

«Onde abundou o pecado superabundou a graça»¹

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Introdução

A chamada «última lição», que alia o adeus à saudade, não é a última palavra sobre a matéria em causa. Nem é a última avaliação do jubilado. O exame final – no dizer de S. João da Cruz – será na tarde da vida, sobre o amor, no chamado «juízo final», em que o júri não é presidido pelo Juiz da severidade, mas pelo Pai da misericórdia. Possa S. Paulo sorrir a esta interpretação do seu texto, enquanto nos identificamos e rezamos com o seu hino ao amor (1Cor 13).

A interpretação tradicional do relato bíblico de Gn 2,4b-3,24, da chamada (só chamada, mas não realmente) «história de Adão e Eva», habituou a exegese e a teologia, a catequese e a moral, a pastoral e a espiritualidade, a partirem de vários pressupostos. Pressupõe que essa narrativa de criação

¹ Texto da «Última lição», proferida na Cerimónia de jubilação, Faculdade de Teologia, Lisboa, 12 de fevereiro de 2016.

fala de Adão e Eva, de um paraíso terreal, da mulher criada de uma costela do homem, de um «estado de graça antes da queda», de uma lei divina, de uma violação dessa lei, da liberdade humana abusada, de uma queda humana, de um pecado moral, de uma culpa/pecado original, do diabo sob forma de serpente, de uma promessa de salvação, do paraíso perdido... Liga explicitamente o pecado à criação². A reflexão teológica a partir dessa narração alimentava-se de pressupostos, mas sem fundamentação no texto bíblico contextualizado: como provámos noutra sede com os métodos hermenêuticos recomendados pelo magistério eclesial³, o relato não fala de nenhuma dessas realidades, nem serve de fundamento para a tradicional doutrina dogmática do pecado original⁴. A partir daí, até podemos agora acrescentar que, se teologicamente admitíssemos como causa dos males do mundo o ato pecaminoso dum casal humano histórico ou primordial, dar-lhe-íamos excessivo peso, um peso criador em contexto de criação, decaindo nesse caso para a heresia do dualismo. E o subsequente projeto divino de salvação teria sido provocado e condicionado pelo pecado humano: teria carácter de correção do rumo, em vez de ter carácter de graça, por puro amor.

O que então concluímos da exegese dessa narrativa de criação foi que ela é um mito de origem que tem toda a grandeza e nobreza do mito, um tesouro de riqueza teológica e antropológica. O mitógrafo procurava iluminar o seu presente fazendo-o remontar pelo mito às origens absolutas de tudo: ligando o seu tempo histórico com o tempo meta-histórico, que é o tempo da criação e o tempo de Deus, dava-lhe sentido de transcendência.

²M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Una teología de la creación (Biblioteca Herder; Herder; Barcelona 2009) 196 e 212 e 214-216. “Deus marcou limites ao homem (Gn 2,16s). Mas o homem ultrapassou-os e afundou-se, desde o princípio, no pecado e na maldição” (pp. 198-199). Na p. 197 cita dois autores a confirmarem que “o propósito central da história yahvista das origens é mostrar... o transtorno que de facto” as diversas relações do «homem» (*adam*) “experimentaram com o pecado humano”. Veja também M.Á. TABET, *Introducción al Antiguo Testamento*: I: *Pentateuco y libros históricos* (Pelicano; Palabra; Madrid 2004) 109-116; A. COUTO, *O livro do Génesis* (Minima Theologica 4; Letras e coisas; Leça da Palmeira 2013) 108.

³Entre outros: CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 11-12; COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*; BENTO XVI, *Verbum Domini*, números 29-44.

⁴Na obra A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projetado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011).

Contando que tudo foi criado por Deus, sugeria que o sentido último das coisas e da vida humana só pode ser Deus⁵.

Não podia, portanto, ligar a criação ao pecado. A Bíblia até rejeita a doutrina de que o peso do pecado de uns se transmite a outros⁶. E o livro de Job nega aos seus amigos teólogos a tese de que o sofrimento inocente seja consequência do pecado em forma de castigo de Deus⁷. Não há proporção entre virtude e felicidade, entre pecado e desgraça: as provas em contrário eram evidentes⁸. Job mantém-se seguro na sua *inocência*⁹ e na convicção de que o seu sofrimento não podia ser fruto do seu pecado. É essa a fé expressa também por outros textos: “[Deus] não nos trata segundo os nossos pecados, nem nos paga conforme as nossas culpas” (Sl 103,9-12). Podemos dizer que o Antigo Testamento não oferece fundamento para a tradicional doutrina dogmática do pecado original.

Essa fundamentação era vista pela tradição cristã também no célebre texto da carta de Paulo aos Romanos 5,12-21. Mas encontra-se nele esse fundamento? Ou trata-se de mais um pressuposto? Partimos abertos para a análise. O texto soa assim:

⁵ Cf. A. dos S. VAZ, “Criação: o presente iluminado pelas origens”, *Didaskalia* 45 (2015) 1.225-248.

⁶ Ez 14,12-23; 18,1-32; 33,10-20; Jer 31,29-30.

⁷ Eles propunham-lhe invocar a remissão do seu pecado para obter a reabilitação em humilde submissão à vontade de Deus: “reconcilia-te e faz as pazes com Ele; assim te será devolvida a tua dita” (22,21). Veja Job 4,8-9.17-21; 5,1-27; 8; 11,13; 15,2-16; 18,5-21; 20,4-29; 22,21-30; 27,13-23.

⁸ Ver Job 9,22-24; 12,4-6; 21,7-34; 24,1-25. Em 24,12 soa na boca de Job esta interrogação intrigante e pungente: “na cidade gemem os moribundos e pedem socorro os feridos de morte; e Deus mantém-se surdo à sua súplica” (assim algum manuscrito hebraico; noutros e na tradução siríaca lê-se: “... surdo às suas infâmias”). Atentados recentes contra a humanidade, nos séculos XX e XXI, ataçaram ainda mais esta argumentação: o mal triunfa e Deus fica longe, indiferente, deixando também atuar na sombra os opressores e exploradores: 24,12-17.25 (“não é assim? quem me pode desmentir?”). Para uma releitura antropológica dos gritos e silêncios que a ordem social atual de injustiças e abandonos suscita, cf. E. TAMEZ, “Job: Grito violencia y nadie me responde”, *Concilium* 273 (Noviembre 1997) 895-903.

⁹ “Sou irrepreensível”: 9,20-21; 6,24-30; 11,4; “sabes muito bem que não sou culpável”: 10,6-7 e 23,7; 27,2-6; 30,24-25; 31,7-8.

5,12 Διὰ τοῦτο, ὥσπερ δι' **ἐνὸς** ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς **πάντας** ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, **ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον**...

13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου,

14 ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος.

15 Ἀλλ' οὐχ ὥς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· — ...εἰ γὰρ τῷ τοῦ **ἐνὸς** παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ **ἐνὸς** ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς **πολλοὺς** ἐπερίσσευσεν.

16 καὶ οὐχ ὥς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ **κρίμα** ἐξ **ἐνὸς** εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ **χάρισμα** ἐκ **πολλῶν** παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

17 εἰ γὰρ τῷ τοῦ **ἐνὸς** παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ **ἐνός**, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ **ἐνός** Ἰησοῦ Χριστοῦ.

18 Ἄρα οὖν ὥς δι' **ἐνὸς** παραπτώματος εἰς **πάντας** ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' **ἐνὸς** δικαιώματος εἰς **πάντας** ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς·

19 ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ **ἐνός** ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ **πολλοί**, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ **ἐνός** δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ **πολλοί**.

20 νόμος δὲ παρεῖσθλην, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· **οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις**,

21 ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

^{5,12} Por isso, tal como por **um só** homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte atingiu **todos** os homens, uma vez que todos pecaram... ¹³De facto, antes da Lei já existia o pecado no mundo; mas o pecado não é tido em conta quando não há Lei. ¹⁴Apesar disso, desde o *'ādām* [Homem primordial] até Moisés reinou a morte, mesmo sobre aqueles que não tinham pecado por uma transgressão idêntica à do *'ādām* [Homem primordial], que é figura dAquele/daquilo que havia de vir. ¹⁵Com efeito, o que se passa com o dom gratuito não é o mesmo que se passa com a falta. ... Se pela falta de **um só** morreram **todos**, com muito mais razão a graça de Deus, aquela graça oferecida por meio de **um só** homem, Jesus Cristo, foi a **todos** concedida em abundância [superabundou para todos]. ¹⁶E também com o dom não acontece o mesmo que acontece com as consequências do pecado de **um só**. Com efeito, o julgamento, a partir de **um só**, teve como resultado a condenação, enquanto o dom gratuito, a partir de **muitas** faltas, teve como resultado a justificação. ¹⁷De facto, se pela falta de **um só** a morte reinou por meio de **um só**, com muito mais razão, por meio de **um só**, Jesus Cristo, reinarão na vida aqueles que recebem a abundância da graça e do dom da justiça [do perdão gratuito e absoluto]. ¹⁸Portanto, como pela falta de **um só** veio a condenação para **todos** os homens, assim também pela obra de justiça [do perdão gratuito] de **um só** veio para **todos** os homens a justificação que dá a vida. ¹⁹De facto, tal como pela desobediência de **um só** homem **todos** foram constituídos pecadores, assim também pela obediência de **um só** **todos** serão constituídos justos. ²⁰A Lei interveio para fazer proliferar a falta, mas, onde abundou o pecado, superabundou a graça. ²¹E deste modo, tal como o pecado reinava dando a morte, assim também reinará a graça que concede justiça [um indulto de perdão] para vida eterna, por Jesus Cristo, Senhor nosso.

É uma das mais célebres e densas páginas da teologia cristã e da espiritualidade paulina, cuja total compreensão escapa à mais atenta reflexão, porque Paulo, das mentes mais poderosas depois de Jesus, é indefinidamente envolvente. A sua interpretação corrente, até hoje, como fundamento da doutrina dogmática do pecado original é subsidiária da interpretação tradicional de Gn 2-3, onde se via cometido precisamente esse pecado. De facto, a interpretação de Gn 2-3 é determinante para a interpretação da perícopa paulina. Por isso, teremos sempre em mente, no decorrer da

análise, a nova interpretação de Gn 2-3 como mito de origem, que agora pode suscitar outra compreensão da página de Paulo.

Desde logo, fundamental é tomar consciência da forma de comunicação – do género literário – deste texto. Qual é a sua chave de interpretação?

Geralmente lê-se como se fosse uma peça de teologia dogmática, com uma análise feita à maneira ocidental, tão rigorosa quanto literal, sem ter muito em conta as convenções literárias semitas, judaicas, de Paulo. Ou então aplicam-se-lhe as categorias da retórica clássica, greco-romana, dizendo, por exemplo, que Rm 5,12-21 é uma espécie de *narratio* ou a primeira parte da *probatio* ou a *expositio* a terminar com uma *propositio* ou a *synkrisis* (“confronto”, exposição e não demonstração) entre «Adão e Cristo», que desempenharia o papel da *narratio*¹⁰.

Frequentemente, fazendo *eisegese* em vez de *exegese*, atribuímos a Paulo as nossas ideias e lemo-las nele, condicionados por um horizonte de interpretação ocidental. Mas, precisando de descobrir *o que Paulo quis dizer*, abordemo-lo, o mais objetivamente possível, limpos das nossas formas de expressão literária, dos nossos conceitos e preconceitos, embora bem saibamos como a subjetividade é influente na análise.

1. Paulo e o *midrás* judaico

Na sua composição, é fácil reconhecer o recurso a uma passagem das Escrituras judaicas, que é Gn 2-3, falando do *’ādām* primordial, de uma transgressão, da morte... Realmente, o recurso às Escrituras judaicas era corrente no seu tempo, nas práticas interpretativas delas¹¹. Hoje é cada vez mais evidente que, entre essas práticas, usou particularmente o chamado *midrás*, o método judaico que explicava o texto sagrado pondo-o a falar

¹⁰ Cf. J.-N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul* (Studia Biblica 43; Gregorian & Biblical Press; Roma 2012) 70-72; IDEM, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (Lectio divina 173; Cerf; Paris 1998) 22-33. Vê nas cartas de Paulo a estrutura da retórica grega: J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul, the Letter-Writer* (A Michael Glazier Book; The Liturgical Press; Collegeville, Minnesota 1995) 65-83. M. QUESNEL, “La figure de la mort dans l’épître aux Romains. Fonction rhétorique et argumentative”, *The Letter to the Romans* (ed. U. SCHNELLE) (Uitgeverif Peeters; Leuven – Paris – Walpole, MA; 2009) 56-59, advoga que, segundo as categorias da retórica greco-romana, a secção de Rm 5,12-21 é a *probatio*.

¹¹ É significativo que a carta aos Romanos tenha 49 citações do Antigo Testamento.

para situações presentes, da mesma maneira que tinha falado no passado. O *midráš* era uma meditação espiritual, uma busca de sentido antropológico e teológico para situações da vida concreta, sentido que se procurava nas santas Escrituras canónicas: misturava os factos objetivos da vida histórica presente com os temas e as imagens da sagrada Tradição escrita. De facto, como para os rabinos do seu tempo, para o rabino Saulo a Escritura era um texto vivo cuja interpretação não se podia divorciar da sua aplicação no presente. A boa nova do convertido Paulo estava em profunda continuidade com o testemunho das Escrituras sobre a constante fidelidade de Deus à aliança com Israel. Por meio de «ecos intertextuais» que geravam novas figurações, encontrava continuidade entre *Tórá* e evangelho por meio de uma hermenêutica que lia a Escritura sobretudo como narrativa da eleição divina de um povo. Essa intertextualidade era desenhada também em forma de *midráš*. Embora as citações com que o fazia aparentemente ecléticas e dispersas, devem ser entendidas como apanhados alusivos a uma situação narrativa mais ampla, da qual foram tomadas. Paulo procedeu como outros escritores do Novo Testamento, que também recorreram ao *midráš* para comunicar a fé apostólica¹². É a convicção da Comissão Bíblica Pontifícia:

Este evangelho [de Mateus] utiliza, mais do que os outros, os procedimentos do *midráš* narrativo nas suas narrações (evangelho da infância, episódio da morte de Judas, intervenção da mulher de Pilatos). O uso muito difundido do estilo de argumentação rabínica, **especialmente nas cartas paulinas** e na carta aos Hebreus, atesta sem sombra de dúvida que o Novo Testamento provém da matriz do judaísmo e está impregnado da mentalidade dos comentadores hebraicos da Bíblia¹³.

Os métodos judaicos de argumentação a partir da Escritura para estabelecer regras de comportamento – métodos codificados mais tarde pelos rabinos – são utilizados frequentemente, quer nas palavras de Jesus referidas pelos evangelhos, quer nas cartas apostólicas... Um traço característico é o de fre-

¹² Sobre as estratégias interpretativas de Paulo na apropriação das Escrituras de Israel, um dos mais influentes foi R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (Yale University Press; New Haven 1989). Cf. J. ROSS WAGNER, *Heralds of the Good News* (Supplements to Novum Testamentum 101; Brill; Leiden – Boston – Köln 2002) 5-13.

¹³ COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, n.º 15.

quentemente o argumento [do *midráš* NT] assentar no significado de uma palavra só e o significado ser estabelecido graças ao seu aparecimento num determinado contexto, sendo **depois aplicado, por vezes bastante artificialmente, a outro contexto**. Esta técnica apresenta uma surpreendente semelhança com a prática rabínica do *midráš*, mas com uma diferença característica: no *midráš* rabínico citam-se opiniões divergentes..., enquanto no Novo Testamento é decisiva a autoridade de Jesus. **Paulo usa estas técnicas com particular frequência**, especialmente nas discussões com adversários hebreus muito cultos... Argumentações rabínicas encontram-se também na carta aos Efésios e na carta aos Hebreus¹⁴.

A sublinhar a importância do *midráš* para entender o Novo Testamento, a Comissão Bíblica Pontifícia reafirma:

A literatura judaica extracanónica, chamada apócrifa ou intertestamentária, abundante e diversificada, é uma fonte importante para a interpretação do Novo Testamento. Os procedimentos variados de exegese, praticados pelo judaísmo de diferentes tendências, encontram-se no próprio AT, por exemplo, em Crónicas relativamente aos livros dos Reis, e no Novo Testamento, por exemplo, em certas **argumentações Escriturísticas de S. Paulo**... A riqueza da erudição judaica posta ao serviço da Bíblia, desde as suas origens até aos nossos dias, constitui uma ajuda de primeira ordem para a exegese dos dois Testamentos, sob condição de a usar com conhecimento¹⁵.

Para interpretar com precisão os textos do Novo Testamento, muitas vezes é necessário o conhecimento do judaísmo dessa época¹⁶.

A comunidade de Qumrán, judaica embora sectária, desenvolveu um método de exegese bíblica chamado *pešer*, uma forma de *midráš*, segundo o qual se citava um versículo do Antigo Testamento, acrescentando a sua interpretação e atualização. Como os membros da comunidade se sentiam estar à beira da nova era da salvação divina, interpretavam as Escrituras

¹⁴ COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, n.º 14 (negrito nosso).

¹⁵ *A interpretação da Bíblia na Igreja*, I, C, 2 (negrito nosso). Para um estudo abrangente sobre esta literatura judaica em português, cf. J.D. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu*. Cultura judaica do Novo Testamento (Universidade Católica Editora; Lisboa 2005) 73-114.

¹⁶ *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, n.º 84.

como aqueles em quem se cumpria essa situação definitiva. Paulo faz o mesmo (2Cor 6,1-2):

Exortamos-vos a que não *recebais a graça* de Deus em vão. Pois Ele diz: «No tempo favorável escutei-te, no dia da salvação ajudei-te» [Is 49,8]. Eis que agora é o tempo favorável; eis que agora é o dia da salvação.

Atualização! Como se dissesse: Escritura e salvação cumprem-se aqui e agora, na nossa situação cristã; aproveitemo-la, não a deixemos passar ao lado de nós (*carpe diem!*).

Nesse procedimento de releitura, textos sagrados anteriores geravam textos novos (que depois se tornariam bíblicos), *transformando* os anteriores. Vê-se bem em Rm 10,5-9, que cita Dt 30,11-14 (o texto de Dt brinda a Paulo a linguagem para o seu argumento, mas no processo de releitura é radicalmente reinterpretado):

A reabilitação que vem por meio da *Lei* define-a Moisés nestes termos: quem *a cumprir terá vida por meio dela*. Ao invés, a *justiça/reabilitação que vem por meio da fé* exprime-se assim: «não perguntes no teu coração: quem subirá ao céu?», isto é, para fazer descer Cristo; ou «quem descerá ao abismo?», isto é, para fazer subir Cristo de entre os mortos. Então que diz? «A palavra está perto de ti, nos teus lábios e no teu coração», isto é, a *palavra da fé* que nós proclamamos. Porque, *se confessas* com os teus lábios que Jesus é Senhor e crês de coração que Deus o ressuscitou dos mortos, *serás salvo*.

Esta passagem da carta aos Romanos é um exemplo clássico do método *pešer*: note-se o repetido «isto é» [τοὺτ' ἔστιν], que introduz a interpretação da passagem do Deuteronomio. Substituindo – segundo as regras do *midráš* – o *preceito* (que seria preciso ir buscar ao céu para o ouvir e praticar) por *Cristo*, Paulo oferece uma releitura de Dt 30, para argumentar que *a confissão da fé* interior e exterior em Jesus como Senhor ressuscitado pelo Espírito do Pai é fonte de salvação. *A palavra que estava perto* do povo de Israel na *Lei* é identificada por Paulo com a palavra que agora estava perto no anúncio da fé cristã. Em síntese, Paulo cita este texto do Dt para ensinar que, se com Moisés a vida vinha do cumprimento da *Lei*, com Jesus a salvação é dom concedido pela fé nele enquanto Filho de Deus, que morreu

também pelos Romanos. O significado original do texto do Dt analisado criticamente não era o mesmo que Paulo afirma a partir desse texto, que lhe sugeria outra coisa nova. O *midráš* permitia descobrir um sentido novo num texto sagrado antigo.

Na harmonização interna que o *midráš* fazia de vários textos das Escrituras judaicas, tinha papel importante o recurso à *analogia* de palavras e de conteúdos. Os rabinos interligavam famílias de textos literários, explorando associações de ideias presentes nas Escrituras: era a regra chamada *gezerah šawah* («igual decisão» ou analogia), que encontra e compara passagens bíblicas semelhantes, com *analogias* entre si, nas palavras ou frases em comum¹⁷. Paulo conhece bem e usa esta técnica exegética. Em Rm 4,3-8 a palavra em destaque é o verbo *contar/imputar/atribuir* (*logízomai*). Paulo reúne aí a ideia do Sl 32,1-2 com Gn 15,6. O salmo (na tradução dos *Setenta*, Sl 31,1-2) dizia:

Felizes aqueles a quem se perdoam as transgressões à Lei [*anomíai*, o contrário da *dikaíosyne*]
e cujos pecados são cobertos;
feliz o homem a quem o Senhor não *imputa* o pecado [*hou* ou *logísetai* *Kýrios hamartían*].

Usa em grego exatamente o mesmo verbo *logísethai* que o versículo sobre Abraão no livro do Génesis (*elogísthe autó eis dikaíosyne*): Abraão “acreditou no Senhor, que lho imputou/reconheceu como justa [a fé de Abraão em Deus foi-lhe reconhecida como ato de retidão]”. Paulo usa as duas passagens análogas, ligando-as com o mesmo verbo para argumentar a favor do modo como Deus atua em Jesus Cristo:

Se Abraão foi reabilitado pelas suas obras, tem razões para gloriar-se [estar orgulhoso]; mas não diante de Deus! De facto, que diz a Escritura? *Abraão acreditou em Deus e esse ato de fé foi-lhe contado [elogísthe] como justiça/reabilitação*. Ora bem, a quem trabalha, o salário não se lhe conta como grati-

¹⁷ Uma maneira estereotipada de formular esta técnica era: «Aqui diz-se isto e lá diz-se isto; como lá tem tal sentido, também aqui». Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, “Literatura rabínica”, *Literatura judía intertestamentaria* (G. ARANDA PÉREZ – F. GARCÍA MARTÍNEZ – M. PÉREZ FERNÁNDEZ) (Introducción al estudio de la Biblia 9; Verbo divino; Estella 2000) 511-517.

ificação [ou *logízetai kata kharin*] mas como dívida. Aquele, porém, que não trabalha mas acredita naquele que justifica o culpável, a esse a sua fé é-lhe contada como justiça/reabilitação [*elogísthe eis dikaiosynen*]. Aliás, é assim que David chama ditosa a pessoa a quem Deus atribui a justiça [*logízetai dikaiosynen*], independentemente das obras: *Ditosos aqueles a quem foram perdoados os delitos e a quem foram cobertos os pecados! Ditosa a pessoa a quem o Senhor não tem em conta* [não imputa: *logísetai*] o pecado!

Em Jesus, Deus declara justificado/perdoado gratuitamente o pecador, sem guardar a dívida: a justificação é apropriada por meio de um ato/processo pessoal de fé e não é obtida pela prática das obras mandadas pela Lei¹⁸.

Entre as argumentações mais usadas pelo *midráš* estava também a dedução *a fortiori* (era chamada a regra *qal wa-homer*: argumento «do menos para o mais»). Por exemplo: “[Argumentando] por *qal wa-homer*: Se o sacrifício ordinário... ab-roga o sábado, não se deduz *com maior razão* que a Páscoa, por cuja transgressão se é réu de extermínio, ab-rogará o sábado?”¹⁹

Ora bem! Claramente, aqui em Rm 5,12-21, Paulo escreve tendo presentes essas técnicas rabínicas do *midráš*, pondo-as agora ao serviço da fundamentação da fé cristã²⁰. *Midráš* é o tipo de linguagem que ele usa. Nem admira que o faça. O judaísmo do seu tempo estava a usar literariamente o *midráš* como forma de compreender a vocação de Israel, pondo precisamente em contraponto com o *’ādām* – e como antídoto aos efeitos do seu «pecado» – diversas figuras: Abraão, o próprio Israel, a *Tōrá*²¹. Obviamen-

¹⁸ De forma análoga, em Gl 3,6-14 – só para dar mais um exemplo – Paulo argumenta em oposição aos judaizantes reunindo vários textos bíblicos para defender a tese de que, se “Abraão acreditou em Deus e isso lhe foi imputado como justiça”, então só pela fé se consegue gratuitamente a justificação e só pela fé se consegue ser filho de Abraão e não pelo facto de ser judeu sujeito à Lei, incapaz de alcançar essa filiação.

¹⁹ *TosPis* 4,13-14: texto em M. PÉREZ FERNÁNDEZ, “Literatura rabínica”, *Literatura judia intertestamentaria* (G. ARANDA PÉREZ – F. GARCÍA MARTÍNEZ – M. PÉREZ FERNÁNDEZ) (Introducción al estudio de la Biblia 9; Verbo divino; Estella 2000) 510.

²⁰ Paulo talvez se aproxime ainda mais de Qumran e da técnica exegética *pesher*, pelo facto de, diferentemente dos rabinos, Paulo e Qumran interpretarem certos textos bíblicos em termos da sua orientação para o futuro e da sua atual realização no presente. Cf. R. PENNA, *Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross*, 2 (The Liturgical Press; Collegeville, Minnesota) 61-66.

²¹ J.-N. ALETTI menciona vários *midrášim* que sublinham a ligação entre a «desobediência do *’ādām*» e a propagação da morte: *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (Lectio divina 173; Cerf; Paris 1998) 119-124. Embora sem daí concluir que a linguagem de Paulo em Rm 5,12-21 é

te, segundo Paulo, este papel só podia ser desempenhado por Jesus morto e ressuscitado. Para fazer, aqui de forma concentrada e veemente, a sua sublime teologia da redenção universal obtida por Cristo, investe toda a sua força de argumentação para convencer os Romanos de que estamos salvos.

Notemos, porém, que, se descobrimos e aceitamos que usa o método do *midrás*, isso deve ter consequências na interpretação, pois a do *midrás* não é linguagem abstrata, conceptual, que se possa entender à letra. É linguagem conotativa: opera uma transferência de sentido, daquilo que o texto diz para a realidade que quer significar. É essa realidade que procuramos: a significação teológica do texto de Rm 5,12-21 para os leitores imediatos.

2. Significação de Rm 5,12-21 enquanto *midrás*

Situando-o no seu contexto próximo, percebemos que Paulo tira agora a conclusão do que tinha afirmado imediatamente antes, como um todo com estreita ligação. Em Rm 5,1-11 declarava que os reabilitados pela fé foram transformados pelo amor gratuito de Deus: “porque o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”; da condição de inimigos de Deus tornámo-nos reconciliados com Ele e amigos d’Ele, porque – diz em Rm 5,12-21 – Jesus realizou algo que é universal nos seus efeitos, tanto quanto o era o pecado antes de Jesus. Antes, toda a humanidade estava mergulhada na situação *universal* de pecado (“todos pecaram”); mas foi redimida graças à morte e ressurreição de Jesus Cristo (Rm 3,23-24); agora cada um apropria-se da salvação aderindo, pela fé, à pessoa e ao modo de viver de Jesus em forma de dom aos outros: “reproduz a imagem do seu Filho”²². Paulo sublinha a incapacidade radical

a do *midrás*, nota que “a comparação com *Sifra Leviticus* e GenR mostrou que o modo como Rm 5 apresenta Adam é eminentemente tradicional” (ibidem, p. 130).

²² Rm 8,29-30. A contraposição entre «um só homem», *’ādām* primordial, e «um só homem», Jesus Cristo, é repetida cinco vezes gramaticalmente correta: vv. 15.16.17.18.19.21. Nos vv. 12-14, a mesma comparação começa bem, termina, porém, de forma gramaticalmente forçada. Paulo começa por esboçar no v. 12 uma comparação e, embora deixando-a a meio, adivinha-se aonde quer chegar: quer estabelecer no plano histórico-existencial uma confrontação, qualitativamente desequilibrada entre o pecado e a graça. Mas no fim do v. 12 interrompe a comparação (com um parêntesis de, pelo menos, dois versículos), porque, prevendo o risco de a sua comparação ser mal entendida, optou por assinalar logo, enfaticamente, a ampla dissemelhança entre Jesus Cristo e o Homem primordial, antes de completar a semelhança. Realmente, a frase interrompida no v. 12 –

de o ser humano se salvar por mérito próprio, pela prática das boas obras ordenadas pela Lei de Moisés: é salvo pela graça de Jesus Cristo.

Como demonstra e exprime esta visão da sua fé, *cristã*?

Recorrendo a Gn 2-3 em jeito de *midráš*, pinta um quadro díptico com dois painéis em paralelo antitético: num painel, o tempo antes de Jesus Cristo, representado no *’ādām* /Homem primordial; no outro, o tempo inaugurado por Jesus e por ele representado. São dois painéis paradoxalmente vinculados entre si e, contudo, mutuamente incompatíveis:

Gênesis 2-3	Romanos 5,12-21
“ <i>por um só</i> ”: protótipo, o <i>’ādām</i> , Homem primordial... pecado e morte para “todos”: “todos pecaram” “reinava o pecado dando a morte”	“ <i>por um só</i> ”: protótipo, Jesus Cristo, o Homem Novo Graça e vida para “todos”: “para todos a justificação” “reinará a graça para vida eterna”
Representante do regime da vida física: antropologia	Representante do regime da vida da graça: antropologia e teologia
“Onde abundou o pecado...”	... superabundou a graça”
	

Gráfico n.º 1

O díptico traça várias antíteses dentro de cada painel e entre o primeiro e o segundo: *um só* e *todos*, homem velho anterior a Jesus e homem novo em Jesus Cristo, morte e vida, vida de pecado e vida da graça, julgamento/

“como por um só homem entrou no mundo o pecado e pelo pecado a morte e assim a morte atingiu todos os homens porque todos pecaram” – reflete uma dificuldade teológica. Pondo em contraste Cristo e o Homem primordial, arriscava-se a sugerir uma estreita correspondência entre ambos. Ao traçar a comparação entre ambos, no parêntesis Paulo deixa claro que esta não é uma comparação de semelhante com semelhante; compara duas figuras dissemelhantes, salvo no ponto real de comparação, que consiste em ambos serem representantes de um regime de vida humana. Por isso, ao sugerir a analogia, nega ao mesmo tempo que exista semelhança de equilíbrio entre os dois representantes, pois pecado e graça, morte e vida não são equivalentes. Os vv. 13-14 inserem-se em jeito de esclarecimento, que termina com a abertura ao horizonte de Jesus Cristo. Os vv. 15-17 estabelecem finalmente de modo explícito a contraposição entre as duas figuras do Homem primordial e Jesus Cristo, sublinhando a sua diferença inconciliável, em favor do dom oferecido por Cristo. Os vv. 18-21 tiram as conclusões do dito antes, confirmando a comparação totalmente favorável ao resultado da graça divina. O v. 18 repete a essência do v. 12, completando-o agora com a oração principal. Cf. R. PENNA, *Carta a los Romanos* (Verbo Divino; Estella [Navarra] 2013) 439.

/condenação e justificação, desobediência e obediência... Como os estudiosos de Paulo reconhecem, estas antíteses estão na base desta página paulina. Cada um dos dois painéis pinta um regime de vida, representado por duas figuras humanas: o *'ādām* e Jesus Cristo.

Para o primeiro painel, Paulo serve-se de temas de Gn 2-3 em forma de *midrás*: as origens da humanidade, o *'ādām* ou Homem primordial, a transgressão, a morte... A figura do *'ādām* mítico, “*um só homem*”, é entendida como figura simbólica de uma situação, como protótipo representativo de toda a humanidade até Jesus, no regime de vida física e psíquica, para afirmar o que a página de Génesis não dizia: o passado de pecado de toda a humanidade mortal (“porque *todos* pecaram”, Rm 3,23, “reinava o pecado dando a morte” física e espiritual: Rm 5,12). O recurso à unicidade do *'ādām* é um trampolim para ilustrar a visão universalista da condição pecaminosa histórica da humanidade antes de Jesus, situação de pecado não redimido, já evocada em Rm 1,18-3,20 (em 3,9-20: “judeus e gregos, *todos* estão sob o domínio do pecado”) e em Gl 3,22: “a Escritura encerrou *tudo* sob o pecado” (ver ainda Rm 11,32: “Deus encerrou *todos* na desobediência”). Por isso, nem evoca a simbólica *Hava* [“Geradora de vida”], para pôr em nítido paralelismo antitético dois representantes de dois regimes de vida. Reforça a identidade da natureza humana inteira simbolizando-a no único *'ādām* mítico, para superar os estreitos confins do etnocentrismo israelita. É que, se o pecado não fosse universal, haveria pessoas não necessitadas de redenção, coisa inconcebível. O primeiro painel ilustra também a impossibilidade de cada um se justificar a si próprio, como Paulo afirma perentoriamente em Rm 3,20, em Gl 2,16 (fazendo *midrás* com o Sl 143,2: “Senhor..., ninguém é justo na tua presença”) e em Rm 3,10-18 (fazendo *midrás* com o Sl 14,1-3: “não há quem seja justo, nem um sequer”)²³.

Tudo isto, porém, aparece ao serviço da afirmação da salvação universal gratuita por mediação de Jesus Cristo, contemplada no segundo painel. De facto, o Homem primordial é apresentado como “*typos*, figura daquele/daquilo que havia de vir”, em confronto com o Homem Novo, Jesus Cristo, pela função prototípica comum a ambos²⁴. A finalidade da menção

²³ Cf. Qo 7,20.

²⁴ *Tipo* indica uma relação e não um ser. É precisamente pela estratégia literária do *midrás* que Paulo anuncia uma saída da dramática condição humana de pecado e de morte em que toda a humanidade representada pelo *'ādām* estava afundada.

midrásica do *'ādām* e da sua comparação com Jesus é a de reforçar o alcance da obra do novo *'ādām*, “um só homem” Jesus Cristo, protótipo do regime da vida da graça, da “nova criação/humanidade”, em que “a graça reinará para vida definitiva”²⁵.

O paralelismo dos dois regimes de vida está radicalmente desequilibrado a favor de Jesus Cristo, no qual converge a atenção: a comparação entre eles (“como... assim também”) é quebrada por expressões de incomparabilidade, oposição histórico-salvífica e argumentos *a fortiori*: “não como...”, “... com muito mais razão”, “superabundou”. Se o Homem primordial é descritivamente o ponto de partida, a força da argumentação e o ponto de referência lógico do conjunto recaem sobre o feito divino do Homem Novo. A preocupação pastoral de Paulo concentra-se firmemente, não no tema da Escritura ilustrativa (Gn 2-3), mas, como é característico do *midrás*, no segundo termo de comparação: a situação presente, vivida em Jesus Cristo. Cada um não se pode comparar com o outro. Sobre um fundo de *semelhança*, o que dá mesmo nas vistas é a *diferença* entre Cristo e o *'ādām* primordial. A semelhança da relação entre ambos vira-se, na dinâmica meditação de Paulo, em diferença e no incomensurável excesso do dom de Deus em Jesus. A ação salvífica de Deus não se fundamenta na unicidade do Homem primordial mas na ação do Homem Novo. Nem a ação de Deus é condicionada pela transgressão do *'ādām* (versículos 15-17): a única salvação de todos não depende da unicidade do *'ādām* mas da unidade e unicidade do plano salvífico de Deus²⁶.

O excesso da assimetria também se vê nas consequências de cada situação. O reinado do pecado na morte durou só temporariamente até Jesus; mas por ele, o reinado da graça é eterno/definitivo: “tal como o pecado reinava dando a morte, assim também reinará a graça que concede justiça [um indulto de perdão] para vida eterna, por Jesus Cristo, Senhor nosso” (“reinará” é um futuro lógico e um futuro certo, já em realização)²⁷. Portanto, a vaga referência à situação representada pelo simbólico *'ādām*,

²⁵ Em 1Cor 15,22.45-49 Paulo usa igualmente o paralelismo antitético entre dois tipos de vida: a do *'ādām* primordial, que termina na morte física, e a do Cristo, que personifica a vida Pneumática, destinada a uma superação qualitativa na ressurreição.

²⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (Lectio divina 173; Cerf; Paris 1998) 122-133.

²⁷ Cf. P. BONY, *Un Juif s'explique sur l'Évangile: La lettre de Paul aux Romains* (Desclée de Bower; Paris 2012) 128-130.

sem citação explícita, é feita só para dar mais relevo à grandeza e à importância da obra salvífica universal de “um só Homem Jesus Cristo” (v. 15) e para mostrar a superioridade da situação humana e religiosa em que estavam agora os cristãos (o paralelismo estabelecido comporta um certo artifício). A concentração cristológica do discurso sobre a redenção única exigia que o apóstolo procurasse um antónimo, representante da humanidade pecadora: e encontrou-o em Gn 2-3²⁸. Na relação destes representantes – um, mítico, outro, histórico – iniciadores de dois regimes de vida, Paulo contemplava e escrevia a história da humanidade inteira, como se pode constatar no gráfico n.º 2.

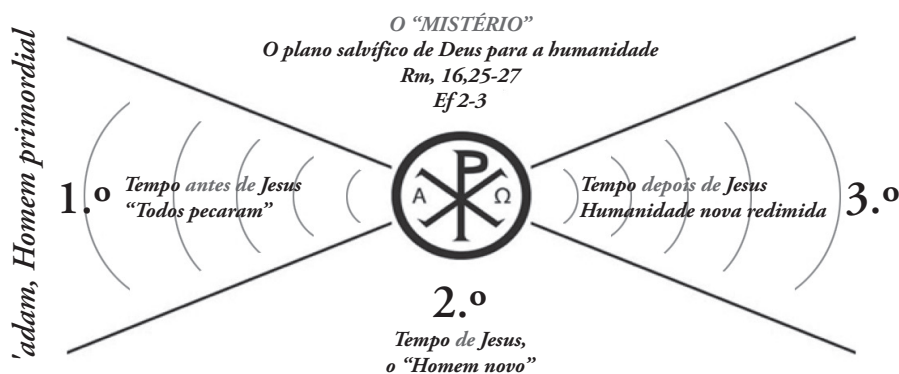


Gráfico n.º 2

²⁸ Cf. Ch. REYNIER, *Pour lire la lettre de Saint Paul aux Romains* (Cerf; Paris 2011) 57-62. A função do recurso teológico de Paulo ao *’ādām* foi vista por Bento XVI: “No centro da cena não se encontra tanto Adão com as consequências do pecado sobre a humanidade quanto Jesus Cristo e a graça que através d’Ele foi derramada em abundância sobre a humanidade. A repetição do «muito mais» relativo a Cristo ressalta como o dom recebido n’Ele supera em grande medida o pecado de Adão e as consequências causadas sobre a humanidade, de modo que Paulo pode chegar à conclusão: «Onde, porém, abundou o pecado, superabundou a graça» (Rm 5, 20). Portanto, o confronto que Paulo traça entre Adão e Cristo põe em realce a inferioridade do primeiro homem em relação à prevalência do segundo. Por outro lado, é precisamente para pôr em resalto o dom incomensurável da graça, em Cristo, que Paulo menciona o pecado de Adão: dir-se-ia que se não tivesse sido para demonstrar a centralidade da graça, ele não teria demorado a tratar o pecado... (Rm 5,12)”: Catequese paulina em audiência geral de quarta-feira, no dia 3.12.2009. O mesmo é sublinhado por Romano Penna: “O acento principal desta página paulina não recai no pecado de Adão mas na graça que provém de Deus”; recai na ação levada a cabo por Jesus e não no que foi feito por um suposto Adão: *Carta a los Romanos* (Verbo Divino; Estella (Navarra) 2013) 435.439. Isso é deliberadamente sublinhado pelo conceito de «abundância» da graça: *perisseta* (v. 17), *perisseúein* (v. 15), *hyperperisseúein* (v. 20) e pela fórmula comparativa «como... assim também» (vv. 12.15.18.19.21) e pela fórmula aumentativa «muito mais = *pollô mállo*n» (vv. 15.17).

Tal operação hermenêutica e a validade da argumentação de Paulo não implicavam que o apóstolo pensasse no *'ādām* como figura histórica. O que importa é a função que ele e os seus leitores atribuíam à personagem *'ādām* de Gn 2-3. Recorre a ela pela necessidade de traçar uma linha de contraste marcante relativamente a Cristo, para fazer ressaltar a sua rica força salvífica. Não é acaso que o recurso ao *'ādām* apareça aqui em contexto soteriológico e não apareça na longa secção de Rm 1,18-3,20, dedicada a descrever a efetiva condição de pecado em que se encontrava a humanidade inteira antes de Cristo. O efeito da comparação entre as duas figuras – o Homem primordial e o Homem novo – não é historicizar o *'ādām* como indivíduo que introduziu o pecado no mundo, mas pôr em evidência que só o Filho de Deus entrado na história de Jesus podia salvar o ser humano da sua contingência radical, simbolizada e concentrada no pecado²⁹. Se entendêssemos que “por um só homem entrou [mesmo, factualmente] o pecado no mundo e pelo pecado a morte”, então até se poderia encontrar na Bíblia uma contradição, já que Ben Sirá (25,24) diz que “da mulher teve início o pecado, por sua causa todos morremos”. Não há obviamente contradição, porque, como Paulo, também Sirá faz *midrás* com Gn 2-3, mudando o sentido original do relato de criação em função da crítica à mulher perversa. E, mais uma vez, o ponto de partida do confronto é Cristo: dele para a humanidade antes dele, o Presente a iluminar o passado (como se vê no gráfico n.º 1)³⁰.

A Paulo não interessava como foi e o que fez o homem nas suas origens factuais, mas sim o papel de Cristo para o homem do presente: esse papel é mais compreensível recuperando – por meio do *midrás* – as categorias bíblicas das origens, especialmente a de *criação*. Paulo punha assim a teologia a interagir com a antropologia: Cristo a salvar o ser humano antes dele, representado no *'ādām*. O movimento não é *ternário*, dos dons preternaturais para o pecado (como se entendia Gn 2-3 tradicionalmente) e do pecado para a graça (de Gn 2-3 para Jesus), mas é *binário*: consiste na

²⁹ Em Rm 5,12-21, a narrativa das origens de Gn 2-3 fica deliberadamente simplificada, para reforçar as antíteses.

³⁰ Cf. R. PENNA, “Il discorso paolino sulle origini umane alla luce di Gen 1-3 e le sue funzioni semantiche”, *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa* (a cura di G.L. PRATO), *RSB* 6 (1994) 233-238.

passagem do imperfeito (o homem sem Cristo e antes dele) para o perfeito (o homem salvo do pecado por Cristo), como se vê no gráfico n.º 1.

Com a antítese literária brindada pelo *midrás*, Paulo explora a grande realidade da fé cristã: que a morte de Jesus por amor aos seus irmãos é incalculavelmente superior ao pecado deles³¹. Não é uma reação ou resposta ao pecado, nem foi determinada por ele como um recurso de emergência para reparar uma avaria do ser humano acidentado. É um dom totalmente gratuito que faz parte do plano salvador de Deus para o ser humano. É a inaudita superação das suas inevitáveis e radicais limitações, manifestadas também no pecado. É aperfeiçoamento da natureza humana³².

3. «Onde abundou o pecado superabundou a graça»

Porque o *midrás* não lê simplesmente mas relê o texto sagrado, à metáfora da ‘transgressão’ mítica (*paráptoma*) Paulo deu agora sentido de pecado moral, em função da nova teologia que queria fazer e que não estava em Gn 2-3. Tendo toda a perícope de Rm 5,12-21 recorte cristológico, é teologia da redenção e não doutrina do pecado das origens ou história da origem do pecado – como se tivesse sido cometido por um suposto «Adão e Eva». Realmente, Paulo não se detém a dissertar sobre a origem do pecado no mundo, nem sobre o conteúdo e a gravidade da transgressão: fixa-se antes nos efeitos respetivos da ação das duas figuras da comparação, o *’ādām* e Cristo, que são a chave da reflexão de Paulo. A referência ao “pecado de um só” e ao “pecado que entrou no mundo” está retoricamente em contraponto: pretende pôr em destaque a “graça de um só”, está subordinada ao outro termo de comparação e não pode impedir de concentrar a atenção nele³³. Como é próprio da técnica do *midrás*, Paulo coloca em primeiro plano a situação presente da vida cristã: Gn 2-3 só está no fundo, como sombra que, por contraste, deve dar mais luz e destaque às cores vivas do ser humano salvo por Cristo. O que devia importar e surpreender

³¹ É acentuadamente retórico, como notam os que classificam a perícopa retoricamente, ao estilo greco-romano.

³² Cf. N.T. WRIGHT, *Paul in Fresh Perspective* (Fortress Press; Minneapolis 2005) 31-39.

³³ Cf. F.F. RAMOS, “Romanos (carta a los)”, *Diccionario de San Pablo* (Monte Carmelo; Burgos 1999) 1046-1050.

aqui não era o drama do pecado humano representado em “um só homem” mas a resolução do drama, realizada por “um só Homem, Jesus Cristo”, que inaugurava uma nova humanidade. Importava demonstrar o alcance do domínio superabundante da graça de Deus por meio de Jesus Cristo na vida de todos os crentes³⁴. A insistência do apóstolo visa fazer compreender que não foi o «antes de Jesus» a medida do projeto salvífico de Deus. Mostra que precisamente onde o pecado conhecia os seus êxitos – na condição histórica da natureza humana frágil – aí, pelo homem Jesus, “superabundou a graça”³⁵. À visão escura de toda a humanidade afundada no pecado, Paulo, subvertendo a lógica judicial da justiça humana retributiva, contrapõe agora o *evangelho* da justiça divina salvífica³⁶. O pecado que escravizava a humanidade, revelando o drama de pessoas contra pessoas e contra Deus, era, segundo Paulo, o grande mal de que elas precisavam de ser libertadas (Rm 1,18-3,20). Então a positividade do dom enfrentou a negatividade do pecado: e este foi aniquilado pelo império do outro (Rm 5,12-21)³⁷. A graça venceu o pecado. O dom/amor é a característica essencial da humanidade nova, inaugurada por/em Jesus Cristo. Pela sua vida dada, a humanidade tinha uma oportunidade radicalmente nova, única, de sentido para a existência.

Esta visão paulina e neotestamentária põe em realce a necessidade, a universalidade e a superabundância da ação salvadora de Jesus Cristo (tão sublinhada por S. Agostinho), sem ser preciso pensar – do ponto de vista bíblico – que o ser humano entra na existência em situação de pecado: segundo a fé bíblica, entra «criado à imagem de Deus» criador e o batismo

³⁴ Cf. R. JEWETT, *Romans* (Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible; Fortress Press; Minneapolis 2007) 370-371.

³⁵ Cf. R. PENNA, *Carta a los Romanos* (Verbo Divino; Estella (Navarra) 2013) 472. Sobre o sentido da «graça», veja C. BREYTENBACH, “«Charis» and «Eleos» in Paul’s Letter to the Romans”, *The Letter to the Romans* (ed. U. SCHNELLE) (Uitgeverij Peeters; Leuven – Paris – Walpole, MA; 2009) 247-265.

³⁶ Graça de Deus e graça de Jesus têm um único verbo (no v. 15: *eperísseusen: superabundou*): é uma só e a mesma graça “transbordante” que está agora ao alcance de “todos” os homens.

³⁷ Paulo acentua a importância da «graça», acumulando, de forma sintomática, dez vezes os termos que encontrava à disposição para a exprimir: *kharis* (duas vezes no v. 15 e ainda nos vv. 17.20.21), *chárisma* (vv. 15 e 16), *doreá* (vv. 15.17), *dórema* (v. 16), com os quais têm afinidade os conceitos de «justiça» (*dikaíoma*, vv. 16.18; *dikaíosis*, v. 18; *dikaíosyne*, vv. 17.20; *dikaíoi*, v. 19) e «vida» (*zoé*, v. 17; *zoé aiónios*, v. 21). Cf. N.T. WRIGHT, *What Saint Paul Really Said* (Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids, MI – Cambridge 1997) 159-179.

faz dele filho de Deus Pai, ‘filho no Filho’. Nisto, Paulo move-se na ótica antropológica e teológica em que é determinante a ideia de ser humano como duradoura imagem de Deus, só superável na perfeita e definitiva imagem de homem e de Deus que foi Jesus Cristo (Cl 1,15-16). É como dizer que Jesus salvador deu a verdadeira identidade ao ser humano, representado pelo *’ādām*, e que só a graça desvela a verdade do pecado. O texto do Génesis, que contemplava o ser humano como criado por Deus, ajudava-o a apontar para Jesus como coroa da criação e da humanidade e como aquele que, assim, abria a perspetiva de uma criação/humanidade nova³⁸. É a visão que Paulo tem da nova aliança selada por Jesus como o novo princípio hermenêutico – como a nova chave de leitura – da situação existencial do ser humano enquanto «ser em Cristo». Como sem Cristo “todos pecaram e estão privados da glória de Deus” (Rm 3,23), em Cristo todos estão salvos. Em vez de *especular* sobre um eventual «pecado original», Paulo tem uma visão *especular* sobre a necessidade de aderir pessoalmente a Jesus Cristo para dar o sentido definitivo à existência pessoal.

4. Relação entre pecado e morte

Proclamando a libertação do pecado, Paulo estabelece aqui uma ligação muito forte entre pecado e morte: “A morte alcançou todos os homens, *porque* [dado que, uma vez que] todos pecaram...³⁹; o pecado reinava dando a morte” (Rm 5,12.21); “o salário do pecado é a morte” (Rm 6,23); “o pecado, para aparecer como tal, serviu-se de uma coisa boa para produzir em mim a morte” (Rm 7,13). Pecado e morte andam juntas, como graça e vida⁴⁰. Então quer dizer que, se não houvesse pecado, não haveria morte

³⁸ *Kainé ktisis*: 2Cor 5,17; Gl 6,15 e Rm 8,19-20.

³⁹ J.-N. ALETTI defende como preferível a tradução: “a morte atingiu todos os homens, *situação na qual [na base do qual]* todos pecaram”, supondo que a condição da humanidade pecadora teria sido consequência da situação de morte generalizada: *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (Lectio divina 173; Cerf; Paris 1998) 114-118.

⁴⁰ A concentração da atenção na realidade da morte que atingia todos os humanos antes de ter chegado a Lei de Moisés parece querer ir ao encontro da eventual objeção de que o pecado não pode ser imputado ou reconhecido sem a Lei (Rm 3,20). A importância da referência à Lei está no facto de ser ela a tornar manifesta a grandeza do pecado e assim também a grandeza superior do triunfo da graça descrito em 5,20. A meta do triunfo da graça era a expropriação do pecado usurpador e a substituição do seu reino pelo reino da graça. Por meio do *midraš*, que não funciona com a mesma

física, ou que esta não seria penosa? Paulo não se preocupava com essa questão especulativa, que exorbita do âmbito da fé em que ele se movia. A ele preocupava-o a realidade existencial empírica de que a morte física é inevitável, como inevitável é a fragilidade da condição humana. E é uma força negativa (como o pecado), destruição final e total de quem é fisicamente corruptível⁴¹. Mas, “para Paulo, «morte» é mais do que a desapareição do ser humano; é uma categoria teológica, com uma carga simbólica que supera a simples antropologia e a coloca num contexto claramente teológico e soteriológico. Creio que não seria correto ver nessas afirmações a de que o homem morre simplesmente porque peca”⁴². Com o recurso ao texto sagrado de Génesis 2-3, mas ultrapassando o seu sentido original (como faz o *midrás*), Paulo queria dar sentido último à experiência dramática do pecado e da morte. Para ele, pecado e morte retiram sentido à vida! Mas Jesus Cristo, apagando o pecado, deu sentido à vida e à morte. É o que dirá em Rm 8,2: “a lei do Espírito que dá vida em Cristo Jesus libertou-te da lei [do regime] do pecado e da morte”.

Querendo Paulo exaltar a obra redentora de Jesus Cristo, cujos efeitos são a graça e a vida plena, então a morte, implicando necessariamente uma dimensão física, não se limita ao físico mas estende-se ao plano da interioridade espiritual, do pecado e da comunhão pessoal com Deus. De facto, Paulo contrapõe à morte não simplesmente a vida mas a vida eterna: “como o pecado reinava dando a morte, assim também reinará a graça

lógica da argumentação filosófico-teológica ocidental, Paulo, inserindo em contracorrente o inciso de Rm 5,13-14, sugere: o pecado e a morte atingiam todos os seres humanos mesmo antes e fora do regime da Lei de Moisés, unidos todos na mesma condição de pecadores e de mortais. O *midrás* construiu um paralelismo entre pecado e morte, unidos como a graça e a vida: “como o pecado reinava dando a morte, assim também reinará a graça que concede justiça para vida eterna”. Já antes tinha dito: “Se, pelo delito de um só, a morte inaugurou o seu reinado por culpa desse só, com muito mais razão os que recebem essa abundância de graça e de perdão gratuito, vivendo reinarão por obra de um só, Jesus Cristo” (Rm 5,17). Mais uma vez era comparação de coisas dissemelhantes: morte e justiça/vida. Paulo funciona aqui com a regra do *midrás* judaico que estabelece a relação entre duas ideias, uma das quais é *mais* significativa do que a outra. É a técnica do *qal wahômer* no seu melhor: *bôs... pollô mallon, ei gar... pollô mallon*.

⁴¹ Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (T&T Clark; London – New York 2005) 102-127, especialmente pp. 124-127.

⁴² F. PASTOR RAMOS, *Antropologia bíblica* (Verbo divino; Estella 1995) 270-271; Cf. M. QUESNEL, “La figure de la mort dans l’épître aux Romains. Fonction rhétorique et argumentative”, *The Letter to the Romans* (ed. U. SCHNELLE) (Uitgeverij Peeters; Leuven – Paris – Walpole, MA; 2009) 63-64; L. MORRIS, *The Epistle to the Romans* (Intervarsity Press – W.B. Eerdmans; Leicester – Grand Rapids, MI, 1988) 228-232.

que concede justiça para vida eterna". Explora o dado antropológico da universalidade da morte física para mostrar a universalidade do pecado humano (morte espiritual: Rm 3,23; 5,12) e para sublinhar que a necessária salvação provém de um só Homem, Jesus Cristo⁴³. Morte física e morte espiritual ou pecado, Paulo vê-as como um poder dominante que se apodera da humanidade, mas como um poder que foi vencido pela morte e ressurreição de Jesus.

O pecado aqui em causa não é cometido efetivamente pelo Homem primordial, do qual realmente não se fala no livro do Génesis 2-3. É o que cada pessoa e todas as pessoas podem encontrar dentro de si e à sua volta, na sociedade; é uma situação real que nos envolve, um poder que tende a dominar-nos, como a morte – diz Paulo –, da qual não conseguimos escapar por nós próprios. Dado que na carta aos Romanos «pecado» sai 47 vezes no singular e só uma vez no plural, podemos pensar que, quando a mais alta síntese teológica de Paulo fala de «pecado», subentende uma realidade básica, que precede os pecados individuais e está por trás deles: um pressuposto visível quando olhamos à nossa volta, situação em que as pessoas se encontram, realidade que as envolve, prescindindo do facto de essa realidade se transformar em atos pecaminosos concretos: “tanto judeus como gregos, todos estão sob o domínio do pecado” (Rm 3,9). Mas não transcende as pessoas como se fosse um estado diferente delas. É gerado por elas, torna-se verdade nelas, na sua comprovada e responsável capacidade de pecar; inicia sempre o seu reinado em cada pessoa com um ato livre e consciente, realidade que Paulo supõe e não esquece: a argumentação “porque todos pecaram” – com o verbo no aoristo! – remete para atos pessoais, mais do que para um estado. E porque a pessoa é sempre um ser em relação, também em relação com Deus (“pequei contra o céu e contra ti”: Lc15,21), pecado é uma situação de alienação de Deus e não só de si própria; mas agora – diz Paulo – todos podem sair dela pela graça de Jesus Cristo.

⁴³ Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos: Una teología de Pablo, el apóstol* (Verbo divino; Estella 2007) 241-245.

5. Consequências teológicas desta leitura

Os grandes sistemas teológicos nascem de grandes intuições. A que Paulo teve e queria comunicar não parece sentir que o ser humano nasce fatalmente manchado por um “pecado entrado no mundo” no seu começo objetivo absoluto, mas sim que é libertado pela graça de Jesus Cristo da sua radical incapacidade de se salvar só por si.

Os comentários que veem neste texto o fundamento para a doutrina dogmática do pecado original não o costumam ler como *midráš*. Mas, da forma como na análise apareceu composto, tudo aponta na direção de que ele funciona como *midráš* e como tal quer comunicar mensagem. A sua leitura aberta enquanto *midráš* abre todo o alcance da redenção do ser humano em Jesus Cristo.

O que a nova leitura questiona não é essa doutrina dogmática em si mas o fundamento bíblico para ela. Esse questionamento, porém, não belisca consecutivamente o fundamento da Redenção e do Redentor. De facto, o Novo Testamento abunda na afirmação de que “Jesus morreu pelos nossos pecados” (Rm 4,25; 1Cor 15,3) e “derramou o sangue da aliança por todos” (Mc 14,24) “em remissão dos pecados” (Mt 26,29). Todavia, não liga a redenção a um suposto «pecado das origens». Confrontado com a questão da origem do *mal moral*, Jesus diz que “sai de dentro do coração, e isso é que contamina o homem; porque do coração saem as más intenções, assassínios, adultérios, prostituição, roubos, falsos testemunhos, injúrias...” (Mt 15,18-19; o paralelo Mc 7,14-23 prolonga a lista: “... avareza, maldade, fraude, libertinagem, inveja, insolência, insensatez”). Quer dizer, pelos males que se costumam ver como «consequência do pecado original» Jesus responsabiliza somente o abuso ou mau uso da liberdade humana histórica, dissociando-os de uma culpa original que tivesse sido castigada por Deus nas origens. Se a teologia e a espiritualidade, mesmo recentemente, ao tratar temas das respetivas áreas, se habituaram a começar frequentemente por referir-se ao suposto «pecado das origens» no livro do Génesis, realmente o Novo Testamento nem o menciona nem o conhece.

Um discurso coerente hoje sobre a origem do mal não se contenta com maquilhar o vocabulário, deixando intactos os esquemas de fundo; terá de o repensar dentro de novos quadros de referência, não rejeitando mas recuperando criticamente as riquezas legadas pela tradição teológica e eclesial.

Urge reler e reformular o próprio *esquema radical da história da salvação*. Tal como se herdou, induz a uma visão... horrivelmente cruel: um paraíso inicial de cuja felicidade teríamos sido expulsos pelo pecado de um casal primordial. Pecado que Deus não só não teria perdoado, como também teria castigado de maneira incompreensivelmente desproporcionada – dor, doenças, morte –, incluindo ainda no castigo os milhares de milhões de descendentes não culpados. Pecado que depois teve que ser «satisfeito» pelo terrível «sacrifício» da cruz... É claro que, assim com esta crueldade, ninguém hoje o admite; mas é igualmente claro que esta imagem terrível continua a habitar o imaginário coletivo e a determinar muitos esquemas teológicos⁴⁴.

A exegese aqui feita ajuda a cristologia a não ficar condicionada com um pressuposto pecado que turvava a visão da obra salvífica de Jesus Cristo e a fé nela: pressupôs-se que Gn 2-3 descreveria a comissão de um «pecado original» e então – também com a exegese tradicional de Rm 5,12-21 – procurou-se integrá-lo na ação redentora de Jesus; mas o pressuposto não assenta em base textual bíblica⁴⁵. Isto significa que o problema causado pela expressão «pecado entrado no mundo e pelo pecado a morte» é hermenêutico, bíblico, teológico e antropológico: consiste em saber se assenta na interpretação de textos bíblicos ou se corresponde a uma realidade antropológica objetiva que se possa chamar com esse nome.

As teorias teológicas que a partir da segunda metade do séc. xx tentaram nova explicação do «pecado original» continuam a pressupor que Gn 2-3 fala de queda, culpa, pecado, liberdade abusada... Dizem e põem novo em cima do velho. Além do mais, a doutrina tradicional tem dificuldade em dar conta de todos os elementos que estão em questão neste tema:

⁴⁴ A. TORRES QUEIRUGA, “Depois do fim do cristianismo pré-moderno, o quê?”, *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo* (coord. A. BORGES) (Campo das letras; Porto 2007) 60. Com isto, insiste aí em “pôr uma base sólida para a superação do fundamentalismo bíblico, ainda demasiado presente, mesmo que de forma atenuada, inclusivamente nas teologias mais abertas”. É estranho – e mau sinal – que os crentes suspeitem negativamente de quem os desperta para a procura da Verdade, sobretudo quando ela se torna incômoda! Mas, para a fé cristã, «toda a verdade, seja apresentada por quem for, provém do Espírito Santo».

⁴⁵ Cf. A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projetado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011) 213-227.

Que diz a fé, testemunhada por São Paulo?... A fé diz-nos: existem dois mistérios de luz e um mistério de trevas, que contudo está envolvido pelos mistérios de luz. O primeiro mistério de luz é este...: Há um só princípio, o Deus criador, e este princípio é bom, só bom, sem sombra de mal. E por isso também o ser não é uma mistura de bem e mal; o ser como tal é bom e por isso é bom ser, é bom viver. É esta a boa nova da fé: há apenas uma fonte boa, o Criador... Depois segue-se um mistério de escuridão, de trevas. O mal não provém da fonte do próprio ser, não tem a mesma origem. O mal vem de uma liberdade criada, de uma liberdade abusada. Como foi possível, como aconteceu? Isto permanece obscuro. O mal não é lógico. Só Deus e o bem são lógicos, são luz. O mal permanece misterioso. Foi apresentado com grandes imagens, como faz o capítulo 3 do Génesis, com aquela visão das duas árvores, da serpente, do homem pecador... Podemos adivinhar, não explicar; nem sequer o podemos contar como um facto ao lado do outro, porque é uma realidade mais profunda. Permanece um mistério de escuridão, de trevas⁴⁶.

Ora, a interpretação que demos de Gn 2-3 é um convite a não nos demitirmos de continuar a pensar: evita aporias a que somos conduzidos pela interpretação tradicional e oferece coerência à chamada «analogia da fé». A vivência em sociedade leva o ato livre a repercutir-se nas outras pessoas e a influenciá-las, com causas interativas. A cumplicidade com o mal moral, se não for contraposta e combatida, alastra e afeta, em crescendo, culturas, mentalidade, educação e linguagens, contaminando-as. A atração que exercem as ações para o bem atua também para o mal, entre pessoas e comunidades. Na historicidade do ser humano contingente e finito há uma trama de influências recíprocas, históricas, sociológicas, políticas, psicológicas, emocionais, afetivas, passionais e religiosas, na cumplicidade com o mal. Imagem de Deus (Gn 1,26-27), sobretudo em Jesus Cristo⁴⁷, o ser humano não é mau. Tem tendência para o mal, como para o bem, que exerce com liberdade, necessariamente limitada, como limitado é tudo o

⁴⁶ Bento XVI, Catequese paulina em audiência geral de quarta-feira, no dia 3.12.2009. Trazemos para aqui este texto papal, não obviamente em jeito de crítica, nem de oposição a ele, mas como informação sobre o tema em causa, para nos pôr a pensar alargando o diálogo sobre ele e para compreender as dificuldades que a sua exegese bíblica enfrenta.

⁴⁷ 1Cor 15,49; Cl 1,15.

que o constitui: onde há liberdade há possibilidade de pecado, que sempre se pode contrariar, também com a ajuda dos meios espirituais à disposição, cultivando o jardim da alma. Para o bem e para o mal, somos todos ‘atores’, seres de relação condicionados, mutuamente influentes e influenciáveis. “Somos todos ‘atores’ e, no bem como no mal, o nosso comportamento influencia os outros”⁴⁸.

O “pecado do mundo”, que Jesus “tira”⁴⁹ não é natureza nem fatalidade: *é obra humana histórica*, como sublinhou S. Agostinho na esteira de S. Paulo, e propaga-se segundo a sua lógica, como o bem, num entretecido de responsabilidades e faltas. A pessimista explicação tradicional que vê a origem do mal num «pecado das origens» argumenta que o ser humano, ao nascer, entra num mundo já marcado pelo mal, que nos precede sempre. Mas, para ser objetiva, essa explicação deveria acrescentar que igualmente nos precede o bem. Se disser que o mal é em larga medida ‘transmitido’, também é o bem, podendo cada um quebrar a cadeia de transmissão do outro. Se o mal moral é contagioso, também o é o bem. Em sociedade, não se faz o bem ou o mal sem consequências para as testemunhas e até para o próprio que o faz. Não há pecado *antes do* ser humano em absoluto e sem ele. Ora, a situação que encontramos em Gn 2-3 no momento da descrição da transgressão é a do ser humano «ainda não» acabado, «ainda sem» conhecimento, em vias de criação (adquire o conhecimento precisamente no ato de comer do fruto proibido: é esse um aspeto da significação dessa transgressão mítica). Portanto, aí não se pode falar de *pecado* moral cometido.

O que aconteceu no decorrer do pensamento humano foi que, sendo o mal múltiplo e variado, não se justifica facilmente; então procura-se-lhe explicação fora de quem o comete. Mas o mal em si ‘vai nu’; mais do que mistério, é problema. Por trás de cada ato mau está uma causa humana que explica a monstruosidade resultante do enleado dos participantes nele – mesmo quando o cidadão comum desconhece as causas inconfessáveis e os humanos concretamente intervenientes na produção desse mal (as polícias, detetives, investigadores... sabem mais). Estruturas de maleficência passam quase impercetíveis por práticas habituais e instituídas, por legislações

⁴⁸ BENTO XVI, discurso no dia 8.12.2009 para a veneração da Imaculada na Praça de Espanha em Roma.

⁴⁹ Jo 1,29; 12,31; 1Jo 5,19.

ou poderes estabelecidos e legitimados, por grupos de exterminação, cuja rede de ação é tão invisível como perniciosa e real.

A nova interpretação de Gn 2-3 e de Rm 5,12-21 que diversos fatores tornaram possível tem mesmo a vantagem de estimular a luta contra o mal físico e moral. E importa realmente desmascarar o mal moral: tornar indivíduos e grupos responsáveis das suas (más) ações e das suas consequências (como fez a Bíblia, dos profetas Jeremias e Ezequiel em diante), descobrindo conexões globais, em vez de responsabilizar um longínquo causador original de todo o mal. Se o pecado resulta de decisões pessoais e coletivas e se reconhecemos que Gn 2-3 é um mito de origem, então, para continuar a falar de uma falta original que tivesse condicionado fatal e negativamente toda a história humana e tivesse sido causa da situação atual, será preciso encontrar outros fundamentos (que não bíblicos!). O essencial é mesmo mudar de paradigma⁵⁰.

A mudança parece já esboçada pelo Papa João Paulo II:

Os pecados dos indivíduos consolidam aquelas formas de pecado social que são precisamente fruto da acumulação de muitas culpas pessoais. As verdadeiras responsabilidades continuam a ser obviamente das pessoas, dado que a estrutura social enquanto tal não é sujeito de atos morais... A Igreja, quando fala de situações de pecado ou denuncia como *pecados sociais* certas situações ou certos comportamentos coletivos de grupos sociais mais ou menos vastos, ou até mesmo de nações inteiras e blocos de nações, sabe e proclama que tais casos de *pecado social* são o fruto, a acumulação e a concentração de muitos *pecados pessoais*... As verdadeiras responsabilidades, portanto, são das pessoas⁵¹.

Ou seja, os males morais habitualmente vistos como consequência do «pecado original» dizem-se agora “*fruto, acumulação e concentração de muitos pecados pessoais*”.

⁵⁰ A. TORRES QUEIRUGA, *ibidem*, fala de “«teologias bonitas»... trabalhos meritórios e em geral bem informados e bem escritos, que «soam» a atuais, mas que, em última análise, não mudam a conceptualidade de fundo” (p. 51).

⁵¹ Alocução da audiência geral de quarta-feira, 25.8.1999: *L'Osservatore Romano* 30, n.º 35 [28.8.1999] 8.

O Papa toca na mesma ideia na visita à Bósnia-Herzegovina:

Para que a sociedade tenha rosto verdadeiramente humano e todos possam encarar o futuro com confiança, é necessário reconstruir o homem a partir de dentro, curando as suas feridas e realizando uma autêntica purificação da memória através do perdão recíproco. É no fundo do coração que se encontra a raiz de todo o bem e, por infortúnio, de todo o mal (cf. Mc 7,21-23). É aí que tem lugar a mudança, graças à qual será possível renovar o tecido social e instaurar relações humanas abertas à colaboração⁵².

Conclusão

Depois da interpretação do texto bíblico, faltaria agora o debate sobre ela, no olhar dialético para aspetos e pormenores que possam ter ficado esquecidos, desfocados ou na penumbra. Dado que a ciência exegética bíblica e a relação da exegese com a Teologia dogmática estão instituídas em permanente *aspiração* ao melhoramento, esta proposta de leitura do texto bíblico está obviamente *sub iudice*, sob a avaliação da comunidade científica (particularmente dos especialistas em S. Paulo) e sob o pronunciamento do magistério eclesial, com a assistência invisível do Espírito Santo, que nos recorda o que Jesus disse (Jo 14,26) e nos conduz à verdade completa (Jo 16,13). Assim como Paulo, por meio do *midráš*, pôs então em diálogo a sua soteriologia/cristologia com a antropologia descrita em Gn 2-3, também hoje a exegese de Rm 5,12-21 e de Gn 2-3 se une dialogicamente à competência própria da Teologia dogmática para, conjuntamente, procurarem e descobrirem outras profundidades na espiritualidade do apóstolo.

Escutada a sua admirável lição aos Romanos, podemos respirar fundo: «já podemos morrer, porque, apesar do pecado – radical limitação do ser humano –, estamos definitivamente salvos e a vida faz sentido: tem sentido último, até para além da morte, em Jesus Cristo, nosso Senhor».

⁵² Discurso de JOÃO PAULO II, à chegada a Banja Luka, Bósnia: texto tirado da *Voz Portuguesa* 34, n.º 24 (25.6.2003) 1.