K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. New York: Harper & Row, 1957.

BARROS, Diana Luz P. Interação em anúncios publicitários. In: PRETI, Dino (Org.). *Interação na fala e na escrita*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 17-44.

BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 2002.

BARTH, Markus. *Ephesians*. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3. New York: Doubleday, 1981.

BASSLER, Jouette M. Divine Imparciality in Paul's Letter to the Romans. *NovT*, v. 26, p. 43-58, 1984.

BASSLER, Jouette M. *Divine Impartiality: Paul and A Theological Axiom*. Chico: Scholar Press, 1982.

BAUER, Walter; ARNDT, William; GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BAULÈS, Robert. *L'évangile puissance de Dieu*. Commentaire de l'épître aux Romains. Paris: Cerf, 1968.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BAYLEY, James L; BROEK, Lyle D. Vander. *Literary Forms in the New Testament*. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992.

BENOIT, Pierre. La loi et la croix d'après saint Paul. *RB*, Jérusalem, v. 47, p. 481-509, 1938.

BERGE, Loïc P. M. L'alternance 'nous' / 'je' dans les épîtres pauliniennes. In: BERGE, Loïc P. M. *Faiblesse et force, présidence et collégialité chez Paul de Tarse: Recherche littéraire et théologique sur 2Cor 10-13 dans le contexte du genre épistolaire antique*. Leiden/ Boston: Brill, 2015.

BERKLEY, Timothy W. *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*. Atlanta: SBL, 2000.

BETZ, Hans D. *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

BETZ, Hans D. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to Galatians. *NTS*, Cambridge, v. 21, n. 3, p. 353-379, 1975.

BEVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes, 1995.

BIANCALANI; ROSSI, Benedetto (Eds). *Le lettere di San Paolo*, Vol. I. Roma: Città Nuova, 2019.

BIANCHINI, Francesco. *L'analisi retorica delle lettere Paoline: Un'introduzione*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

BLACKWELL, Ben C. Immortal Glory and the Problem of Death. *JSNT*, v. 32, n. 3, p. 285-308, 2010.

BONSIRVEN, Joseph. *Exégèse rabbinique et exegese paulinienne*. Paris: Beauchesne, 1939.

BORDAS, Éric. *Les chemins de la métaphore*. Paris: PUF, 2003.

BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley/ London: University of California Press, 1994.

BOYARIN, Daniel. Semantic Differences or, 'Judaism'/'Christianity'. In: BECKER, Adam H.; YOSHIKO REED, Annette (Eds.). *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 65-85.

BRAY, Gerald (Org). *Romani*. La Biblia comentada dai Padri. Roma: Città Nuova, 2006.

BREYTENBACH, Cilliers. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.

BROTTIER, Laurence. L'image d'Antioche dans les homélies Sur les statues de Jean Chrysostome. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 106, p. 619-635, 1993.

BRUNO, Christopher R. 'God is One'. The Function of *Eis ho Theos* As A Ground for Gentile Inclusion in Paul's Letters. London: Bloomsbury, 2013.

BRUZZETTI, Carlo. Ὁργή nelle lettera dell'apostolo Paolo, ira o punizione? Tra sentimento negativo e gesto di giudizio. In: MARIN, Maurizio; MANTOVANI, Mauro (Eds.). *Ira e sacrificio*. Negazione del divino e dell'uomano?. Roma: LAS, 2004, p. 181-202.

BRYAN, Christopher. *Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*. Oxford: The Oxford University Press, 2000.

BÜCHSEL, Friedrich. Ἰλαστήριον. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. IV. Brescia: Paideia, 1968, p. 1002-1911.

BULTMANN, Rudolf. *Der Stil der paulinische Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008.

BYRNE, Brendan. *Romans*. Collegeville: A. Michael Glazier/ Liturgical Press, 2007.

BYRSKOG, Samuel. Christology and Identity in An Intertextual Perspective: The Glory of Adam in the Narrative Substructure of Paul's Letter to the Romans. In: HOLMBERG, Bengt; WINNINGE, Mikael (Eds.). *Identity Formation in the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 1-18.

BYRSKOG, Samuel. Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1-7 as a Test Case. *JSNT*, v. 65, p. 27-46, 1997.

CALHOUN, Robert Matthew. *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

CAMBIER, Jules. *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains: Exégèse et théologie biblique*, I: L'évangile de la justice et de la grâce. Bruges: Desclée de Brouwer, 1967.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Edição antológica, comentada e comparada com Iliada, Odisséia e Eneida. Sao Paulo: Landy Editora, 2005.

CAMPBELL, Constantine R.; PENNINGTON, Jonathan T. *Reading the New Testament As Christian Scripture*. A Literary, Canonical and Theological Survey. Grand Rapids: Baker Academic, 2020.

CAMPBELL, Douglas A. Natural Theology in Paul? Reading Romans 1:19-20. *International Journal of Systematic Theology*, v. 1, p. 231-252, 1999.

CAMPBELL, Douglas A. Romans 1:17 – A *Crux Interpretum* for the πίστις Χριστοῦ Debate. *JBL*, New Haven, v. 113, n. 2, p. 265-285, 1994.

CAMPBELL, Douglas A. *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

CAMPBELL, William S. Romans III As a Key to the Structure and Thought of the Letter. *NovT*, v. 23, p. 22-40, 1981.

CARMINAC, Jean; GUILBERT, Pierre. Les textes de Qumran. Tome II. Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 47.

CARMINAC, Jean; GUILBERT, Pierre; COTHENET, Édouard. *Les textes de Qumran*, II. Traduits et annotés. Paris: Letouzey et Ané, 1963.

CARON, Gérald. Paul serait-il un homophobe? Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique. *LTP*, v. 65, p. 489-513, 2009.

CASSON, Sarah Helen. *Textual Signposts in the Argument of Romans: A Relevance-Theory Approach*. Atlanta: SBL Press, 2019.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

CHENU, Marie-Dominique. La littérature comme 'lieu' de la théologie. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 53, n. 01, p. 76-77, 1969.

CHERNOGLAZOV, Dmitri A. Altgriechische Brieftheorie in der Renaissance: Characteres Epistolici von Pseudo-Libanios in lateinischen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts. *Philologia Classica*, v. 19, fasc. 2, p. 280-298, 2019.

CICÉRON. *De l'orateur*, Tome II. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

CICÉRON. *De l'orateur*. Du meilleur genre d'orateurs. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a revelação divina. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONWAY, Kevin P. *The Promises of God: The Background of Paul's Exclusive Use of epangelia for the Divine Pledge*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

CÔTÉ, Julienne. *Cent mots-clés de la théologie de Paul*. Ottawa: Novalis; Paris: Cerf, 2000.

CRANFIELD, Charles E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

CRANFORD, Michael. Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe. *NTS*, Cambridge, v. 41, p. 71-88, 1995.

DABOURNE, Wendy. *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*. Romans 1.16–4.25 and A New Approach to the Letters. Cambridge: The Cambridge University Press, 1999.

DAHAN, Gilbert. Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. *Rhétorique et herméneutique. Medioevo*, v. 18, p. 85-117, 1992.

DASCAL, Marcelo (Ed.). *Filosofia del lenguaje II*. Pragmática. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

DASCAL, Marcelo. *Interpretação e compreensão*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

DAYOUB, Khazzoun Mirched. *A ordem das ideias – palavras, imagem, persuasão: A retórica*. Barueri: Manole, 2004.

DEISSMANN, Adolf. *Paul: A Study in Social and Religious History*. New York: George H. Doran, 1926.

DEL PÁRAMO, Severiano. Las fórmulas protocolarias en las cartas del N.T. *EstBib*, v. 10, p. 335-351, 1951.

DENNISTON, John D. *The Greek Particles*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.

DESILVA, David A. Patronage and Reciprocity: The Context of Grace in the New Testament. *Ashland Theological Journal*, v. 31, p. 32-84, 1999.

DODSON, Joseph R. *The 'Powers' of Personification: Rhetorical Purpose in the 'Book of Wisdom' and the Letter to the Romans*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

DONFRIED, Karl P. A Short Note on Romans 16. DONFRIED, Karl P. (Ed.). *The Romans Debate*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991, p. 44-52.

DORMEYER, Detlev. The Hellenistic Letter-Formula and the Pauline Letter-Scheme. In: PORTER, Stanley E. (Ed.). *The Pauline Canon*. Leiden: Brill, 2004, p. 59-93.

DOTY, William G. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã/ Paulus, 2011.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James D. G. Once More, πίστις Χριστοῦ. In: HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, p. 249-271.

DUNN, James D. G. Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument. In: HAASE, Wolfgang (Hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und*

Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, II, 25.4. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, p. 2843-2890.

DUNN, James D. G. *Romans 1–8*. Dallas: Word Books, 1988.

DUNN, James D. G. The Formal and Theological Coherence of Romans. In: DONFRIED, Karl P. (Ed.). *The Romans Debate*. Revised and Expanded Edition. Peabody: Hendrikson Publishers, 1995, p. 245-250.

DUNN, James D. G. What was the Issue Between Paul and “Those of the Circumcision”? DUNN, James D. G. *The New Perspective on Paul*. Revised Edition. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2008, p. 153-171.

DUNSON, Ben C. Faith in Romans: The Salvation of the Individual or Life of the Community?. *JSNT*, v. 34, p. 19-46, 2011.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ECO, Umberto. *Lector in fabula: A cooperação interpretativa nos textos narrativos*. 3ª reimp. da 2ª ed. de 2002. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

EISENBAUM, Pamela M. A Remedy for Having Been Born of Woman: Jesus, Gentiles, and Genealogy in Romans, *JBL*, New Haven, v. 123, n. 4, p. 671-702, 2004.

EISENBAUM, Pamela M. *Paul Was Not a Christian*. The Original Message of a Misunderstood Apostle. New York: HarperOne, 2009.

ELIOT, Thomas S. *Los poetas metafísicos y otros ensayos sobre teatro y religión*. Buenos Aires: Emece, 1994.

ELLIOTT, Neil. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

ESCHYLE. *Les Suppliants*. Les Perses. Les Sept Contre Thèbes. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

EZRA, Daniel Stökl Ben. *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

FERRARI, Angela. *Linguistica del testo*. Principi, fenomeni, strutture. Roma: Carocci, 2014.

FEUILLET, André. La citation d'Habacuc II.4 et les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains. *NTS*, Cambridge, v. 6, p. 52-80, 1959.

FEUILLET, André. La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1,18-23. *Lumière et Vie*, Lyon, n. 14, p. 63-80, 1954.

FINLAN, Stephen. *The Background and Contents of Paul's Cultic Atonement Metaphors*. Leiden/ Boston: Brill, 2004.

FITZGERALD, John T. Virtue/ Vices. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6. New York: Doubleday, 1992, p. 857-859.

FITZMYER, Joseph A. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.

FONZI, Ada; SANCIPRIANO, Elena Negro. *La magia delle parole: alla riscoperta della metafora*. Torino: Giuliano Einaudi, 1975.

FORBES, Christopher. Ancient Rhetoric and Ancient Letters. Models for Reading Paul and Their Limits. In: SAMPLEY, Jeffrey P.; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and the Rhetoric*. New York: T&T Clark, 2010, p. 143-160.

FORBES, Christopher. Paul and Rhetorical Comparison. In: SAMPLEY, Jeffrey P. (Ed.). *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, I. London/ New York: T&T Clark, 2016, p. 196-223.

FRAIKIN, Daniel. The Rhetorical Function of the Jew in Romans. In: RICHARDSON, Peter & GRANSKOU, David (Eds.). *Anti-Judaism in Early Christianity I: Paul and Gospels*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University, 1996, p. 91-106.

FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

FREY, Jörg. The Use of δόξα in Paul and John as Shaped by the Septuagint. In: BONS, Eberhard; BRUCKER, Ralph; JOOSTEN, Jan (Eds.). *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 85-107.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

FUMAGALLI, A. *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi: una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

GATHERCOLE, Simon J. *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002.

GAVENTA, Beverly Roberts. *Romans: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2024.

GAVENTA, Beverly Roberts. The Cosmic Power of Sin in Paul's Letter to the Romans. *Interpretation*, v. 58, n. 3, p. 229-240, 2004.

GAVENTA, Beverly Roberts. The Mission of God Paul's Letter to the Romans. In: BURKE, Trevor J.; ROSNER, Brian S. (Eds.). *Paul As Missionary: Identity, Activity, Theology, and Practice*. London: T&T Clark, 2011, p. 65-75.

GIGNAC, Alain. Résister au texte pour repenser les 'genres'? Expérimentation herméneutique à partir de Rm 1,18-32. In: DUMAIS, Monique (Éd.). *Franchir le miroir patriarcal*. Pour une théologie des genres. 38^e Congrès de la Société canadienne de théologie. Montréal: Les Éditions Fides, 2007, p. 117-137.

GIGNAC, Alain. The Enunciative Device of Romans 1:18–4:25: A Succession of Discourses Attempting to Express the Multiple Dimensions of God's Justice. *CBQ*, Whashington, v. 77, n. 3, p. 481-502, 2015.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.

GLAUCK, Hans-Josef. *Ancient Letters and the New Testament: Guide to Context and Exegesis*. Waco: Baylor University Press, 2006.

GRANSKOU, David (Eds.). *Anti-Judaism in Early Christianity I: Paul and Gospels*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University, 1996, p. 91-106.

GREIMAS, Algirdas J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix, 1973.

GRIEB, A. Katherine. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*. Louisville: Westminster John Knox Press 2002.

GRILLI, Massimo. Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi bíblica. *Gregorianum*, Roma, v. 74, p. 447-459, 1993.

GRILLI, Massimo. Consideraciones en torno a la sintáctica. In: MORA PAZ, César Mora; GRILLI, Massimo; DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmatolingüística de la biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999, p. 31-49.

GRILLI, Massimo. La importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica, *RevBib*, Buenos Aires, v. 82, n. 1-2, p. 143-166, 2020.

GUBERNATIS, Massimo Lenchantantin. *Manual de prosódia y métrica griega*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

GUERRA GÓMEZ, Manuel. *El idioma del Nuevo Testamento*. Burgos: Ediciones Aldecoa, 1981.

GUIDI, Michele. *Προβλήματα*. Dizionario grammaticale del greco antico. Milano: Hoepli Editore, 2002.

HAACKER, Klaus. Exegetische Probleme des Römerbriefes. *NovT*, v. 20, p. 1-21, 1978.

HALLIDAY, Michael A. K. & HASAN, Ruqaiya. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976.

HAMERTON-KELLY, Robert. *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da cruz*. São Paulo: É Realizações, 2012.

HAMERTON-KELLY, Robert. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

HARRISON, James R. Paul and the Roman Ideal of Glory in the Epistle to the Romans. In: HARRISON, James R. *Paul and the Imperial Authorities in Thessalonica and Rome: A Study in the Conflict of Ideology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 201-269.

HARTMAN, Geoffrey H.; BUDICK, Sanford (Eds.). *Midrash and Literature*. New Haven: Yale University Press, 1986.

HAUSSLEITER, Johannes. Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs. *NKZ*, v. 2, p. 109-145, 1891.

HAYS, Richard B. A Reconsideration of Rom 4:1. *NovT*, v. 27, p. 76-98, 1985.

HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002.

HAYS, Richard B. ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Theology: What Is at Stake?. In: JOHNSON, & MAY, (Eds.). *Pauline Theology IV: Looking Back, Pressing On*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 35-60.

HEGERMANN, H. Δόξα, δοξάζω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard M. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, v. I, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 1046-1058.

HEGERMANN, H. Δόξα, δοξάζω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 345-349.

HEIMOLA, Minna. Christians and Jews in the *Gospel of Philip*. In: PIOVANELLI, Pierluigi; BURKE, Tony (Eds.). *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*. Mohr Siebeck, 2015, p. 137-151.

HESK, John. Types of Oratory. In GUNDERSON, Erik (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 156-158.

HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOOKE, Morna D. Faith. In: BETZ, Hans Dieter; BROWNING, Don; JÜNGEL, Eberhard (Eds.). *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, vol. 5. Leiden: Brill, 2009, p. 10-18.

HOOKE, Morna D. ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ. *NTS*, Cambridge, v. 35, n. 3 p. 321-342, 1989.

HÜBNER, Hans. *Vetus Testamentum in Novo*, 2: Corpus Paulinum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

HUBY, Joseph. *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris: Beauchesne, 1957.

HUIZING, Klaas. *Ästhetische Theologie*, I: Der erlebte Mensch. Eine literarische Anthropologie. Stuttgart: Kreuz Verlag, 2000.

HULTGREN, Arland J. *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011.

HULTGREN, Arland J. Pistis Christou Formulation in Paul. *NT*, v. 22, n. 3, p. 248-263, 1980.

IRONS, Charles Lee. *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

ISER, Wolfgang. *O ato de leitura*, 1-2. São Paulo: Ed. 34, 1996-1999.

JACKSON, W. Daniel. The Logic of Divine Presence in Romans 3:23. *CBQ*, Whashington, v. 80, p. 293-305, 2018.

JEREMIAS, Joachim. Chiasmus. In: JEREMIAS, Joachim. *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

JERVELL, Jacob. *Imago Dei*: Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und den paulinischen Briefen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

JERVIS, L. Ann. *The Purpose of Romans*. A Comparative Letter Structure Investigation. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

JEWETT, Robert. *Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Situations*. Leiden: Brill, 1971.

JEWETT, Robert. Following the Argument of Romans. In: DONFRIED, Karl (Ed.). *The Romans Debate*. Revised and Expanded Edition. Hendrickson: Peabody, 1991, p. 265-277.

JOHNSON, Luke Timothy. Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus. *CBQ*, Whashington, v. 44, n. 1, p. 77-90, 1982.

JOHNSTON, William J. Which 'All' Sinned? Rom 3:23-24 Reconsidered. *NovT*, Leiden, v. 53, p. 153-164, 2011.

JONGE, Marinus de. *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*. Leiden: Brill, 2005.

JONGE, Marinus de; TROMP, Johannes. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

KANAGARAJ, Jey J. The Centrality of Jewish Scripture in Paul's Theology: Romans 3 As A Case in Point. In: PORTER, Stanley E.; LAND, Christopher D. (Eds.). *Paul and Scripture*. Leiden: Brill, 2019, p. 119-149.

KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990.

KECK, Leander E. *Romans*. Nashville: Abidgdon Press, 2005.

KENNEDY, George A. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.

KERTELGE, ἀπολύτρωσις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 414-420.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Tradução Maria J. Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 2007.

KING, Justin. *Speech-in-Character, Diatribe, and Romans 3:1-9: Who's Speaking When and Why It Matters*. Leiden/ Boston: Brill, 2018.

KLAWANS, Jonathan. *Purity, Sacrifice, and the Temple Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford: The Oxford University Press, 2006.

KLOSTERMANN, B. Die adäquate Vergeltung in Rm 1,22-31. *ZNW*, v. 32, n. 1, p. 1-6, 1933.

KLUMBIES, Paul-Gerhard. Der eine Gott des Paulus: Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theologie. *ZNW*, Berlin, v. 85, n. 3-4, p. 192, 1994.

KOCH, Ingedore G. *Desvendando os segredos do texto*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2003.

KOCH, Ingedore G. *Introdução à linguística textual: trajetória e grandes temas*. São Paulo: Contexto, 2015.

KOCH, Ingedore G. *Ler e compreender: Os sentidos do texto*. São Paulo: Contexto, 2008.

KOCH, Ingedore G. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 2014.

KOCH, Ingedore G. Villaça. *A coesão textual*. São Paulo: Contexto, 2002.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KOSKENNIEMI, Heikki. *Studien zur Idee und Phraseologie des grischischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1956.

KRUSE, Colin G. *Paul's Letter to the Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2012.

KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

LAGRANGE, Marie-Joseph. *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris: J. Gabalda, 1950.

LAMBRECHT, Jan; THOMPSON, Richard W. *Justification by Faith: The Implications of Romans 3:27-31*; Wilmington: Michael Glazier, 1989.

LAMPE, Rhetorical Analysis of Pauline Texts – Quo Vadit? In: SAMPLEY, J. Paul; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and Rhetoric*. New York: T&T Clark 2010, p. 03-21.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

LAVELLE, Louis. *A consciência de si*. Tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2014.

LEE, Jae Hyun. Against Richard B. Hays's 'Faith of Jesus Christ'. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, v. 5, p. 51-80, 2008.

LEE, Jae Hyun. *Paul's Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16–8:39*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

LÉGASSE, Simon. *L'épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002.

LÉGASSE, Simon. *Pablo Apóstol*. Ensayo de biografía crítica. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2005.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo. *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1990.

LEONARDI, Giovanni. I discepoli del Gesù terreno e i ministeri nelle prime comunità. Rottura o normale evoluzione?. FABRIS, Rinaldo (Ed.). *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Onore di Carlo M. Martini nel suo 70° compleanno. Bologna: EDB, 1998, p. 407.

LIDDELL, Henri G.; SCOTT, Robert. (Eds.). *A Greek-English Lexicon*. 9th Ed. with A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIETZMANN, Hans. *An die Römer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928.

LINDSAY, Dennis R. *Josephus and Faith: Πίστις and πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*. Leiden: Brill, 1993.

LIPINSKY, E. Pureté, impureté. In: BOGAERT, Pierre-Maurice; DELCOR, Matthias; JACOB, Edmond; LIPINSKY, Edouard (Eds.). *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. Turnhout: Brepols, 2002, p. 1088-1089.

LIVESEY, Nina E. *Circumcision as A Malleable Symbol*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

LIVESEY, Nina E. Sounding Out the Heirs of Abraham (Rom 4:9-12), *Oral Tradition*, v. 27, n. 1, p. 273-290, 2012.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, vol. II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

LONGENECKER, Bruce W. Πίστις in Romans 3.25: Neglected Evidence for the 'Faithfulness of Christ'?. *NTS*, Cambridge, v. 39, p. 478-480.

LONGENECKER, R. N. *Introducing Romans*. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011.

LONGENECKER, R. N. *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2016.

LOOSE, Donald. L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore. *Sémiotique et Bible*, v. 63, p. 34-40, 1991.

LUCIANO DE SAMÓSSATA. Carta a Nigrino. *Luciano VI*. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

LUIS BORGES, Jorge. Nueve ensayos dantescos. *Obras completas*, vol. III. Buenos Aires: Emece, 1989.

LURAGHI, Silvia. *On the Meaning of Prepositions and Cases: The Expression of Semantics Roles in Ancient Greek*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003.

LYONNET, Stanilas; SABOURIN, L. *Sin, Redemption, and Sacrifice*. A Biblical and Patristic Study. Rome: Biblical Institute Press, 1970.

LYONNET, Stanislas. *Études sur l'épître aux Romains*. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1990.

MAINVILLE, Odette. La doctrine au service de l'éthique. Le cas de Rm 3,21-31. In: SCHLOSSER, Jacques (Éd). *Paul de Tarse*. Congrès de l'ACFEB Strasbourg 1995. Paris: Cerf, 1996, p. 293-306.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste C.; NEVES, Maria Helena de M. (Eds.). *Dicionário grego-português*, vol. 4. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

MALHERBE, Abraham J. *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1988.

MANSON, Steve. "For I Am Not Ashamed of the Gospel" (Rom 1.16): The Gospel and the First Readers of Romans. In: JERVIS, L. Ann; RICHARDSON, Peter. (Eds.). *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians, and Romans for R. N. Longenecker*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 254-287.

MANZI, F. Dall'ira del Dios giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18-3,20. *SC*, v. 126, p. 551-634, 1998.

MARCUSCHI, Luiz A. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MARROU, Henri-Irénée. *L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1: Le monde grec. Paris: Éditions du Seuil, 1948.

MARSHALL, I. Howard (Ed.). *Moulton and Geden: A Concordance to the Greek New Testament*. London: T&T Clark, 2002.

MARSHALL, I. Howard. *Concordance to the Greek New Testament*. London: T&T Clark, 2002.

MATE, Reyes. Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas. In: MATE, Reyes; ZAMORA, José A. (Eds.). *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006, p. 27-64.

MATLOCK, R. Barry. Detheologizing the πιστις Χριστου Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective. *Novum Testamentum*, v. 42, n. 1, p. 13-14, 2000.

MAY, James M. Cicero As Rhetorician. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (Eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007, p. 250-263.

MCFARLAND, Orrey. *God and Grace in Philo and Paul*. Leiden: Brill, 2016.

MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: A Bíblia e sua interpretação*. São Paulo/ Recife: Paulinas/ UNICAP, 2015.

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1971.

MEYER, Michel. *A retórica*. Tradução Marly N. Peres; apresentação e revisão técnica de Lineide do L. Salvador Mosca. São Paulo: Ática, 2007.

MEYER, Michel. As bases da retórica. In: CARRILHO, Manuel Maria (Ed.). *Retórica e comunicação*. Lisboa: Edições Asa, 1994, p. 31-70.

MEYER, Michel. *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Lisboa: Edições 70, 1998.

MEYER, Rudolf; HAUCK, Friedrich. καθάρος, καθαρίζω, ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία κτλ. KITTEL Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. IV. Brescia: Paideia, 1968, p. 1255-1299.

MICHEL, Otto. *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996.

MORGAN, Teresa. *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and early Churches*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MORGENTHALER, Robert. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, n. 2. Zürich: Gotthelf-Verlag, 1992.

MOULE, Charles F. D. The Biblical Conception of "Faith". *ExpT*, v. 68, p. 157-222, 1957.

MOULTON, James Hope. *A Grammar of the New Testament Greek Syntax*, I: Prolegomena. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

MOXNES, Halvor. *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans*. Leiden: Brill, 1980.

MULLINS, Terence Y. Form in the New Testament Epistles. *JBL*, Atlanta, v. 91, p. 380-390, 1972.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, vol. I. São Paulo/ Petrópolis: Discurso Editorial/ Vozes, 2003.

MURAOKA, Takamitsu. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.

NARDUCCI, Emanuele. Orator and the Definition of the Ideal Orator. In: STEEL, Catherine (Ed.). *Brill's Companion to Cicero*. Leiden: Brill, 2015, p. 427-443.

NEF ULLOA, Boris A.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, Set./Dez., 2016.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*, 27th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*, 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEUMANN, Kenneth J. *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

NEUTEL, Karin B. Restoring Abraham's Foreskin: The Significance of ἀκροβυστία for Paul's Argument about Circumcision in Romans 4:9-12, *JMJS*, v. 8, p. 53-74, 2021.

NEWMAN, Carey C. *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric*. Leiden/ Boston: Brill, 1992.

NYGREN, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1949.

O'BRIEN, Peter T. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: Brill, 1977.

O'BRIEN, Peter T. Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology. In: HAGNER, Donald A.; HARRIS, Michael J. (Eds.). *Pauline Studies: Essays presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*. Exeter/ Grand Rapids: Paternoster/ Eerdmans, 1980, p. 50-66.

OBARA, Elżbieta M. *Le strategie di Dio*. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.

OESTREICH, Bernhard. *Performance Criticism of the Pauline Letters*. Eugene: Cascade, 2016.

OLSON, Robert C. *The Gospel As the Revelation of God's Righteousness: Paul's Use of Isaiah in Romans 1:1–3:26*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do Aparato Crítico de "O Novo Testamento Grego"*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

ORTLUND, Dane C. What Does It mean for Fall Short Romans 3:23. *WTJ*, v. 80, p. 121-140, 2018.

PAGLIARA, Cosimo. *La figura di Elia nel vangelo di Marco: Aspetti semantici e funzionali*. Roma: PUG, 2003.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern. Paris: Gallimard, 1977.

PELLETIER, Anne-Marie. Pour que la Bible reste un livre dangereux. *Etudes*, v. 397, p. 335-345, 2002.

PENNA, Romano. *Carta a los Romanos*. Introducción, versión y comentario. Estella: Verbo Divino, 2013.

PENNA, Romano. Giustificazione/ Giustizia. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (Eds.). *Tema teologici della Bibbia*. San Paolo, 2010, p. 638-639.

PENNA, Romano. Il significato di *πάρεσις* in Rom. 3,25c e il pensiero di Paolo sul perdono da parte di Dio. PENNA, *Paolo e la chiesa di Roma*. Brescia: Paideia Editrice, 2009, p. 99-101.

PENNA, Romano. In difesa della "*intentio auctoris*". Breve discussione di un aspetto non secondario dell'ermeneutica biblica. *Lateranum*, v. 61, p. 159-181, 1995.

PENNA, Romano. La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca. *Biblica*, Roma, v. 84, n. 2, p. 61-88, 2003.

PERELMAN, Chaïm. *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation*. Paris: J. Vrin, 2009.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*, 2014.

PITTA, Antonio. *Cartas Paulinas*. Petrópolis: Vozes,

PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2017.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helenda da R. Pereira, 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Cartas VII*. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008.

PLATON. *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion 1993.

POLHILL, John B. *Paul and His Letters*. Nashville: B&H Academic, 1999.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. São Paulo: Paulus, 2004.

POPKES, Wiard. Παράδιδοι. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 722-734.

PORTER, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

PORTER, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000².

PORTER, Stanley E. OLBRIGHT, Thomas H. (Eds.). *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

PORTER, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the Greek New Testament, with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang, 1989.

PORTER, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference and Mood*. New York: Peter Lang, 2010.

PORTER, Stanley E.; DYER, Bryan R. (Eds.). *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

PSEUDO-CÍCERO. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.

PUNT, Jeremy. Sin as Sex or Sex as Sin? Rom 1:18-32 As First Century CE Theological Argument. *Neotestamentica*, v. 42, n. 1, p. 73-92, 2008.

REED, Jeffrey T. Cohesiveness of Discourse? Towards a Model of Linguistic Criteria for Analyzing New Testament Discourse. PORTER, Stanley E.; REED, Jeffrey T. (Eds.). *Discourse Analysis and the New Testament*. Approaches and Results. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p. 28-46.

REICHERT, Angelika. *Der Römerbrief als Gratwanderung: eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

REYES, Graciela. *La pragmática lingüística*. Estudio del uso del lenguaje. Barcelona: Montesinos, 1990.

RIBBENS, Benjamin J. Forensic-Retributive Justification in Romans 3:21-26: Paul's Doctrine of Justification in Dialogue with Hebrews. *CBQ*, Whashington, v. 74, n. 3, p. 548-567, 2012.

RICHARDS, E. Randolph. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.

RICHARDS, E. Randolph. Some Observations on Paul and Seneca as Letter Writers. In: DODSON, R.; BRIONES, David E. (Eds.). *Paul and Seneca in Dialogue*. Leiden: Brill, 2017, p. 49-72.

RICHARDS, E. Randolph. *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés Editora, 1994.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. La fonction herméneutique de la distanciation. In: BOVON, François; ROUILLER, G. (Éds.). *Exegesis*. Problèmes de méthode et exercices de lecture. Paris/Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 201-215.

RICOEUR, Paul. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2000.

RIJKSBARON, Albert. *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*. An Introduction. 3rd Edition. Chicago: University Press of Chicago, 2002.

ROBERT, Louis; ROBERT, Jeanne. *Claros I: Décrets hellénistiques Fouilles de Claros. Inscriptions, I, fasc. 1.* Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1989, p. 11-62.

ROBERTSON, Archibald T. *A Grammar of the New Testament in the Light of Historical Research.* 4th Edition. London: Hodder & Stoughton, 1934.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de História da Cultura Clássica.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem – A arte retórica de Aristóteles.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ROLLAND, Philippe. *Épître aux Romains: texte grec structuré.* Rome: Institut Biblique Pontifical, 1980.

ROSA, João Guimarães. Carta a Harriet de Onís, 04.11.1964. *Correspondência com Harriet de Onís*, sua tradutora para o inglês (Sem edição). Epistolário disponível para consulta no IEB/ USP. Av. Prof. Mello Moraes, travessa 8, n. 140, Cidade Universitária. São Paulo, Butantã. Acervo: João Guimarães Rosa/ código de ref. JGR-CT-082; Unidade de Armazenamento: caixa 30/ Correspondência com tradutores; Português; Remetente: João Guimarães Rosa/ Destinatário: Harriet de Onís.

ROSA, João Guimarães. *Ficção completa em dois volumes*, I. Organização e prefácio Eduardo Coutinho, 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

ROSENMEYER, Patricia A. *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ROSNER, Brians S. *Paul As Missionary: Identity, Activity, Theology, and Practice.* London: T&T Clark, 2011, p. 65-75.

RUIZ YAMUZA, Emilia. El adverbio *vñv* como marcador discursivo. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, v. 82/1, p. 1-23, 2014.

RUSAM, Dietrich. Was versteht Paulus unter der *πίστις* (Ἰησοῦ) Χριστοῦ (Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phl 3,9)?, *Protokolle zur Bibel*, v. 11, p. 47-70, 2002.

SACKS, Sheldon (Org.). *Da metáfora.* São Paulo: EDUC/ Pontes, 1992.

SALAZAR DA SILVA, Odair. O papel do contexto na teoria da metáfora de Paul Ricoeur. *Acta Semiótica et Lingvística*, v. 19, ano 38, n. 2, p. 83-94, 2014.

SAMPLEY, Jeffrey P.; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and Rhetoric.* London/ New York: T&T Clark, 2010.

SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos.* Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.

SANDAY, William; HEADLAM, Arthur C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans.* 5th. Edition. Edinburgh: T&T Clark, 1908.

SANDERS, Ed P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion.* Philadelphia: Fortress Press, 1977.

SARAIVA, Francisco R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. London: Yale University Press, 1999.

SCHLIER, Heinrich. Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff. SCHLIER, Heinrich. *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg: Herder, 1964, p. 307-318.

SCHLIER, Heinrich. *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

SCHLIESSER, Benjamin. *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

SCHÖCKEL, Alonso-Luis. *A palavra inspirada*. A Bíblia à luz da ciência da linguagem. São Paulo: Loyola, 1992.

SCHREINER, Thomas R. Interpreting the Pauline Epistle. In: BLACK, David A.; DOCKERY, David S. (Eds.). *Interpreting the New Testament*. Essays on Method and Issues. Nashville: Broadman & Holman, 2001, p. 412-432.

SCHREINER, Thomas R. *Romans*. 2.ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.

SCHRENK, Gottlob. γράμμα κτλ. KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II. Brescia: Paideia, 1966, p. 654-672.

SCHUBERT, Paul. Form and Function of the Pauline Letters. *JR*, Illinois, v. 19, n. 4, p. 365-377, 1939.

SCHUBERT, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1939.

SCHUMACHER, Thomas. *Zur Entstehung christlicher Sprache*: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις. Göttingen: V&R Unipress, 2012.

SEPTUAGINTA *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* Edit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (Duo volumine in uno).

SHUM, Shiu-Lun. *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

SNYMAN, Andries H. De-Automatisation in Romans 1–5. *ActaTheol*, v. 22, p. 135-145, 2002.

SOPHOCLE. *Tragédies*. Tome II: Ajax, Œdipe Roi, Electre. Texte établi par Alphonse Dain, Jean Irigoin; traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

SOPHOCLES. *Antigone*. Edited by Mark Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SOUTHALL, David J. *Rediscovering Righteousness in Romans: Personified Dikaïosynē Within Metaphoric and Narratorial Settings*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

SPINA, Segismundo. *Introdução à edótica: Crítica textual*. São Paulo: Edusp, 1994.

SPRINKLE, Preston. The Afterlife in Romans: Understanding Paul's Glory Motif in Light of the Apocalypse of Moses and 2 Baruch. In: LABAHN, Michael; LANG, Manfred (Eds.). *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, p. 201-234.

STANLEY, Christopher D. *Paul and the Language of Scripture*. Citation Technique in the Epistles and Contemporary Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

STEGEMANN, Wolfgang. *Los logocratas*. México: Fondo de Cultura Económica/ Ediciones Siruela, 2007.

STEGEMANN, Wolfgang. Paul and the Sexual Mentality of His World. *BTB*, v. 23, p. 161-166, 1993.

STEGEMANN, Wolfgang. Paul and the Structures of Israel: How Awareness did he Display?. *Neotestamentica*, v. 34, n. 2, p. 311-327, 2000.

STEINER, George. *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

STEMBERGER, Günter. *Il Midrash*. Uso rabínico della Bibbia. Bologna: EDB, 2006.

STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976.

STOWERS, Stanley K. *A Rereading of Romans: Gentiles, Jews, Justice*. New Haven: Yale University Press, 1994.

STOWERS, Stanley K. Apostrophe, ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΙΑ and Paul's Rhetorical Education. FITZGERALD, John T.; OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (Eds.). *Early Christianity and Classical Culture*. Leiden: Brill, 2003, p. 351-369.

STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.

STOWERS, Stanley K. Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9. *CBQ*, Whashington, v. 46, p. 707-722, 1984.

STOWERS, Stanley K. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico-CA: Scholars Press, 1981.

STUHLMACHER, Peter. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

STUHLMACHER, Peter. *La lettera ai Romani*. Paideia Editrice, 2002.

STUHLMACHER, Peter. *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*. Louisville: Westminster, 1994.

STUHLMACHER, Peter. *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

STUHLMACHER, Peter. Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26. In: STUHLMACHER, Peter. *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 117-135.

SWANSON, Don R. Toward a Psychology of Metaphor, SACKS, Sheldon (Ed.). *On Metaphor*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1978, p. 161-164.

TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

THIESSEN, Matthew. Paul's Argument Against Gentile Circumcision in Romans 2:17-29. *NT*, v. 56, p. 377-391, 2014.

THORSTEINSSON, Runar. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*. Eugene: Wipf & Stock, 2015.

THURÉN, Lauri. Epistolography and Rhetoric: Case Not Closed. In: PORTER, Stanley E.; DYER, Bryan R. (Eds.). *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 141-159.

THURÉN, Lauri. John Chrysostom As A Rhetorical Critic – The Hermeneutics of an Early Father. *BibInt*, v. 9, p. 180-218, 2001.

THURÉN, Lauri. *The Rhetorical Strategy of 1 Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åbo: Åbo Academy, 1990.

TIWALD, Markus. Christ As Hilasterion (Rom 3:25). Pauline Theology on the Day of Atonement in the Mirror of Early Jewish Thought. In: HIEKE, Thomas; NICKLAS, Tobias (Ed.). *The Day of Atonement: Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions*. Leiden/ Boston: Brill, 2012, p. 189-209.

TOBIN, Thomas H. Controversy and Continuity in Romans 1:18–3:20. *CBQ*, Whashington, v. 55, p. 293-318, 1993.

TOBIN, Thomas H. *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.

TOIT, Andrie B. du. Forensic Metaphors in Romans and Their Soteriological Significance. In: WATT, Jan G. van der (Ed.). *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Leiden: Brill, 2005, p. 213-246.

TORRANCE, Thomas F. One Aspect of Biblical of Faith. *ExpT*, v. 68, p. 111-114, 1957.

TORTI, Giovanni. *La lettera ai Romani*. Testo, traduzione, introduzione e commento. Brescia: Paideia Editrice, 1977.

TROMP, Johannes. *The Life of Adam and Eve in Greek*. Leiden: Brill, 2005.

TURNER, Geoffrey. Righteousness of God in Psalms and Romans. *SJT*, v. 63, n. 3, p. 285-301, 2010.

TURNER, Nigel. *Grammatical Insights Into the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 2004.

ULRICH, Karl F. *Christusglaube: Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida nos homens e nos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAN DIJK, Teun A. La pragmática de la comunicación literaria. In: MAYORAL, José. A. (Ed.). *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid: Arco Libros, 1987, p. 171-175.

VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 2. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.

VANHOYE, Albert. Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?. *Biblica*, v. 80, n. 1, p. 1-21, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. Ambiguidade e reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 73-99.

VERSCHUEREN, Jef. *Para entender la pragmática*. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

VIRGILI, Rosanna (Ed.). *Le lettere di Paolo*. Tradotte e commentate da ter bibliste. Milano: Ancora Editrice, 2020.

VOORST, Robert E. van. Paul and Epistolary Thanksgiving: In: LAMBRECHT, Jan (Ed.). *Understanding What One Reads III: Essays on the Gospels and Paul (2011–2014)*. Leuven: Peeters, 2015, p. 163-168.

VORSTER, Johannes N. Aspects of A Rhetoric of the Body and the Letter to the Romans. *Scriptura*, v. 108, p. 294-313, 2011.

WALES, Katie. Coherence; Cohesion. WALES, Katie. *Dictionary of Stylistics*. 3th Edition. London/ New York: Routledge, 2011, p. 66-67.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: Uma sintaxe exegetica do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Batista Regular, 2009.

WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

WALLIS, Ian G. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WATSON, Duane F. The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles. In: SAMPLEY, J. Paul; LAMPE, Peter (Eds.). *Paul and Rhetoric*. New York: T&T Clark, 2010, p. 25-47.

WATSON, Francis. *Paul and the Hermeneutics of Faith*. London: T&T Clark, 2004.

WATSON, Francis. *Paul, Judaism and the Gentiles*. Beyond the New Perspective. Revised and Expanded Edition. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2007.

WEDDERBURN, Alexander J. M. *The Reasons for Romans*. London: T&T Clark, 2004.

WEIL, Simone. *A fonte grega*. Tradução de Filipe Jarro. Lisboa: Edições Cotovia, 2006.

WEIL, Simone. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953.

WELLS, Kyle B. Paul's Reading of Deuteronomy 30 in Romans 2:17-29. WELLS, Kyle B. *Grace and Agency in Paul and Second Temple Judaism: Interpreting the Transformation of the Heart*. Leiden/ Boston: Brill, 2015, p. 209-223.

WESTERMANN, Claus. כבוד. JENNI, Ernst; WESTERMANN, (Eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p. 1089-1113.

WHITE, John L. The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E to the Third Century C.E. WHITE, John L. (Ed.). *Studies in Ancient Letter Writing*. Atlanta: SBL Press, 1982, p. 89-106.

WHITE, John Lee. *Light from Ancient Letters*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

WILCKENS, Ulrich. *La Carta a los Romanos*. Rom 1–5, vol. I. Salamanca: Ed. Sígueme, 1989.

WILLIAMS, Margareth H. The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-Roman Inscriptions. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (ZPE), v. 116, Bonn, 1997, p. 249-262, 1997.

WILLIAMS, Sam K. The 'Righteousness of God' in Romans. *JBL*, New Haven, v. 99, n. 2, p. 241-290, 1980.

WIRE, Antoinette Clark. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

WITHERINGTON III, Ben. *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade, 2009.

WITHERINGTON III, Ben. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico/ Investigações filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço; 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

WOLTER, Michael. *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1–8. Göttingen/ Ostfildern: Vandenhoeck & Ruprecht/ Patmos Verlag, 2014.

WOLTER, Michael. *Paul: An Outline of His Theology*. Waco: Baylor University Press, 2015.

WRIGHT, Nicholas T. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978–2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

YINGER, Kent L. *Paul, Judaism, and Judgement According to Deeds*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ZIESLER, John A. *Paul's Letter to the Romans*. London: SCM Press, 1989.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ANEXOS

1 Ocorrência da raiz δικ– em Romanos

A concentração dos vocábulos conectados à δικαιοσύνη θεοῦ ocorre em Rm 1,15–4,25:

<i>Praescriptum</i> (Rm 1,1-7)	0
Corpo da carta (Rm 1,8–15,21)	60
Rm 1,18–4,25	30
Rm 5–8	18
Rm 9–11	11
Rm 12,1–15,31	1
<i>Post-scriptum</i> (Rm 16,1-27)	0

2 Ocorrência do sintagma δικαιοσύνη θεοῦ em Rm 1–16

<i>Praescriptum</i> (Rm 1,1-7)	1
Corpo da carta (Rm 1,8–15,21)	49
Rm 1,16–4,25	22
Rm 5–8	3
Rm 9–11	13
Rm 12,1–15,31	8
<i>Post-scriptum</i> (Rm 16,1-27)	1

3 Registro dos termos πιστ– nas cartas autorais de Paulo

	πίστις	πιστεύω	πιστός	
Romanos	42	21	0	63
1Coríntios	16	9	5	30
2Coríntios	7	2	2	11
Gálatas	20	4	1	25
1Tessalonicenses	12	5	1	18
Filipenses	6	1	0	7
Filemon	2	0	0	2

4 Registro de δόξα dos termos afins nas cartas autênticas de Paulo

	δόξα	ἐνδοξος	κενοδοξία κενόδοξος	δοξάζω	συνδοξάζω ἐνδοξάζω	Total
Rm	16			5	1	22
1Cor	12	1		5	1	15
2Cor	19			3		22
Gl	1		1	1		3
Fl	6		1			7
1Ts	3					3
Fm						0

5 Campo literário e lexical de Rm 3,21-26

Vocabulário					
	Preposições	jurídico	Deus	Jesus	os crentes
21	Νυνὶ δὲ <u>χωρὶς</u> νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη <u>ὑπὸ</u> τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,	νόμου δικαιοσύνη μαρτυρουμένη	θεοῦ		
22	δικαιοσύνη δὲ θεοῦ <u>διὰ</u> πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ <u>εἰς</u> πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,	δικαιοσύνη	θεοῦ	Ἰησοῦ Χριστοῦ	πίστεως πιστεύοντας
23	πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὕστερονται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ		θεοῦ		
24	δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι <u>διὰ</u> τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς <u>ἐν</u> Χριστῷ Ἰησοῦ	δικαιούμενοι		Χριστῷ Ἰησοῦ	
25	ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον <u>διὰ</u> [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι <u>εἰς</u> ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ <u>διὰ</u> τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων	δικαιοσύνης	θεὸς αὐτοῦ	ὃν	πίστεως
26	<u>ἐν</u> τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, <u>πρὸς</u> τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ <u>ἐν</u> τῷ νῦν καιρῷ, <u>εἰς</u> τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν <u>ἐκ</u> πίστεως Ἰησοῦ.	δικαιοσύνης δίκαιον δικαιοῦντα	θεοῦ αὐτοῦ αὐτὸν	Ἰησοῦ	πίστεως

O vocabulário de Rm 3,21-26 gravita em torno de quatro campos lexicais principais:

a) um domínio judiciário; b) Deus; c) Jesus, e d) crer/ os crentes.

6 Registro do substantivo θεός (Rm 1–8)

Rm 1–3 [x] 1,1; 1,4; 1,7 [2x]; 1,8; 1,9; 1,10; 1,16; 1,17; 1,18; 1,19 [2x]; 1,21 [2x]; 1,23; 1,24; 1,25; 1,26; 1,28 [2x]; 1,32; 2,2; 2,3; 2,4; 2,5; 2,11; 2,13; 2,16; 2,17; 2,23; 2,24; 2,29 3,2; 3,3; 3,4; 3,5 [2x]; 3,6; 3,7; 3,11; 3,18; 3,19	Θεός Rm 3,21-26 [5x] 3,21; 3,22; 3,23; 3,25; 3,26	Rm 1–8 [91x] 3,29; 3,30; 4,2; 4,3; 4,6; 4,17; 4,20 [2x]; 5,1; 5,2; 5,5; 5,8; 5,10; 5,11; 5,15; 6,10; 6,11; 6,13 [2x]; 6,17; 6,22; 6,23; 7,4; 7,22; 7,25 [2x]; 8,3; 8,7 [2x]; 8,8; 8,9; 8,14; 8,16 [2x]; 8,17; 8,19; 8,21; 8,27; 8,28; 8,31; 8,33 [2x]; 8,34; 8,39
---	---	---

7 O substantivo χριστός

Rm 1–3 [8x] 1,1.4.6.7.8; 2,16; 3,22.24	Χριστός Rm 3,21-26 [2x] 3,22; 3,24; 3,26	Rm 1–8 [32x] 5,1.6.11.15.21; 6,3.4.9.11.23; 7,25; 8,1.2.9.10.11.17.34.35
---	--	---

8 Registro do termo Ἰησοῦς

Rm 1–3 [8x] 1,1; 1,4; 1,6; 1,7; 1,8; 2,16	Ἰησοῦς Rm 3,21-26 [3x] 3,22; 3,24; 3,26	Rm 1–8 [24x] 4,24; 5,1; 5,11; 5,15; 5,17; 5,21; 6,3; 6,11; 6,23; 7,25; 8,1; 8,2; 8,11 [2x]; 8,39
--	---	---

9 Vocabulário de Rm 3,21-26 comum a Rm 1-4

3,21-26	1,1-17	1,18-4,25	5-8
νόμος			
πίστις	1,5.8.12.17 [3x]	3,3.22.25.26.28.30.31 4,5.9.11.12.13.14.16.18; 4,19.20	5,1.2
χωρίς		3,21.28; 4,6	7,8.9
δικαιοσύνη	1,17	3,21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11 [2x].13.22	5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10
θεός	1,1.4.7 [2x].8.9.10.1 6.17	1,18.19.21 [2x].23.24.25.26.28 [2x].32; 2,2.3.4.5.11.13.16.17.23.24.2 9; 3,2.3.4.5 [2x].6.7.11.18.19.21.22.23.25 .29.30; 4,2.3.6.17.20 [2x]	5,1.2.5.8.10.11.15; 6,10.11.13.17.22.23; 7,4.22.25; 8,3.7.8.9.14.16.17.19.21.27.28. 31.33.34.39