PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

IVANILDO MANOEL DE ARRUDA FILHO

DO NOVO HOMEM À NOVA HUMANIDADE: DESDOBRAMENTOS DA IDEIA DE NOVO HUMANO DA CARTA AOS ROMANOS NA CARTA AOS EFÉSIOS

RECIFE
2026

IVANILDO MANOEL DE ARRUDA FILHO

DO NOVO HOMEM À NOVA HUMANIDADE: DESDOBRAMENTOS DA IDEIA DE NOVO HUMANO DA CARTA AOS ROMANOS NA CARTA AOS EFÉSIOS

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em teologia.
Área de concentração: Teologia sistemático-pastoral
Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.
Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

RECIFE
2026

FICHA CATALOGRÁFICA
ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAP – PE

A779d Arruda Filho, Ivanildo Manoel de.
Do novo homem à nova humanidade : desdobramentos da ideia de novo humano da Carta aos Romanos na Carta aos Efésios / Ivanildo Manoel de Arruda Filho, 2026.
88 f.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2026.

1. Homem (Teologia). 2. Salvação (Teologia).
3. Bíblia. N.T. Epístolas de Paulo - Teologia.
4. Bíblia. N.T. Romanos. 5. Bíblia. N.T. Efésios.
6. Concílio Vaticano II. I. Título.

CDU 227.1

Luciana Vidal - CRB- 4/1338

Pesquisa intitulada DO NOVO HOMEM À NOVA HUMANIDADE: DESDOBRAMENTOS DA IDEIA DE NOVO HUMANO DA CARTA AOS ROMANOS NA CARTA AOS EFÉSIOS de autoria de IVANILDO MANOEL DE ARRUDA FILHO, como requisito parcial obrigatório para obtenção do título de Mestre em Teologia, apresentada à Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, aprovada pela banca examinadora constituída pelos docentes.

MEMBROS

gov.br Documento assinado digitalmente
SAMUEL BRANDAO DE OLIVEIRA
Data: 07/07/2026 15:58:43-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira
Faculdade Católica de Fortaleza
Examinador externo

_____

Profa. Dra. Rita Maria Gomes
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Examinador interno

gov.br Documento assinado digitalmente
CLAUDIO VIANNEY MALZONI
Data: 07/07/2026 13:43:48-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Presidente da banca examinadora

Recife, 03 de julho de 2026.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que em Cristo, Homem Novo, inspira e sustenta a caminhada cristã, pelo grande dom de poder fazer parte de uma humanidade renovada.

À Pia Sociedade de Pe. Nicola Mazza, pelo incentivo aos estudos e favorecimento da formação continuada de seus membros.

Ao Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, pela orientação e paciência, pela disponibilidade e exigência que tanto contribuíram para o amadurecimento desta dissertação.

À banca examinadora, pelas contribuições para melhoria e aperfeiçoamento desta pesquisa.

Aos colegas Edinilton Botelho e Florice Ferreira, pela partilha das alegrias e desafios do percurso acadêmico e pelo apoio mútuo ao longo deste caminho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro que tanto auxiliou a realização desta pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação de mestrado aborda a temática do homem novo nas cartas aos Romanos e aos Efésios, em vista dos desafios contemporâneos para a vivência cristã. Para tanto, parte da análise dessa temática na Carta aos Romanos e de sua posterior acolhida e ampliação na Carta aos Efésios, examinando, em seguida, sua recepção no Magistério da Igreja, especialmente a partir do Concílio Vaticano II. Como resultado desse percurso, evidencia-se não apenas a relevância da noção de homem novo para a teologia paulina, mas também a necessidade de sua reproposição no contexto atual, em vista de uma compreensão mais autêntica da identidade e da missão da Igreja enquanto Corpo de Cristo e comunidade dos batizados.

Palavras-chave: homem novo; teologia paulina; Carta aos Romanos; Carta aos Efésios; Concílio Vaticano II.

ABSTRACT

This master's dissertation addresses the theme of the new man in the epistles to the Romans and to the Ephesians in light of the contemporary challenges of Christian living. To this end, it begins with an analysis of this theme in the Epistle to the Romans and of its subsequent reception and development in the Epistle to the Ephesians, then examining its reception within the Magisterium of the Church, especially since the Second Vatican Council. As a result of this study, not only is the relevance of the notion of the new man for Pauline theology highlighted, but also the need for its renewed presentation in the contemporary context, with a view to fostering a more authentic understanding of the identity and mission of the Church as the Body of Christ and the community of the baptized.

Keywords: New Man; Pauline theology; Epistle to the Romans; Epistle to the Ephesians; Second Vatican Council.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 09

2. O HOMEM NOVO NA CARTA AOS ROMANOS 13

2.1 A CARTA AOS ROMANOS 13

2.1.1. Paulo e os destinatários da carta aos Romanos 14

2.1.2. Composição, estrutura e teologia da carta 16

2.2 O VELHO HOMEM 17

2.2.1. Uma humanidade adâmica 18

2.2.2. O pecado e a morte 20

2.2.3. De Adão a Cristo 23

2.3 O NOVO HOMEM 26

2.3.1. A justificação em Cristo 26

2.3.2. O Batismo, porta de entrada na vida nova 30

2.3.3. A vida nova no Espírito 33

2.4 Síntese 36

3. A NOVA HUMANIDADE NA CARTA AOS EFÉSIOS 38

3.1 A CARTA AOS EFÉSIOS 38

3.1.1. Autoria e destinatários 39

3.1.2. Composição, estrutura e teologia da carta 42

3.2 O HOMEM NOVO 44

3.2.1. A salvação é graça 44

3.2.2. A Igreja: comunidade dos reconciliados 48

3.2.3. A nova humanidade em Cristo 50

3.3 A VIDA NOVA 52

3.3.1. Unidade na diversidade 53

3.3.2. Revestir-se do Homem Novo 56

3.3.3. A comunidade cristã como manifestação do Homem Novo 58

3.4 Síntese 60

4. DO HOMEM NOVO À NOVA HUMANIDADE 62

4.1 DA SOTERIOLOGIA À ECLESIOLOGIA: RELEITURA E AMPLIAÇÃO 62
4.1.1 Intertextualidade em Romanos e Efésios 62
4.1.2 O homem novo na hermenêutica conciliar do Vaticano II 65
4.1.3 O homem novo na hermenêutica do Catecismo da Igreja Católica 69
4.2 CRISE ECLESIAL E DESAFIOS À COMUNHÃO 71
4.2.1 Indiferença e individualismo 71
4.2.2 Dualismo e espiritualidade desenraizada 74
4.3 REPROPOR O HOMEM NOVO 76
4.4 Síntese 80
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 83
REFERÊNCIAS 86

1 INTRODUÇÃO

O anúncio cristão da salvação realizada em Jesus de Nazaré se desdobra na ideia de homem novo, desenvolvida na literatura neotestamentária, particularmente nos textos paulinos. Trata-se de um tema teológico importante, uma vez que articula soteriologia e antropologia, apontando para uma transformação não apenas conceitual, mas existencial e concreta, como se percebe no testemunho apostólico. Na teologia de Paulo, a ideia de homem novo não é periférica, mas está intimamente associada à experiência de fé das primeiras comunidades na medida em que esta se manifesta como acolhida da novidade inaugurada por Cristo.

Entretanto, pensar este homem novo, ou como diria Comblin, o *homo christianus* (1985, p. 31), não é uma tarefa simples, sobretudo em virtude das diversas vertentes antropológicas e hermenêuticas que circundam o tema. No contexto dos desafios e dificuldades enfrentados pelas comunidades cristãs de nosso tempo, o tema do homem novo, objeto desta pesquisa, parece não ter sido suficientemente explorado ou acolhido com sua devida relevância na vivência de fé dos crentes, sejam estes pastores ou fiéis.

As polarizações presentes na sociedade, frequentemente assumidas nas comunidades cristãs, bem como os ideais e espiritualidades alicerçados em antropologias dualistas e as posturas pautadas na indiferença ou no individualismo, denunciam a necessidade de refletir e explorar a força do anúncio cristão do homem novo a partir de como foi elaborado e proposto no contexto das primeiras comunidades. Para Comblin, “o novo e o velho não constituem duas histórias sucessivas, nem duas histórias paralelas, e sim uma só história feita de tensões e lutas” (1985, p. 44). Em outras palavras, ambos constituem faces de uma mesma moeda. Trata-se de uma unidade em transformação na história e no mundo e não de uma antropologia dual, marcada por uma ruptura radical e definitiva.

Como se sabe, um dos principais expoentes no processo de evangelização, formação de comunidades e expansão do anúncio de Jesus de Nazaré foi o apóstolo Paulo. Responsável por boa parte da literatura canônica do Novo Testamento, Paulo não somente se esforçou para elaborar uma teologia própria, como também deixou um testemunho documental que serviu de base para a vasta construção teológica posterior. Não por acaso, o Apóstolo tornou-se objeto de atração de muitos teólogos, biblistas e hermeneutas ao longo da caminhada bimilenar do cristianismo.

Todavia, como cada tempo e cultura carregam suas próprias marcas, em razão das contínuas mudanças provocadas pelo desenvolvimento da humanidade, a teologia sente continuamente a necessidade de repropor, em linguagem compreensível, a mensagem de salvação, e se depara constantemente com novos desafios, ora inéditos, ora ressurgidos com novas roupagens. A presente pesquisa busca, portanto, contribuir com a reflexão teológica e colaborar para a superação de ambiguidades e contradições na experiência de fé e no testemunho de comunhão das comunidades cristãs, à luz do anúncio paulino do homem novo.

No conjunto do epistolário paulino, a carta aos Romanos e a carta aos Efésios servirão de base para a análise a que esta pesquisa se propõe. Convém ressaltar que a expressão grega καινὸς ἄνθρωπος (*kainòs ánthrōpos*), presente na carta aos Efésios, não aparece literalmente na carta aos Romanos, e a opção pela tradução "homem novo" nesta pesquisa pretende designar a realidade universal e antropológica do ser humano renovado em Cristo. A preservação dessa tradução se dá em virtude de seu uso convencionado historicamente na tradição bíblica e teológica. Assim, nesta dissertação, o termo "homem" não é empregado em sentido de gênero, mas equivale literalmente ao humano.

Na carta aos Romanos, Paulo estabelece uma distinção entre o velho e o novo homem a partir do contraponto entre Adão e Cristo, e dos efeitos de suas ações. O drama da situação da humanidade diante do pecado é superado pela recapitulação do homem em Cristo morto e ressuscitado. Desse modo, o batismo é o marco referencial da distinção entre o novo e o velho. "Portanto, pelo batismo nós fomos batizados com ele na morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova" (Rm 6,4). Em outras palavras, a adesão pela fé a Cristo, pensada como resposta existencial e compromisso com sua pessoa e mensagem, e ritualizada pelo simbolismo batismal, convida o crente a assumir, na própria vida, a participação na dinâmica da morte e ressurreição do Senhor.

Na carta aos Efésios, o homem novo aparece como metáfora de um novo modo de existência que deve ser assumido. Revestir-se do homem novo (Ef 4,22) supõe acolher uma realidade transformada pelo sacrifício de Cristo na cruz. Assim, o autor alarga o conceito de homem novo, situando-o na ideia de uma humanidade nova, ligada profundamente ao tema da reconciliação. Segundo Fabris, o evento salvífico de Cristo gera a unificação de dois mundos, judeus e pagãos, inserindo-os "num só

organismo vital, a comunidade cristã" (1992, p. 164). Na soteriologia da carta, ganha destaque a experiência da Igreja como resultado visível da obra histórica de Cristo. A vida nova, advinda da fé em Jesus, é marcada pela experiência de superação das barreiras em vista da edificação, em Cristo, do homem novo, reconciliado em "um só Corpo" (Ef 2,15), expressão da unidade restaurada.

Nessa perspectiva, a presente dissertação pretende analisar a teologia paulina do homem novo apresentada na carta aos Romanos e seus desdobramentos na carta aos Efésios, em vista de uma hermenêutica que ofereça suporte à superação dos desafios contemporâneos para uma autêntica vivência eclesial. Para tanto, o texto está organizado em três capítulos, dispostos de forma progressiva e articulada.

No primeiro capítulo será apresentada a carta aos Romanos em seus principais aspectos, situando-a em seu contexto vital. Na sequência será analisado o que Paulo entende por homem velho e seus desdobramentos, considerando sua relevância na construção argumentativa da carta. Por fim, será apresentado o homem novo a partir dos prismas da justificação, do batismo e da vida no Espírito, elementos constitutivos da teologia da carta.

O segundo capítulo será dedicado a analisar como a carta aos Efésios apresenta e desenvolve o tema do homem novo, articulando-o com a eclesiologia proposta pelo autor sagrado. A primeira parte do capítulo apresentará o escrito em suas linhas gerais e principais características. Em seguida, o homem novo será apresentado a partir dos aspectos da soteriologia e reconciliação, com foco nas perícopes de Ef 2,1-10 e Ef 2,11-22. A última parte do capítulo refletirá a ideia de homem novo a partir do viver cristão e da eclesiologia, tendo como base as duas perícopes que compõem o quarto capítulo da carta.

Por fim, tendo presente os principais elementos apresentados nos capítulos anteriores, o terceiro capítulo analisará os desdobramentos hermenêuticos da teologia do homem novo da carta aos Romanos na carta aos Efésios, procurando identificar possíveis releituras, desenvolvimentos e ampliações no contexto das novas demandas vividas nas comunidades depois da morte de Paulo. Em um segundo momento será analisado o modo como essa teologia é assumida, interpretada e desenvolvida pelo Magistério da Igreja na subsequente caminhada eclesial. Por fim, a última parte do capítulo será dedicada a refletir, em chave teológico-pastoral, como a teologia paulina do homem novo é capaz de apontar caminhos diante dos desafios que interpelam hoje a vivência eclesial.

A metodologia adotada nesta pesquisa será a da análise de textos bíblicos das cartas aos Romanos e aos Efésios, bem como a pesquisa bibliográfica de autores situados no campo da hermenêutica bíblica e do Magistério da Igreja, visando a oferecer um suporte teórico consistente para a reflexão proposta. Entre os autores que compõem o referencial teórico desta pesquisa, o teólogo José Comblin recebe particular relevância, sobretudo por sua contribuição nos campos da antropologia cristã e da hermenêutica bíblica. Embora a pesquisa bíblica tenha avançado significativamente nas últimas décadas, as reflexões desenvolvidas por este autor conservam grande importância e permanecem atuais e fecundas, especialmente no contexto da teologia latino-americana, onde sua produção continua a oferecer elementos importantes para a compreensão do homem novo no campo vasto da experiência cristã.

2 O HOMEM NOVO NA CARTA AOS ROMANOS

O anúncio cristão da novidade de vida inaugurada por Cristo se desdobra pelo esquema antitético de velho e novo homem. Segundo Comblin, “no centro do cristianismo está o anúncio do homem novo que desde já existe no meio de nós” (1985, p. 44). A compreensão, contudo, desse homem novo pressupõe a elucidação daquilo que se entende com a ideia de homem velho na pregação apostólica.

Na literatura neotestamentária, Paulo se destaca pelo uso dessas antíteses como recurso à sua pregação e argumentação. Aliás, para Käsemann, “no Novo Testamento, o Apóstolo é o único a expor (assim nos parece) uma doutrina plenamente elaborada sobre o homem” (1980, p. 9). Neste primeiro capítulo, subdividido em três partes, busca-se compreender como Paulo apresenta a ideia de homem novo na carta aos Romanos e qual a importância desse tema na teologia da carta.

A primeira parte do capítulo se propõe a situar a epístola em seu contexto vital, procurando perceber seus principais temas e a teologia do autor, presente no texto[1]. Na segunda parte, será apresentada a ideia de homem velho que, na argumentação de Paulo, dá base para a compreensão do homem novo. Após esse percurso, a última parte será dedicada a expor aquilo que é o objeto deste capítulo, a saber: o que se entende por homem novo a partir da teologia da carta aos Romanos.

2.1 A CARTA AOS ROMANOS

Antes de lançar um olhar sobre o modo como Paulo desenvolve a ideia de homem novo na carta aos Romanos, convém situar este escrito e explicitar sua relevância no contexto do epistolário paulino. Sem dúvidas, essa carta se destaca não apenas por seu tamanho e estrutura, mas, sobretudo, por sua “inigualável riqueza

[1] Alguns estudiosos fazem a distinção entre os termos carta e epístola, entendendo o primeiro como relacionado a um escrito mais pessoal, que visa responder a situações cotidianas concretas, ao passo que o segundo refere-se a um escrito mais abrangente. Se destaca nesse sentido, Deissmann, que enfatiza tal distinção (O’Brien, 2008, p. 191). No conjunto do *corpus* paulino, há escritos em que Paulo, sem dúvida, trata de questões concretas da vida dos destinatários. Contudo, segundo O’Brien, “suas cartas mostram um ensinamento teológico significativo e expressam um entendimento cristão da vida que ultrapassa a situação histórica específica” (2008, p. 192). Considerando isso, neste trabalho não será feita a distinção entre carta e epístola. Opta-se por utilizá-los como sinônimos, variando seu uso como um recurso literário.

teológica" (Barbaglio, 1991, p. 117). Sua importância ultrapassou seu tempo e perpassou toda a caminhada cristã posterior, bem como influenciou significativamente o desenvolvimento da teologia e, de modo particular, o movimento da Reforma.

Segundo Vouga,

> A força espiritual e intelectual de Romanos explica por que a encontramos presente nas grandes encruzilhadas da história da teologia cristã. Ela determinou a teologia de Santo Agostinho. Com a leitura dos Salmos, provocou o nascimento da Reforma, como mostra o curso de Lutero de 1515-1516. É o primeiro livro a ser comentado por Calvino, em Strasburgo, e é ainda essa epístola que, em 1919 e 1922, está na origem da teologia dialética de Karl Barth (2015, p. 207).

Em vista disso, ela ocupa um lugar de destaque não somente entre os escritos de Paulo. Para alguns autores, a carta aos Romanos é central no Novo Testamento. Para Pitta, é a "obra-prima" de Paulo (2019, p. 54). Contudo, apesar de sua importância, a carta aos Romanos não nasce como um resumo da doutrina de Paulo. Antes, procura responder a questões concretas como as demais cartas autógrafas, com algumas particularidades.

Considerando o exposto, serão apresentadas algumas questões introdutórias importantes para a compreensão da carta como seus destinatários, objetivo do autor, estrutura e teologia da carta.

2.1.1 Paulo e os destinatários da carta aos Romanos

Diferente das demais cartas autorais de Paulo, a carta aos Romanos é a única endereçada a uma comunidade que não foi fundada por ele. Não se sabe quem fundou a comunidade cristã de Roma. Supõe-se que "a fé chegou à capital do império por intermédio de cristãos anônimos" (Casalegno, 2001, p. 110). Antes, porém, da chegada de cristãos em Roma já se têm registros de uma numerosa colônia judaica entre os diversos grupos de minorias étnicas vindas do Oriente (Barbaglio, 1991, p. 117).

Com a chegada de pessoas convertidas à fé em Jesus, os atritos provocados nas sinagogas e as constantes desordens que isso ocasionava levaram à expulsão dos judeus de Roma por parte do imperador Cláudio, por volta do ano 49 d.C. (Brown, 2004, p. 740). Entre estes, Prisca e Áquila, que conheceram Paulo pessoalmente e

são saudados por ele no final da carta (Rm 16,3)[2]. Com a saída dos judeus e judeus cristãos, ficou em Roma o grupo de cristãos de origem gentílica. Após a morte de Cláudio, em 54 d.C., Nero readmite em Roma os judeus e, junto com estes, retornam vários membros da comunidade cristã (Casalegno, 2001, p. 112).

Outro destaque importante é o fato de que Paulo ainda não conhecia pessoalmente a comunidade de Roma. De acordo com Vouga,

> O contexto de comunicação não é a de um apóstolo dirigindo-se à sua comunidade. É a de um missionário itinerante que, precedido de uma reputação mais ou menos favorável, solicita a acolhida e o sustento de uma comunidade estabelecida, dotada de suas próprias tradições e que possui, atrás dela, uma história movimentada (2015, p. 220).

Paulo escreve aos romanos preparando sua viagem à Espanha, na expectativa de ser acolhido na comunidade de Roma e, por ela, ser apoiado em seu empreendimento missionário (Rm 15,24). O fato de não ser ainda conhecido em Roma talvez justifique seu empenho na exposição teológica da carta. Além disso, Paulo tem medo de não ser bem recebido em Roma e, nesse sentido, a epístola seria "uma apologia da doutrina paulina" (Comblin, 1993, p. 121).

A carta aos Romanos parece retomar e explicar alguns temas do escrito anterior aos Gálatas que repercutiram de forma negativa em Roma[3]. Para Comblin, ela "dá a impressão de querer retificar o efeito produzido nos leitores da carta aos gálatas" (1993, p. 121). Por isso,

> Não se trata de uma simples exposição, como se Paulo quisesse dar uma aula de catequese aos romanos. Na realidade, Paulo apresenta uma exposição corrigida e melhorada da doutrina que expôs na carta aos gálatas. Quer dizer aos romanos que não foi bem entendido, e que sua fama negativa vem de uma interpretação falsificada das suas teses.

Além destes elementos já mencionados, vale ter em mente que Paulo escreve aos romanos em vias de ir à Jerusalém (Rm 15,25) levar a coleta feita nas comunidades da Macedônia e da Acaia em favor dos pobres. E, nesse sentido, de acordo com Vouga, "a iminência da viagem a Jerusalém determina, certamente, a escritura da carta" (2015, p. 220).

---

[2] Daqui por diante, a menos que se expresse o contrário, as referências e citações bíblicas serão tomadas da Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. São Paulo: Paulus, 2016.

[3] Recorde-se que, com o retorno dos judeus à capital do império, a comunidade cristã tinha forte presença de convertidos do judaísmo. O tom polêmico das exposições feitas aos Gálatas causou estranheza na comunidade romana. Segundo Comblin, estes se sentiram ofendidos e difundiu-se uma má fama a respeito do Apóstolo (1993, p. 121).

2.1.2 Composição, estrutura e teologia da carta

Embora a carta aos Romanos abra o corpo paulino no cânon do Novo Testamento, ela foi provavelmente o último dos escritos reconhecidos como autorais de Paulo, escrita provavelmente entre os anos 57 e 58 d.C., em Corinto (Casalegno, 2001, p. 14)[4]. Os últimos capítulos informam que a carta foi ditada por Paulo a Tércio (Rm 16,22), enquanto o Apóstolo estava hospedado na casa de Gaio (Rm 16,23) e, prestes a partir para Jerusalém (Rm 15,25).

De forma geral, sabe-se que as cartas paulinas não são tratados de teologia. Antes, nascem como respostas a situações concretas experimentadas por seus destinatários. Contudo, segundo Barbaglio, “pelo menos à primeira vista, a Carta aos Romanos parece ser uma exceção. Seu caráter doutrinal salta aos olhos: parece que Paulo, abstraindo-se de qualquer motivação histórica, elabora seu sistema teológico” (1991, p. 122).

Como os demais escritos autorais de Paulo, a carta aos Romanos pode ser dividida em três partes principais: uma introdução, o corpo da carta e uma parte conclusiva. Muitos estão de acordo com essa divisão básica, embora se perceba divergências na delimitação de cada uma delas. Seguindo a delimitação mais convencional, pode-se estruturar a carta da seguinte forma: introdução (Rm 1,1-17), corpo da carta (Rm 1,18–15,13) e, conclusão (Rm 15,14–16,27).

Na introdução, após o endereçamento, maior que nas demais cartas, e a ação de graças, Paulo apresenta a tese geral do escrito (Rm 1,16-17). Neste enunciado, pode-se perceber os temas centrais que serão desenvolvidos no corpo da carta: a salvação pela fé, a primazia de Israel e a vida cristã. Os termos *euaggélion e pístis* presentes no enunciado perpassam as três partes da carta (Pitta, 2019, p. 200)[5].

O corpo da carta, por sua vez, se subdivide em duas partes, uma expositiva ou dogmática (Rm 1,18–11,36) e outra parenética (Rm 12,1–15,13). Na parte expositiva, Paulo se dedica a uma elaboração e apresentação sistemática de sua teologia. O elemento central da teologia da carta aos Romanos é a revelação da justiça e Deus

[4] A esse respeito, Brown enfatiza que foi a última por acidente e não por que o Apóstolo previa que Romanos seria possivelmente sua mensagem final (2004, p. 740).
[5] De acordo com Dunn, *euangelion* é uma palavra predominantemente paulina no Novo Testamento. Das 76 ocorrências na literatura neotestamentária, 60 vezes aparecem no epistolário paulino (2003, p. 204).

que se manifesta plenamente no acontecimento salvífico de Jesus. Os temas contidos no enunciado serão desenvolvidos a partir dessa perspectiva[6].

> A interpretação da morte e da ressurreição de Jesus Cristo como acontecimento de revelação da justiça de Deus lhe serve de ponto de partida e de fundamento lógico para sua compreensão do conjunto do cristianismo. É a partir daí que ele repensa sua relação com a cultura grega, relê a história das promessas e da Escritura veterotestamentárias, redefine sua identidade judaica. É também a partir daí que reinterpreta os grandes conceitos teológicos de eleição, justiça, Lei e pecado, e que assenta os fundamentos de um novo tipo de comunidade e de uma nova ética (Vouga, 2015, p. 208).

A partir do evangelho da justiça de Deus, Paulo elabora a teologia da justificação pela fé, libertada das obras da Lei. Nas palavras do Apóstolo, “agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus” (Rm 3,21) e, completa, “justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo” (Rm 3,22). A pretensão é acentuar a gratuidade da ação de Deus que, em Jesus, torna justos todos os homens, bem como combater a presunção judaizante de obter a salvação por vias do próprio esforço. “Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído” (Rm 3,27).

Após esta apresentação da carta aos Romanos, tendo presente seu contexto e, em linhas gerais, sua teologia, o próximo passo da pesquisa desdobrará a ideia de velho homem, presente na construção do discurso de Paulo.

2.2 O VELHO HOMEM

Contrastando com a ideia de homem novo, a carta aos Romanos fala do homem velho. O marco referencial para a distinção entre o velho e o novo homem é a vida nova que o discípulo assume pela experiência batismal. A adesão à fé, ritualizada no simbolismo batismal, marca um novo início na vida do crente. Sepultado com Cristo, o ser humano participa de sua ressurreição por uma vida nova (Rm 6,4), cuja característica central é a capacidade de vencer o pecado (Rm 6,6). “Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado” (Rm 6,8).

Nesse sentido, o pecado aparece como uma característica do homem velho. Contudo, é importante ter em mente que nesse texto (Rm 6,1-14) “o pecado não é

---

[6] Em comparação as demais cartas de Paulo, Romanos é a que registra o maior uso dos seguintes termos: o substantivo “justiça” (δικαιοσύνη) aparece 33 vezes, o adjetivo “justo” (δίκαιος) aparece 7 vezes e o verbo “justificar” (δικαιόω) aparece 15 vezes (Vouga, 2015, p. 225).

categorial ou ético, cometido pelo crente individualmente, mas visto como potência dominante incompatível com a potência da graça" (Pitta, 2019, p. 209). Pensar o pecado como potência dominante e não simplesmente na esfera dos atos singulares introduz um tema importante para a fundamentação do pensamento paulino: a ideia da solidariedade humana no pecado.

Tendo presente o exposto, na sequência deste estudo serão tratados os temas que caracterizam a compreensão paulina de homem velho, a saber: a solidariedade humana no pecado e seu fechamento à vontade de Deus, a relação entre pecado e morte, bem como, o recurso paulino ao paralelismo Adão-Cristo que traz às claras o que é o homem velho.

2.2.1 Uma humanidade adâmica

O tema da solidariedade humana no pecado se traduz na ideia de pecaminosidade universal, que, para Ruiz de La Peña, "está tão presente no pensamento do apóstolo como estava no resto da revelação bíblica" (1996, p. 73). Paulo se ocupa deste tema já no início de sua argumentação teológica, nos três primeiros capítulos da carta, logo após o endereçamento e a apresentação da tese geral do escrito.

Após uma acurada demonstração da situação de pecado em que se encontram tanto os gentios (Rm 1,18-32) quanto os judeus (Rm 2,1–3,8), Paulo apresenta a conclusão de que todos estão "debaixo do pecado" (Rm 3,9). Outro texto clássico em que o Apóstolo trabalha a temática da pecaminosidade universal é a perícope de Rm 5,12-21. Ridderbos, considera essa perícope como "particularmente importante para a percepção da universalidade do pecado como modo de existência humana no mundo" (2004, p. 105).

De acordo com o próprio Paulo:

> Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até a Lei havia pecado no mundo: o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir. Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um

> só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão. Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação. Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo. Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos. Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor (Rm 5,12-21).

Do ponto de vista da composição, a perícope é marcada pela comparação entre Adão e Cristo, entre as ações e os efeitos contrários destes[7]. A esse momento interessa particularmente o versículo inicial. Aqui, em linha com a tradição judaica, se enfatiza que todos pecaram e Adão é aquele que desencadeia essa sequência trágica. A incidência de “um sobre todos” (Ruiz de La Peña, 1996, p. 77) é o ponto chave da construção do argumento paulino a respeito da salvação adquirida por Cristo, conforme será tratado mais adiante. Nesse momento, se faz conveniente entender que, na teologia paulina, todos os homens participam da mesma sorte de Adão, a saber, o pecado e a morte.

Essa inferência, contudo, não é evidenciada sem razão por Paulo. Ao ter em mente o contexto da comunidade destinatária da mensagem, é possível perceber os perigos que se infiltravam no seio dos crentes. De acordo com Ruiz de La Peña, a argumentação de Paulo nesta perícope foi antecipada na primeira carta aos Coríntios, na qual o Apóstolo faz uso do recurso a Adão para se contrapor às ideias do gnosticismo (1996, p. 77). “Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida” (1Cor 15,21-22). Para o autor, “Paulo está se opondo a uma concepção naturalista (gnóstica) do destino da humanidade” (1996, p. 77).

---

[7] No epistolário paulino o nome *Ἀδάμ* (Adão) ocorre sete vezes, duas destas na carta aos Romanos (Rm 5,14), na perícope em questão. As demais ocorrências estão na primeira carta aos Coríntios (1Cor 15,22.45) e na primeira carta a Timóteo (1Tm 2,14) (Kreitzer, 2008, p. 23).

Segundo Barbaglio:

> Paulo, de fato, se dissocia da concepção típica do mito gnóstico, que via a humanidade como uma massa de vítimas inconscientes de um trágico evento originário. Ele introduz no esquema um decisivo elemento de liberdade e de responsabilidade, afirmando que o influxo de um sobre todos é condicionado pela adesão destes (1991, p. 202).

Também Salvador García corrobora essa ideia:

> Paulo não participa, portanto, do mito gnóstico que considerava a humanidade como uma vítima ignorante e inocente de um evento trágico original. O destino humano, para o mal ou para o bem, não é algo inevitável, mas algo desejado e escolhido (1995, p. 430)[8].

Desse modo, Paulo assegura o elemento da liberdade humana e a participação voluntária, comum a todos os homens, na experiência de pecado. Parece claro que, quando o Apóstolo utiliza a expressão “todos pecaram”, pretende fugir de uma concepção fatalista. De acordo com Barbablio, “a humanidade se fez solidária com seu cabeça, ao pecar” (1991, p. 203).

Nesse sentido, partindo do pressuposto da solidariedade humana no pecado, pode-se falar não mais da figura de Adão como sujeito isolado, mas como representação de uma humanidade adâmica. Uma vez que a teologia judaica recorre à figura de Adão para justificar o desencadeamento do pecado e da morte na história humana, Paulo busca “esclarecer que a humanidade adâmica experimenta a morte eterna não como uma fatalidade, mas como destino construído com as próprias mãos, através das escolhas pecaminosas, que a lançam sob o domínio da força do Pecado” (Barbaglio, 1991, p. 205).

2.2.2 O pecado e a morte

Embora Paulo não se ocupe de oferecer um ensinamento sistemático sobre o pecado, o substantivo *ἁμαρτία (hamartía)* não passa despercebido na carta aos Romanos, que registra 48 das 64 ocorrências no *corpus* paulino (Günther, 2000, p. 1605). Não excluindo o elemento da liberdade do homem diante da temática do pecado, é imprescindível ter em mente que a ideia de humanidade adâmica evoca uma condição comum a todos e antecede os atos individuais. Segundo Barbaglio,

---

[8] “No participa, pues, Pablo del mito gnóstico que consideraba a la humanidad como víctima ignorante e inculpable de un trágico acontecimiento original. El destino humano lo mismo para mal que para bien no es algo inevitable, sino algo querido y escogido” (1995, p. 430).

“não se trata de um ato pecaminoso do qual misteriosamente os homens se apropriam, mas de uma força que domina a existência humana, de um condicionamento do qual não se escapa” (1991, p. 204).

Para sustentar essa argumentação, Paulo faz uma análise ilustrando em primeira pessoa a antecedência dessa condição contrária às boas ações[9]. “Verifico, pois, esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta” (Rm 7,21). E ainda, “percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros” (Rm 7,22). Ruiz de La Peña explica da seguinte forma:

> É como se no interior de cada ser humano se produzisse a velha cena genesíaca da tentação e da queda; só que, em vez da serpente, agora entra em cena o pecado *(hamartía)*, potência maléfica que seduz e mata [...]. Tal situação é anterior a minha decisão pessoal e me determina interiormente; a tirania do pecado não me deixa ser o que quero ser, nem fazer o que quero fazer (1996, p. 80).

Com essa análise, Paulo acrescenta à tese inicial de que “todos pecaram” (Rm 5,12) a ideia de que todos são habitados pelo pecado, quando repete duas vezes a expressão “pecado que habita em mim” (Rm 7,17.20). Para Fitzmyer, *hamartía* é, portanto, “uma força má ativa que permeia a existência humana”, que “a engana e mata” (2011, p. 1620). Contudo, fugindo de um determinismo fatalista, Paulo historiciza o pecado enfatizando sua entrada no mundo a partir da decisão do homem. Segundo Casalegno, “com a Lei, o pecado se torna consciente, lúcido e plenamente responsável” (2001, p. 269).

Aqui precisamente se adentra no drama da consequência do pecado. O próprio Paulo deixa claro essa consequência ao afirmar que “o salário do pecado é a morte” (Rm 6,23). “A ação punitiva do Altíssimo contra a atuação negativa e perversa do homem se manifesta em deixar que ele colha o fruto de suas ações pecaminosas, que produzem morte e danação” (Casalegno, 2001, p. 270). Contudo, se por um lado parece claro de onde vem a morte, por outro lado convém esclarecer o significado de morte na literatura bíblica.

De acordo com Ruiz de La Peña,

---

[9] Embora empregue a primeira pessoa, Paulo não está fazendo aqui uma autoanálise, nem retratando sua experiência pessoal. Fitzmyer recorda que “de acordo com Käsemann e muitos outros, Paulo está usando uma figura retórica, o eu, para dramatizar de forma íntima e pessoal a experiência comum a toda a humanidade não regenerada em confronto com a lei mosaica e confiante em seus próprios recursos para cumprir suas obrigações” (2011, p. 556).

> A morte não se esgota no fenômeno físico do desenlace; é, ao contrário, a manifestação visível da perdição; denota não só simples fato biológico, mas (como seu antônimo, "vida") uma situação teologal e o estado de ruptura com Deus, que inclui a não-salvação (1996, p. 74).

Um exemplo claro do uso da palavra morte em sentido teológico encontra-se em Rm 7,9 quando Paulo escreve: "o pecado reviveu e eu morri". Evidentemente o Apóstolo faz referência à situação de distanciamento de Deus e não à morte biológica. O binômio morte-vida lido em chave soteriológica, faz referência à opção fundamental na vida do sujeito, à qual Paulo se refere como viver sob o senhorio do pecado (Rm 8,14) ou como deixar-se habitar pelo pecado (Rm 8,17). O substantivo morte *(thánatos)* usado em sentido teológico pelo Apóstolo se opõe ao conceito de vida eterna, salvação. Exatamente por isso se percebe uma ligação estreita entre morte e pecado.

Outro elemento que vale ressaltar é a relação que Paulo estabelece entre pecado e carne. Para o Apóstolo, embora algumas vezes ele utilize *sárx* em sentido neutro, a carne tem uma conotação negativa visto que ela é o "princípio operativo maligno que se apodera do homem, submetendo-o à soberania do pecado", e ainda, "a força que leva para morte" (Casalegno, 2001, p. 270)[10]. Ruiz de La Peña enfatiza que "a esfera da carne é, pois, mortal por necessidade; a atmosfera que nela se respira é letal" (1996, p. 80). Nesse sentido, pecado, carne e morte estão intimamente relacionados entre si. Contudo, convém recordar que, para Paulo, a carne (*sárx*) não corresponde à corporeidade nos moldes da filosofia grega. Não se trata de uma antropologia dualista expressa em um antagonismo entre corpo e alma. Pelo contrário, a carnalidade engloba o homem por inteiro, quer na dimensão corpórea, quer na dimensão psíquica. "Para o Apóstolo, carne indica o homem todo enquanto fechado ao transcendente" (Casalegno, 2001, p. 270).

Corrobora nesse sentido Bornschein quando afirma que:

> Para Paulo, σάρξ é a esfera do humano-natural, em contraste com a esfera do divino-espiritual. *Sarx* tem uma conotação negativa, pois é a realidade da natureza humana naquilo que tem de efêmero, frágil e predisposto ao pecado, em oposição ao Espírito de Deus e às realidades espirituais, divinas e eternas (2017, p. 390).

---

[10] O vocábulo grego *sárx*, comumente traduzido por carne, tem um campo semântico amplo no epistolário paulino. Contudo, na maioria das vezes é utilizado por Paulo para indicar a "natureza humana pecaminosa", sobretudo no capítulo 8 da Carta aos Romanos e na Carta aos Gálatas (Erickson, 2008, p. 179).

O comentário da Bíblia de Jerusalém a Rm 7,5 explica que “a carne serve assim, segundo o uso bíblico de *basar*, para sublinhar o que há de fraco e perecível na condição humana [...] e para designar o homem em sua pequenez diante de Deus” (2016, p. 1976). Seria um reducionismo pensar a carne tão somente como tecido muscular ou órgãos do corpo humano, particularmente relacionados à sexualidade, como comumente ocorre. “A ‘Carne’ é o ser humano, na totalidade de sua realidade ontológica, que, atingido pelo pecado, se torna frágil, corrompido, sujeito a pecar e voltado para a busca de si mesmo” (Bornschein, 2017, p. 394). Para Ridderbos, é importante ter em mente que “o pecado não consiste na existência carnal, natural e transitória como tal, mas sim em permitir-se ser determinado pela carne” (2004, p. 110).

2.2.3 De Adão a Cristo

A dramaticidade do pecado e da condição humana é superada com a recapitulação do homem em Cristo morto e ressuscitado. A virada paradigmática é ilustrada pelo paralelismo antitético Adão-Cristo utilizado por Paulo. Cristo é o ponto culminante da soteriologia paulina. Nesse sentido, Cristo é também a chave de leitura da humanidade renovada e, por isso, só a partir dele é possível compreender o que Paulo entende por homem velho. Nesse ponto da argumentação, se começa a perceber a finalidade de Paulo ao recorrer à figura de Adão. Em Rm 5,14 o próprio Apóstolo deixa claro que este “é figura daquele que devia vir”.

Um dos textos clássicos em que Paulo fundamenta sua argumentação sob o alicerce do paralelo entre Adão e Cristo é a perícope já citada de Rm 5,12-21. Aliás, segundo Ruiz de La Penha, nessa perícope “o paralelo Adão-Cristo desempenha um decisivo papel” (1996, p. 75), embora não seja a primeira vez que Paulo o tenha utilizado em seus escritos. Aqui, se retomam temas já mencionados como a solidariedade humana no pecado e, particularmente, a incidência de um sobre todos, ponto alto da perícope e elemento importantíssimo para a doutrina da justificação humana e da graça.

De acordo com Casalegno, “na teologia paulina, o princípio de solidariedade é muito importante para se compreender tanto o destino de danação do homem em Adão, como o destino de salvação do homem em Cristo” (2001, p. 270). O segundo, porém, ganha destaque, pois evidentemente o primeiro é colocado em função deste.

Pitta chega a afirmar, inclusive, que “se não fosse pelo positivo dom da graça em Cristo para todos, talvez Paulo nem sequer mencionasse Adão” (2019, p. 236). O fato é que, ao recorrer à figura de Adão, Paulo procura demonstrar que “a solidariedade de todos em um (Adão) e a incidência desse um sobre todos, na situação de morte, só são superáveis por outra solidariedade e outra incidência paralela, mas de sinal contrário, a de todos em Cristo” (Ruiz de La Peña, 1996, p. 77).

Exatamente isso se percebe em Rm 5,17-19. Por vias de um paralelismo assimétrico, Paulo estabelece uma dinâmica de causalidade com resultados opostos: por um só homem – morte, condenação, desobediência, todos se tornaram pecadores; por um só homem – vida, justificação, obediência, se tornarão justos. Contudo, um elemento importante a ser destacado é o efeito da causalidade Cristo, empregado no futuro pelo Apóstolo. Em Adão, todos se tornaram pecadores e, consequentemente, morrem; mas, ao contrário, em Cristo, todos serão justificados e, consequentemente, terão vida. Dispondo dessa forma, parece que o Apóstolo pretende salvaguardar a noção de adesão pessoal do indivíduo ao efeito salvífico do evento Cristo.

Tal qual a noção de solidariedade humana no pecado não constitui um determinismo fatalista, mas pressupõe o aspecto da liberdade humana, o destino de salvação e redenção (vida nova) também não o exclui, mas “há de ser ratificado, para ser efetivo, pela liberdade pessoal” (Ruiz de La Peña, 1996, p. 84). Solidário a Adão, o homem morre; solidário à Cristo, obtém a vida. Convém, nesse momento, ter em mente a importância do esquema um por todos, utilizado por Paulo, bem como a finalidade desse esquema.

> E porque interessa tanto a Paulo salvaguardar o dado ‘universalidade do pecado’? Porque só assim se salvaguarda o núcleo de seu Evangelho: a salvação universal em/por Cristo. O apóstolo não pode admitir que haja um só homem para o qual Cristo não seja necessário (Ruiz de La Peña, 1996, p. 90).

Sendo assim o recurso de Paulo a Adão é, pois, metodológico, feito sempre em caráter tipológico:

> a singularidade de Adão está na origem da condição geral de pecado para evidenciar a singularidade de Cristo em relação à universalidade da graça. [...] É por isso que Adão é *týpos* ou modelo daquele que viria (5,14), no sentido de que sua singularidade está relacionada à de Cristo, enfatizando a superioridade ou superabundância da graça (Pitta, 2019, p. 235).

Como se percebe, Cristo é o verdadeiro motivo e o objeto central da mensagem paulina. Exatamente por isso é importante ressaltar que a figura de Adão prepara, como contraponto, a figura de Cristo que inaugura em si uma nova humanidade ao passo que abre ao homem a possibilidade de reconciliação com Deus. Dito de outra forma, em última instância, a função mediadora de um homem para a morte ilumina a função mediadora de Cristo para a vida.

Segundo Pitta,

> Dessa forma, dever-se-ia falar de uma antropologia cristológica, que não é vista em função do pecado de Adão, mas ao contrário: no sentido de que a salvação operada em Cristo não é tanto funcional para a restauração do homem originário, de antes do pecado – do qual, aliás, Paulo não fala em suas cartas – quanto gera uma nova humanidade em Cristo (2019, p. 236).

Essa chave de leitura é essencial para compreender o salto qualitativo da passagem de Adão a Cristo. “Na perspectiva paulina, a cada homem é oferecido um caminho de conversão que vai do primeiro ao segundo Adão, na certeza da superioridade qualitativa da graça e de sua força salvadora a respeito do poder do pecado” (Casalegno, 2001, p. 270). Esse segundo Adão, ou Novo Homem, traz às claras, uma vez que se apresenta em sentido antagônico, a noção ou o conceito de velho homem na teologia de Paulo. Casalegno enfatiza que “só depois da descoberta do que Deus fez para com o homem pode-se entender a situação de perdição em que ele se encontrava” (2001, p. 269).

O homem velho em Paulo é, pois, o homem adâmico, carnal, fechado ao transcendente, refém de si mesmo, aprisionado nas próprias escolhas erradas que o faz caminhar na direção oposta à Deus. Esse homem é não somente o sujeito isolado, mas a humanidade em si, que partilha de uma natureza limitada, frágil, de barro (adâmica), e que se fez solidária a Adão partilhando assim também da experiência de morte.

Considerando a exposição feita, convém agora apresentar como Paulo compreende a ideia de homem novo no conjunto da carta aos Romanos. O terceiro e último tópico deste capítulo discorrerá sobre o homem novo a partir da participação de todo batizado em Cristo, novo Adão.

2.3 O NOVO HOMEM

Como foi possível ver no tópico anterior, Paulo recorre à figura de Adão com algumas finalidades muito claras e, talvez, a mais importante delas seja introduzir o elemento argumentativo da incidência de um-sobre-todos. Dito de outra forma, Adão é utilizado como meio para um fim, pois tal recurso lança a base argumentativa para a apresentação da mensagem central de sua pregação, a salvação adquirida por Cristo. “A comparação paulina entre Adão e Cristo serve para ressaltar a desproporção entre os efeitos das duas histórias contrapostas” (Fabris, 2001, p. 524).

Seria possível estender essa lógica argumentativa também às menções ao homem velho na literatura do Apóstolo? Certamente sim, especialmente se se considerar que o conteúdo de sua pregação é soteriológico. O acento é colocado sobre a ação de Cristo que vence o pecado e a morte e oferece ao homem a novidade de vida. O próprio Paulo enfatiza que “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5,20).

No que se segue, serão apresentados os temas da justificação em Cristo, do batismo e da vida nova no Espírito, que, por sua vez, são constitutivos da compreensão de homem novo na carta aos Romanos.

2.3.1 A justificação em Cristo

A ênfase sobre a grandiosidade da graça de Deus frente ao pecado do homem abre espaço para um tema muito importante da teologia paulina: a justificação gratuita do ser humano. Esse tema, aliás, aparece já no enunciado da carta aos Romanos (1,16-17), quando Paulo apresenta a tese geral deste escrito (Pitta, 2019, p. 198).

> Na verdade, eu não me envergonho do Evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: ‘O justo viverá pela fé’.

Esses dois versículos condensam toda a teologia que o Apóstolo se dedicará a desenvolver ao longo dessa carta[11]. Para este estudo é particularmente importante a universalidade da salvação expressa pelas categorias judeu e grego, bem como a

[11] Em resumo, este é o tema do escrito: o evangelho de Deus (1,1) referente a Jesus Cristo (1,2-4) tem valor salvífico em escala universal (Barbaglio, 1991, p. 143).

gratuidade dessa salvação ou, por assim dizer, a iniciativa de Deus em tornar justo o homem. O homem, por sua vez, acolhe a justificação pela adesão na fé ao Evangelho. Como se sabe, o emprego da palavra Evangelho por Paulo não indica os escritos dos evangelistas, tal como comumente se compreende, mas designa a boa-nova de salvação anunciada por Jesus. Para Paulo, o Evangelho é força de Deus[12].

> A definição surpreende. O evangelho não é uma mensagem, uma palavra? Certo. Como tal, de fato, é pregado e oferecido à escuta dos presentes [...]. Mas ele não se reduz a um som de voz, nem se limita a ser uma palavra que notifica ou comunica determinados conteúdos objetivos. Porque é palavra e alegre anúncio de Deus (cf. 1,1). Como tal, tem força criadora: realiza o que enuncia, e faz existir o que afirma (Barbaglio, 1991, p. 144).

Isso é significativo para pensar o tema da justificação. Como já foi visto, Paulo parte do princípio da solidariedade no pecado para constatar a condição universal de descaminho do homem. Logo após o enunciado da carta aos Romanos, o Apóstolo inicia sua argumentação dedicando vários versículos para apresentar, em duas sequências de vícios relacionadas aos pagãos (Rm 1,18-32) e aos judeus (Rm 2,17-29), o desfecho trágico e a necessidade comum de salvação. Vale observar que seu argumento é universal. Não se reduz ao pecado enquanto atos singulares de pessoas isoladamente, mas é, antes, lido em chave universal (*hamartía*). Por um lado, Paulo identifica o pecado dos pagãos sob a forma de idolatria ao passo que, aos judeus, por sua vez, é tributado o pecado sob forma de incoerência no modo de viver. “Mais genericamente: orgulha-se de possuir a lei, mas a transgride, terminando por desonrar o nome de Deus” (Barbaglio, 1991, p. 166).

Depois desse elenco, a conclusão do Apóstolo não poderia ser outra: “acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estão debaixo do pecado” (Rm 3,9). Essa constatação pessimista é, contudo, metodológica. Segundo Barbaglio,

> deve-se atentar que ele não se limita a essa triste constatação, porque está apenas apresentando o reverso da medalha: a outra face é o anúncio da salvação como proposta de graça da parte de Deus, que vem ao encontro do homem para recolocá-lo no caminho da vida (1991, p. 154).

---

[12] O motivo do evangelho como força de Deus para a salvação recebe elaboração notavelmente rica nas cartas aos Coríntios. Nelas, o aberto, franco, direto entendimento do poder de Deus, muito claramente manifestado na ressurreição, é complementado e qualificado pela afirmação repetida de que o poder de Deus se expressa mais caracteristicamente (no seu tempo) na cruz e na fraqueza e loucura da pregação e do ministério (Dunn, 2008, p. 206).

E, ainda:

> No fundo, Paulo quer apresentar a intuição de fé de que longe de Cristo, único e definitivo salvador, só há perdição eterna para os homens. Em outros termos, a iniciativa salvífica de Deus, mediada pela proclamação do evangelho, é necessária para a libertação do domínio do Pecado e do destino de morte. Para esclarecer e dar forma plástica a essa tese teológica é que se lançou a descrever sumariamente a corrupção do mundo pagão idólatra e a sublinhar a incoerência dos judeus. Mas se trata apenas de uma tentativa, mais ou menos bem sucedida, de visualizar um dado imanente à adesão de fé à Cristo (1991, p. 171).

Dito de outra forma, a adesão pela fé a Cristo é o meio pelo qual o homem acolhe a justificação, ou seja, é libertado do estado de condenação e escravidão do Pecado para o estado de reconciliação com Deus. Se faz necessário notar que o elemento da fé confere à justificação um alcance universal, conforme exposto no enunciado da carta: “para a salvação de todo aquele que crê” (Rm 1,16a). “Por força do evangelho, as barreiras são derrubadas para sempre, e o mundo dos incircuncisos, ou seja, dos pagãos, é também campo da manifestação atual da força divina salvífica” (Barbaglio, 1991, p. 144). O tom polêmico dessa universalização não é ignorado pelo Apóstolo uma vez que, este deixa claro no mesmo versículo que tal iniciativa divina visa “em primeiro lugar [a salvação] do judeu, mas também do grego” (Rm 1,16b). Ou seja, Paulo não ignora a precedência dos judeus no plano salvífico, mas, não restringe a estes a eficácia da ação redentora de Deus manifestada em Jesus Cristo.

Outro ponto polêmico nesse sentido, é o fato de que aquilo “que constitui a própria essência do evangelho paulino é ao mesmo tempo o ponto de ruptura diante da soteriologia judia” (Ruiz de La Peña, 1996, p. 82). Isso porque a temática da justificação pela fé em Jesus entra em conflito com a concepção judaica da função de mediação da Lei. Segundo Ruiz de La Peña “é cabalmente esta função mediadora e salvadora o que Paulo está atribuindo a Cristo” (1996, p. 83). Se faz necessário ter em mente que o Apóstolo faz objeção não à Lei em si, mas ao postulado judaizante que ignorava o efeito da graça de Cristo à medida que colocava no próprio sujeito a capacidade de ser justificado tão somente pelo cumprimento das normas[13].

[13] A esse respeito, Casalegno explica que “a Lei em si, como indicadora do caminho de Deus era sobrevalorizada, identificada com a própria Sabedoria incriada de Deus e considerada superior ao Messias. Observar a Lei era, então, o que de melhor o homem podia fazer. Exigia-se, portanto, uma aplicação legalística de todos os 613 preceitos da Lei, sem dar-se conta de quais eram os mais importantes e sem procurar uma verdadeira conversão do coração. Nessa situação, o judeu assumia

Para Casalegno,

> A doutrina judaica da justificação fundamentava-se, portanto, na ideia de que o homem tinha em si a capacidade de observar a Lei e o poder de se tornar justo. Segundo a mentalidade comum, a justificação de Deus se esgotava simplesmente no reconhecimento dos méritos adquiridos na vida pelo hebreu piedoso (2001, p. 207).

É exatamente a isso que Paulo reage. Para ele, fica claro que o homem é incapaz de ser justificado ou obter a salvação tão somente por meio de suas próprias forças. Antes, a justificação é iniciativa absolutamente divina que oferece à humanidade a possibilidade de acolhê-la na fé. De acordo com Barbaglio, essa "iniciativa de graça tomou forma histórica em Cristo morto e ressuscitado" (1991, p. 172).

Tendo em mente o exposto, convém ressaltar este último aspecto importantíssimo no pensamento de Paulo sobre a justificação: seu caráter gratuito. "O ser humano é justificado gratuitamente" (Casalegno, 2001, p. 271). Não há qualquer mérito ou razão pela qual o homem possa se orgulhar ou tributar a si próprio tal feito. "É o agir benevolente de Deus que, na fidelidade à Promessa, o transforma e o salva" (Casalegno, 2001, p. 271). Segundo Fitzmyer, "Paulo não somente acentua o fato de a justificação do homem já ter chegado, mas insiste em sua total gratuidade. Vem ela de Deus somente" (1970, p. 95).

A tese paulina expressa em Rm 3,22-23 fala exatamente da

> justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem – pois não há diferença, visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus.

Esses versículos condensam e reafirmam o que foi refletido até o momento, a saber, a solidariedade no pecado e a situação universal de perdição, a justificação/redenção mediada pela fé no Cristo, bem como a justificação entendida sob o prisma da gratuidade.

Barbaglio resume dessa forma:

> A "justiça" de Deus é ação redentora e expiadora que se enraíza na fidelidade a si próprio e às suas promessas: Deus é "justo". Por força dessa ação o fiel em Cristo torna-se pessoa nova, que experimenta em profundidade o perdão dos pecados, o resgate da submissão à

---

uma atitude de autossuficiência e de vanglória, pensando que sua justiça era fruto de seu esforço" (2001, p. 209).

> força do Pecado, a parceria com o Deus da aliança, e a fraternidade com os outros. Em termos paulinos, torna-se "justo" (1991, p. 178).

Nesse ponto já é possível esboçar, embora em linhas gerais, a compreensão da ideia de homem novo na teologia de Paulo no escrito aos Romanos. A justificação pela fé em Cristo abre ao homem o postulado de uma nova existência. "Jesus Cristo possibilita o acesso a Deus, e, com isso, à graça e salvação" (Schnelle, 2010, p. 413). Pode-se já dizer, portanto, que, no pensamento do Apóstolo, o homem novo é o homem reconciliado com Deus, justificado gratuitamente e resgatado da força dominante do Pecado e, por isso, aberto à vida nova. Resta ainda entender de que forma isso torna-se uma realidade e quais suas implicações concretas na vida.

2.3.2 O batismo, porta de entrada na vida nova

Embora Paulo faça pouco uso do substantivo batismo, se faz necessário lançar um olhar sobre a experiência batismal dada sua relevância para a compreensão do homem novo na perspectiva do Apóstolo[14]. Recorde-se que, se por um lado "seu evangelho é proclamação de uma intervenção gratuita e eficaz do Deus de Jesus Cristo, e que leva a uma mudança na vida do homem", por outro, "a justificação do pecador não quer dizer justificação do pecado" (Barbaglio, 1991, p. 178). Permanece salvaguardado o elemento da liberdade humana na aceitação ou recusa do dom gratuito de Deus. Para Barbaglio, "não se trata, porém, de um processo com eficácia mágica. A profunda mudança na vida do pecador não ocorre sem ele ou fora dele" (1991, p. 214).

Segundo Casalegno, "o texto básico para compreender a teologia paulina do batismo é o de Rm 6,1-11" (2001, p. 245) e, por isso será tomado como ponto de partida desse ponto da reflexão. A perícope em questão está intimamente relacionada com os últimos versículos do capítulo que a precede. "O ponto de partida da argumentação paulina em Rm 6 é a relação entre pecado e graça" (Schnelle, 2010, p. 413). Após afirmar que "onde abundou o pecado, superabundou a graça" (Rm 5, 20),

[14] A esse respeito Dunn acentua que, em Paulo, o "uso efetivo do substantivo e do verbo (batismo, batizar) é relativamente raro. Mais determinante é a suposição de que qualquer referência à conversão e iniciação com certeza era referência ao evento do batismo; as metáforas que usava – como lavar, ungir, selar, vestir vestes – eram todas imagens do batismo" (2008, p. 504).

Paulo procura superar a possibilidade de uma leitura equivocada de sua pregação[15]. Exatamente por isso Rm 6,1 começa com o seguinte questionamento: “Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça se multiplique?”.

A resposta do Apóstolo é imediata e emblemática. Para ele, aqueles que aderiram a Cristo morreram para o pecado e a imagem utilizada para sustentar a argumentação é precisamente a *práxis* batismal. Segue o texto de Rm 6,2-7:

> Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto, pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua, sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado.

Em um primeiro momento, chama a atenção a riqueza de analogias utilizadas por Paulo, bem como a teologia batismal presente já na Igreja dos primeiros tempos. A libertação do pecado pela morte, expressa no versículo 7, “quem morreu, ficou livre do pecado”, pode ser lida em chave de axioma jurídico uma vez que a morte põe fim à ação judicial (Lyonnet, 2016, p. 1975). Recorde-se, porém, que Paulo não se ocupa do Pecado enquanto atos isolados, mas como “uma dinâmica que toma posse do homem e de suas escolhas, exercendo um peso condicionante” (Barbaglio, 1991, p. 215). Nesse sentido, a vida nova não deve ser entendida como uma vida completamente isenta de atos censuráveis, nem tampouco o homem novo deve ser entendido como um ser perfeito, acabado, isento de falhas, mas sim como libertado, ou seja, não mais dominado ou determinado pela força alienante do Pecado. E isso é possível exatamente porque “morremos com Cristo” (Rm 6,8).

Aqui se entra no segundo ponto: o que se entende por morte nesses versículos? Paulo recorre, sob forma de analogia, à experiência batismal como participação na morte de Jesus. De acordo com Schnelle, “unicamente a morte de Jesus Cristo superou o pecado definitivamente” (2010, p. 416), contudo, “no batismo, a morte de Jesus está presente, de modo que se pode entender a realização do

[15] De acordo com Casalegno, Paulo “pensa que alguém poderia supor que o comportamento concreto do cristão não tenha relevância em relação à atuação de Deus e que que o dom da justiça poderia não exigir a saída da situação de afastamento de Deus” (2001, p. 245).

batismo como um reviver sacramental da morte presente de Jesus pelo cristão individual" (2010, p. 416).

E ainda,

> A morte de Jesus no Gólgota e o reviver sacramental dessa morte como consequência da própria morte no batismo não são idênticas, mas, não obstante, o batismo é o lugar onde o significado salvífico da morte de Jesus torna-se realidade para os cristãos. Aqui se dá a destruição do corpo de pecado e se constitui a nova existência que se realiza como uma vida *κατά πνευμα* (segundo o "Espírito") (Schnelle, 2010, p. 417).

Nesse sentido, o batismo "exprimia uma radical união e pertença ao Senhor [...] e, portanto, também ao seu destino de morte" (Barbaglio, 1991, p. 215). Dessa associação do homem ao Cristo morto nasce a experiência de libertação do Pecado. Mas o Apóstolo vai além, procurando alargar essa perspectiva ao acentuar ainda que, pelo batismo, "nós fomos sepultados" (Rm 6,4) com Cristo na morte. A ênfase na sepultura "indica o aspecto definitivo da morte" (Casalegno, 2001, p. 246). A sequência deste versículo, porém, exprime a finalidade do batismo, a saber, a vida nova análoga à ressurreição de Cristo. De acordo com Fitzmyer, "o cristão morre no batismo e surge um homem novo" (1970, p. 118). Barbaglio define o batismo do seguinte modo: "o batismo significa, pois, a abertura de um caminho de vida livre" (1991, p. 216).

Esse recomeço na caminhada do homem é iluminado pela ressurreição de Jesus. A vida nova é, pois, paralela à ressurreição. "Identificado com Cristo ressuscitado, o cristão participa de uma vida nova, da mesma vitalidade do Cristo ressuscitado e de seu Espírito" (Fitzmyer, 1970, p. 118). Entretanto, vale observar que, para o fiel, a ressurreição não é definitiva, tal como a de Cristo, mas se desdobra no cotidiano pela "possibilidade de levar uma vida qualitativamente diferente daquela que era típica do velho mundo e de submissão ao poder despótico do Pecado" (Barbaglio, 1991, p. 216). Para Paulo, "se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua" (Rm 6,5). Desse modo, "a união dos batizados com Cristo se estende, pois, ao seu destino de ressuscitado, do qual se participa agora pela nova vida e, no final, pela ressurreição" (Barbaglio, 1991, p. 216).

A esse respeito, Schnelle recorda que:

> A consequência do morrer para o pecado não é uma mudança da substância do ser humano. O ser humano não é tirado de suas relações antigas e continua vivendo sob as condições de um cosmos

> corruptível. A nova realidade da liberdade do pecado está sob uma reserva futúrica, ela não pode ser demonstrada dentro desse mundo e precisa comprovar-se historicamente. Os crentes e batizados ainda não ressuscitaram, mas têm uma participação abrangente nas forças da ressurreição de Jesus Cristo que penetram e transformam o cosmos inteiro (2010, p. 417).

Isso evidencia a implicação ética do batismo que será discorrida no tópico seguinte. Nesse momento, cabe ter em mente o que já foi exposto. O batismo representa uma decisão radical na vida do homem e, por isso, se apresenta como porta de entrada na vida nova. O homem novo nasce através do batismo uma vez que este "é o lugar da participação efetiva e abrangente no evento Cristo" (Schnelle, 2010, p. 419). "Quem experimentou, no batismo, a morte, está liberto do domínio do Pecado, porque agora pertence a Cristo" (Barbaglio, 1991, p. 217). A vida nova é marcada pela ressurreição do Senhor que tem seu início no aqui e agora pela incorporação do homem ao mistério salvífico de Cristo e se estende, numa perspectiva escatológica, à ressurreição definitiva.

2.3.3 A vida nova no Espírito

Como foi visto, da adesão pelo batismo ao Cristo morto e ressuscitado, surge uma nova criação[16]. Nasce o homem novo, libertado da força dominante do Pecado e capaz de uma vida nova, não mais orientada segundo a carne, mas vivificada pela lei do Espírito. O evento salvífico de Cristo, ao qual o homem novo aderiu, pôs fim à condenação adâmica, como se lê nos dois primeiros versículos que abrem o oitavo capítulo da carta aos Romanos. "Portanto, não existe mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus. A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte" (Rm 8,1-2).

O tema da vida nova animada pelo Espírito é um traço marcante da teologia de Paulo. Segundo Barbaglio, a esse respeito o pensamento do Apóstolo transita "certamente, no interior de tradições consolidadas, mas com acentos próprios e originais" (1996, p. 238). Ainda segundo este autor, somente na carta aos Romanos o

[16] A respeito da nova criação, Schnelle sustenta que, no batismo "ocorre uma transformação fundamental, pois a integração na esfera de vida de Cristo tem a dimensão de uma nova criação" (2010, p. 432).

termo Espírito aparece trinta e quatro vezes, e, mais da metade destas no capítulo oitavo ao tratar da vida segundo o Espírito (1996, p. 238).

Marcados pela experiência salvífica de Jesus “os cristãos encontram-se numa nova situação e numa nova era: na era do espírito” (Schnelle, 2010, p. 433). Aqui a oposição entre morte e vida é retomada sob o signo do viver segundo a carne ou segundo o espírito. Para o Apóstolo, permanece um estado de tensão no homem novo uma vez que, não obstante o evento de libertação, este deve esforçar-se para que sua opção fundamental seja constantemente reafirmada. Um exemplo dessa tensão está em Rm 7,15 “realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto” e, ainda, mais adiante no versículo 22 “comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão”. A esse respeito, González-Ruiz recorda que “Paulo descreve uma situação normal do homem. Este reconhece que existe um projeto divino sobre sua própria existência, aceita-o, mas, ao mesmo tempo, compreende que não pode realizá-lo em toda a sua plenitude” (1980, p. 150). Por sua vez, Barbaglio frisa que “o justificado não está isento das contradições que dilaceram a história e a vida das pessoas. Não é alguém que vive isolado na ilha da felicidade” (1991, p. 197). A solução a essa tensão é dada pelo próprio Paulo ao recordar que “o Espírito socorre a nossa fraqueza” (Rm 8,26).

A vida nova é exatamente a vida orientada pelo Espírito. O homem novo ou, segundo González-Ruiz, o homem-Espírito “é aquele que já se deixou conduzir por este hálito de vida que vem somente de Deus” (1980, p. 151)[17]. A tensão antropológica só pode ser vencida apoiando-se na graça de Deus. O contrário disso define “os que vivem segundo a carne” (Rm, 8,5), ou seja aqueles que buscam “contentar-se com os próprios recursos, sem aceitar o dom gratuito de Deus” (González-Ruiz, 1980, p. 152). De acordo com Fabris, o viver segundo a carne ou segundo o Espírito representam dois projetos de vida conotados por efeitos antitéticos. “De um lado, a prática que corresponde às aspirações da carne acaba na morte; ao contrário, a que obedece aos impulsos do Espírito desemboca na vida e na paz” (Fabris, 2001, p. 536).

Alguns esclarecimentos, porém, ainda precisam serem feitos. A respeito do termo *pneuma*, González-Ruiz acentua que,

---

[17] O termo homem-Espírito é utilizado por González-Ruiz para contrapor ao homem-carne, ou seja, o homem-em-si, entregue a suas próprias forças e incapaz de chegar à sua plenitude (1980. p. 149).

> ‘Espírito’ pode significar essa situação de conexão com Deus (‘espírito’) ou a causa transcendental: o ‘Espírito’, o Espírito Santo. A passagem de espírito para Espírito, e vice-versa, é imperceptível e, por vezes, não completamente diferenciada (1980, p. 151).

Para Fabris, entretanto, “o termo Espírito, no capítulo 8 da Carta aos Romanos, em que há a máxima concentração, se refere na maioria das vezes ao ‘Espírito de Deus’” (2001, p. 534). Seja como for, é necessário ter em mente que o viver segundo o Espírito, ou, por assim dizer, assumir o homem novo, na visão do Apóstolo, não alude a uma vida extracorpórea ou extramundana. Pelo contrário.

Ainda a respeito do Espírito, Barbaglio afirma que seria um erro “entendê-lo como um princípio imaterial e interior, capaz de libertar o homem da corporeidade e da mundaneidade, à moda do dualismo grego” (1991, p. 239). E ainda, “Paulo se opõe à tentativa espiritualista e entusiasta de alguns setores do cristianismo primitivo, que procuravam entender o Espírito segundo esquema da superação definitiva dos limites” (1991, p. 239). Como se lê em Rm 8,18-23, o mundo e toda a criação estão também inseridos na dinâmica redentora. “O mundo material, criado para o homem, participa do seu destino. [...] Como o corpo do homem, destinado à glória, é também objeto de redenção” (Lyonnet, 2016, p. 1979).

Nesse sentido,

> O homem, pois, tem que se salvar com a criação, dentro dela. Por isso, sua tarefa “salvadora” não se refere à sua própria “alma”, mas também a seu próprio corpo e, consequentemente, ao contexto cósmico e espacial onde se desenrola progressivamente esta marcha do homem “mortal” para a superação definitiva da morte (González-Ruiz, 1999, p. 118).

Isso é um ponto muito importante na compreensão do Apóstolo, pois indica que ele não tem uma visão negativa do mundo nem do corpo. Antes, o corpo que era instrumento de pecado torna-se habitação do Espírito e, por conseguinte, destinado à ressurreição em perspectiva escatológica. Segundo Paulo, em Rm 8,11 “aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós”. A libertação da humanidade realizou-se dentro dessa mesma humanidade (González-Ruiz, 1980, p. 116).

Um último elemento a ser destacado para a compreensão da vida no Espírito é o dado da filiação que o Espírito confere ao batizado. De acordo com González-Ruiz, “uma das prerrogativas principais do homem-espírito é a de não ter recebido um espírito de escravidão, mas de filiação. É um filho de Deus e pode conversar com

Deus chamando-o singelamente de ‘papai’” (1980, p. 151). Nas palavras do Apóstolo, “recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: Abba! Pai!” (Rm 8,14-15). Pode-se dizer, portanto, que a vida no Espírito se configura também na dinâmica de um novo modo de relacionar-se com Deus. Este relacionamento é regido não mais por um aspecto normativo, mas filial, fundamentado na liberdade.

2.4 Síntese

No desenvolvimento desse capítulo pôde-se perceber que Cristo é o ponto culminante da soteriologia paulina e, exatamente por isso, é também a chave de leitura para compreensão do homem novo. Contudo, para o desenvolvimento de sua argumentação, Paulo recorre metodologicamente à figura de Adão, estabelecendo em chave tipológica um paralelismo antitético com a figura de Cristo. Para o Apóstolo, Adão, enquanto figura do velho homem, prepara, como contraponto, a figura de Cristo, homem novo, que inaugura em si mesmo a nova humanidade.

Um dos principais elementos utilizados por Paulo no uso desta tipologia é a incidência de um sobre todos que busca evidenciar a superioridade da graça de Deus frente à desastrosa consequência do pecado. Se de Adão provém o pecado e a morte, de Cristo provém a justificação e a vida. Nesse esquema, porém, não se exclui o elemento da liberdade e da solidariedade humana nem no processo de danação, nem no de salvação. Partindo do pressuposto da solidariedade humana no pecado, pode-se falar não mais da figura de Adão enquanto sujeito isolado, mas como representação de uma humanidade adâmica.

Nesse sentido, o Pecado não é apresentado por Paulo sob o prisma dos atos singulares, mas sim como uma condição anterior, comum a todos os homens e antecedente às ações individuais. Trata-se de uma inclinação à carne, cuja consequência inevitável é a morte. Carne, contudo, não designa a parte material, o tecido muscular ou órgãos do corpo humano, mas sim o homem inteiro enquanto fechado ao transcendente e voltado para a busca de si próprio. Por isso, ela está intimamente ligada à morte, lida majoritariamente em seu sentido teológico como um estado de ruptura com Deus.

Assim, o homem velho na Carta aos Romanos é o homem adâmico, carnal, refém de si mesmo, fechado ao transcendente, aprisionado nas próprias escolhas erradas que o faz caminhar em direção oposta a Deus. Porém, a dramaticidade da

condição humana é superada com a recapitulação do homem em Cristo morto e ressuscitado. Aqui está o ponto culminante da pregação de Paulo. A constatação pessimista que o Apóstolo faz da condição humana é metodológica e visa a salientar a desproporção da ação salvífica de Deus em Jesus Cristo. Em linguagem paulina, há superabundância da graça onde abundou o pecado (Rm 5,20).

Um elemento importantíssimo do pensamento paulino nesse sentido é o tema da justificação gratuita e universal de Deus, mediante a fé em Cristo. Para Paulo, a adesão a Cristo pela fé é o meio pelo qual o homem acolhe a justificação, ou por assim dizer, torna-se reconciliado com Deus e é libertado do estado de condenação do pecado. Não há, portanto, mérito algum da parte do homem. Pelo contrário, a justificação é iniciativa absolutamente divina que oferece à humanidade a possibilidade de acolhê-la gratuitamente. Esta adesão, pela fé, ao Cristo, assegura ao mesmo tempo a universalidade da graça a todos quantos creem. A justificação pela fé em Cristo abre, pois, ao homem o postulado de uma nova existência. Esse processo, por sua vez, é mediado pela experiência batismal.

Como foi visto, o batismo representa uma decisão radical na vida do homem e, por isso, é a porta de entrada na vida nova. Através dele, o homem faz a experiência de morrer com Cristo e renascer para uma vida nova, passando do senhorio do Pecado para o senhorio do Ressuscitado. Significa, assim, a libertação da escravidão e a possibilidade de viver não mais sob os condicionamentos da carne, mas sim animado pelo Espírito. O homem novo, nesse sentido, é o homem reconciliado com Deus, mergulhado no mistério pascal de Cristo que o insere numa vida segundo o Espírito. Viver segundo o Espírito na argumentação de Paulo não alude, porém, a uma vida extracorpórea ou extramundana, mas a um novo modo de se relacionar com Deus e com toda a criação. Esse novo modo de relacionar-se pressupõe a adoção filial e é regido não mais por um aspecto puramente normativo, mas sob a lei do amor.

3 A NOVA HUMANIDADE NA CARTA AOS EFÉSIOS

Tendo presente as considerações do capítulo anterior a respeito do homem novo na Carta aos Romanos, os próximos passos serão dedicados a uma análise da Carta aos Efésios, buscando perceber em que medida este escrito retoma, interpreta ou atualiza a ideia de homem novo do pensamento de Paulo. Antes, porém, convém situar o escrito dentro do *corpus* paulino, bem como do cânon neotestamentário.

Este capítulo se dedicará, portanto, a uma apresentação geral da Carta aos Efésios, seguida de uma análise de como é desenvolvido o tema do homem novo a partir dos prismas da soteriologia e da eclesiologia, bem como a uma leitura acerca dos desdobramentos desta compreensão para o agir cristão.

3.1 A CARTA AOS EFÉSIOS

No epistolário paulino, a Carta aos Efésios ocupa um lugar de destaque sobretudo pela densidade de sua mensagem (Penna, 2010, p. 13). Seu uso em diversas obras dos Padres da Igreja, dentre os quais, Clemente Romano, Inácio de Antioquia e Policarpo de Esmirna, permite entrever que o escrito era conhecido, aceito e utilizado já no final do séc. I e início do séc. II (Martin, 2011, p. 9)[18].

Embora se coloque em discussão a autoria, o ano e o local de composição da carta, os estudiosos são concordes no fato de que permanece indiscutível seu valor e seu conteúdo. De acordo com Penna,

> Sua relevância não deriva apenas do fato de estar incluída no cânon bíblico (o que confere ao escrito um valor supratemporal), mas sobretudo de seu tema de base, que diz respeito à natureza fundamental da Igreja como corpo de Cristo. Se a comunidade cristã de hoje e de sempre deseja ser fiel à sua consciência original de dever toda a sua identidade a um ato inquestionável de graça, enraizado no mistério da benevolência de Deus, e a todo o seu compromisso ecumênico com a extraordinária unificação de judeus e pagãos em Cristo, então deve fazer referência à Carta aos Efésios (2010, p. 13).

Para Fabris, na Carta aos Efésios “é original e fecunda de desenvolvimentos a apresentação da salvação cristã em termos de unificação e paz dos homens entre si

[18] A respeito das ocorrências nas obras, pode-se consultar PENNA, Romano. **Lettera agli efesini.** Milano: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, p. 14.

e com Deus, através das imagens do organismo vivo (‘corpo’) e da construção espiritual (‘templo’) (1992, p. 132).

A fim de uma apresentação mais ampla deste escrito, serão trabalhadas nas próximas duas subunidades, as questões acerca da autoria e destinatários, bem como sua composição, estrutura e mensagem teológica.

3.1.1. Autoria e destinatários da carta

Ao longo dos primeiros séculos do cristianismo, muitos autores se propuseram a comentar a Carta aos Efésios. Contudo, somente a partir do séc. XVIII foi posta em dúvida sua autoria. De acordo com Fabris, no séc. XVI, Erasmo de Roterdã já havia notado as particularidades estilísticas da carta, mas foi Edward Evanson quem, em 1792, problematizou pela primeira vez a questão da autoria (1992, p. 131). Desde então, muitos biblistas se ocuparam desta questão e a grande maioria, independente da confissão religiosa, está de acordo que o escrito não é do próprio Paulo, mas de algum continuador do Apóstolo[19]. Segundo Andradre,

> Efésios é, portanto, uma carta deuteropaulina, ou seja, algum cristão, numa época posterior ao martírio de Paulo, sintetizou os ensinamentos de Paulo com a intenção de dar respostas aos problemas que as comunidades cristãs estavam passando no final do século I, provavelmente após o episódio do templo de Jerusalém, entre 80 e 100 d.C. (2023, p. 10).

Boring, por sua vez, fala de uma escola paulina que continuou a difundir os ensinamentos do Apóstolo, se utilizando de cartas como meio de instrução.

> A escola paulina adotou não apenas o gênero carta como tal, mas traços particulares da forma epistolar distintiva de Paulo, incluindo a estrutura básica da forma de carta paulina, sua forma única de saudação, e muito do vocabulário e conceitualidade teológicos de Paulo (2015, p. 539).

Quando comparada aos demais escritos autógrafos do epistolário paulino, a Carta aos Efésios revela significativas diferenças de vocabulário, estilo e enfoque teológico. Do ponto de vista literário, aparecem na carta 83 palavras que não são utilizadas nas cartas autorais, além de outras 39 palavras que não aparecem no Novo Testamento (Casalegno, 2001, p. 139). O estilo também é diferente daquele que se

[19] Embora a questão da autoria seja consenso entre a maioria, figuras como Heinrich Schlier e Markus Barth sustentam a autoria paulina da Carta aos Efésios (Penna, 2010, p. 19).

encontra nas cartas do Apóstolo. Os comentadores ressaltam que Efésios faz uso de um tom litúrgico, solene, repetitivo, redundante e com uma “evidente preocupação de causar efeito” nos seus leitores (Fabris, 1992, p. 133).

Ainda do ponto de vista literário, percebe-se uma relação estreita entre Efésios e Colossenses. Há quem sustente que a parte parenética da carta seja uma reedição de Colossenses, além de repetir cerca de um terço de seu vocabulário (Dettwiler, 2015, p. 362). No tocante aos enfoques teológicos, a Carta aos Efésios também apresenta novidades em relação aos escritos protopaulinos, sobretudo na eclesiologia, na escatologia e na soteriologia[20].

Segundo Rodríguez,

> A sua doutrina sobre Cristo parece ser mais desenvolvida, particularmente no que se refere à significação de sua morte e a sua exaltação à direita do Pai. O mesmo ocorre em relação à Igreja: enquanto em Coríntios, Gálatas e Romanos se refere à igreja local, na Carta aos Efésios prevalece a Igreja universal, na qual se integram judeus e gentios (o problema dos judaizantes parece que já está superado). Naquelas Cristo é o chefe supremo da Igreja, de modo que a ideia principal é a união dos cristãos entre si; nesta Cristo é a cabeça que comunica a vida aos cristãos, e os une num conjunto orgânico e vital; a ideia principal é a união dos membros com a cabeça (2006, p. 518).

A teologia da carta será desenvolvida nos tópicos seguintes. Em todo caso, essas questões observadas pelos estudiosos depõem a favor da pseudoepigrafia de Efésios.

Outra particularidade da carta se percebe com relação a seus destinatários. Segundo os Atos dos Apóstolos, Paulo esteve em Éfeso durante sua segunda viagem missionária (At 18,19-21), e depois, durante a terceira viagem missionária, permaneceu ali por um período de três anos (At 20,31) evangelizando as comunidades[21]. Nesse sentido, segundo Penna,

> Portanto, de uma carta sua aos cristãos de Éfeso, se esperaria uma série de referências muito concretas à situação daquela comunidade, um tom muito caloroso, tanto em termos de afeto quanto de uma

[20] Vouga faz uma distinção no epistolário paulino entre as sete cartas de autoria não discutidas, chamadas protopaulinas, daquelas que são obras de discípulos e continuadores, chamadas deuteropaulinas, e as mais tardias, conhecidas também como pastorais, chamadas tritopaulinas (2015, p. 186).

[21] Éfeso era a capital da província romana da Ásia. Situada na costa ocidental da península da Ásia Menor, era uma cidade portuária importante do ponto de vista cultural e religioso (Penna, 2020, p. 20).

> possível polêmica, e, por fim, uma série de saudações com menção de nomes de amigos (tradução nossa) (2010, p. 20)[22].

Apesar disso, a Carta aos Efésios parece não tratar de nenhuma problemática local em específico, como é o caso das demais cartas dirigidas às comunidades que o Apóstolo fundou e evangelizou. Dito de outra forma, a epístola "não é um escrito circunstancial em sentido estrito" (Dettwiler, 2015, p. 364). Excetuado o fato de seus destinatários serem cristãos-gentios (Ef 2,11), o escrito não oferece outras informações concretas que ofereçam mais detalhes acerca da realidade de seus interlocutores.

Um segundo elemento importante diz respeito à expressão *ἐν Ἐφέσῳ* (*en Ephésō*) "em Éfeso" (Ef 1,1) na saudação da carta. Essa expressão não aparece nos manuscritos mais antigos como o papiro P^{46}, e os códigos Sinaítico e Vaticano em suas leituras originais (Novo Testamento Grego, 2019, p. 507). Supõe-se com isso que o escrito aos Efésios tenha sido uma carta circular enviada a várias igrejas da Ásia Menor. A respeito da escolha de Éfeso figurar como destinatária, Dettwiler explica que:

> o fato de Paulo não ter jamais escrito uma carta a essa comunidade importante do cristianismo primitivo, embora tenha residido e trabalhado ali por muito tempo, pode ter parecido surpreendente; não é, portanto, de estranhar que a tradição tenha escolhido esse nome para inseri-lo no cânon das epístolas paulinas (2015, p. 365).

Seja como for, é importante ter em mente que, não obstante as particularidades referentes à autoria e aos destinatários da Carta aos Efésios, sua acolhida, importância e validade foram reconhecidas sem objeções pela Igreja dos primeiros tempos e no decorrer de toda história posterior da caminhada do cristianismo. Para este estudo, esta carta é particularmente importante, porque demonstra como a teologia de Paulo foi recebida e interpretada entre seus discípulos e nas comunidades posteriores.

---

[22] "Dunque, da una sua lettera ai cristiani di Efeso ci si dovrebbe attendere una serie di riferimenti molto concreti alla situazione di quella comunità, un tono molto caldo, sia in termini di affetto che di una eventuale polemica, e infine una serie di saluti con menzione di nomi di amici".

3.1.2. Composição, estrutura e teologia da carta

Embora, como foi dito anteriormente, o escrito aos Efésios não seja circunstancial, sua estrutura corresponde a de uma carta paulina: endereço, saudação, bênção, ação de graças, corpo do texto e saudação final. De acordo com Andrade, a carta pode ser dividida em duas grandes seções, intercaladas por uma parte central (2023, p. 13).

Após a saudação inicial (Ef 1,1-2), o texto se abre com um grande hino de louvor a Deus pelas bênçãos concedidas por meio de Jesus Cristo à humanidade (Ef 1,3-14). Várias passagens deste hino são retomadas ao longo do escrito. Segue-se uma ação de graças que enfatiza a supremacia de Cristo, ao mesmo tempo que o apresenta como cabeça da Igreja e esta como corpo de Cristo (Ef 1,15-23). “Tudo ele pôs debaixo dos seus pés, e o pôs, acima de tudo, como Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em tudo” (Ef 1,22-23).

Esse aceno é significativo na Carta aos Efésios porque introduz um dos temas centrais na teologia do escrito, ao passo que também representa um desenvolvimento teológico posterior com relação as cartas protopaulinas. Enquanto nestas cartas a ideia predominante de Igreja como corpo faça referência à unidade dos membros entre si, na Carta aos Efésios, a ideia de Igreja como corpo a coloca em relação à Cristo, sua cabeça, destacando principalmente a união de Cristo com a Igreja. “O autor considera a Igreja como complemento, de certo modo, necessário de Cristo, como é o corpo em relação a (*sic*.) cabeça no ser humano. Cristo e a Igreja, cabeça e corpo, constituem uma unidade orgânica, como a cabeça e o corpo no homem” (Rodríguez, 2006, p. 523). Por sua relevância, este tema será trabalhado nos próximos pontos deste estudo.

A parte expositiva da carta se abre com esta ação de graças e se conclui no final do terceiro capítulo com uma doxologia: “a ele seja a glória na Igreja e em Cristo Jesus, por todas as gerações dos séculos dos séculos! Amém” (Ef 3,21). A temática central desta primeira parte trata do plano divino de salvação que, em Jesus Cristo encontra seu cumprimento, bem como, nos frutos desta salvação traduzidos como reconciliação e paz. Esse plano divino é definido pelo autor com o termo mistério (*mystērion*). “Em Jesus, o ‘filho amado de Deus’, revela-se e realiza-se o ‘mistério’, ou seja, o projeto salvífico do qual Deus Pai é a iniciativa” (Fabris, 1992, p. 142). Essa é

uma categoria importante na Carta aos Efésios e representa uma novidade, em relação às demais cartas paulinas.

De acordo com Martin, “pode-se afirmar que o que Paulo expressa em suas cartas com o termo ‘Evangelho’ (*euangélion*) Efésios retoma e desenvolve com o termo *mystērion*” (2011, p. 13). Casalegno, por sua vez, acentua que a categoria mistério possui várias dimensões: teológica, soteriológica, eclesiológica e antropológica (2001, p. 144). Em linhas gerais, supõe a manifestação do plano de Deus que abrange todos os seres e o *cosmos*, bem como chama à unidade no corpo de Cristo também os gentios.

> Às gerações e aos homens do passado este mistério não foi dado a conhecer, como agora foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito: os gentios são co-herdeiros, membros do mesmo Corpo e coparticipantes da Promessa em Cristo Jesus, por meio do Evangelho (Ef 3,5-6).

Concluída a exposição teológica, o autor inicia a parte parenética da carta enfatizando a unidade da Igreja (Ef 4,1-16). Segundo Andrade, esta perícope é a parte central da Carta e, também, seu tema principal (2023, p. 43).

> A maneira como a Carta aos Efésios foi organizada aponta para o seu tema central, que é a unidade do Corpo de Cristo, a comunidade dos seguidores e seguidoras de Jesus (4,1-16). Para esse tema converge tudo o mais que foi exposto na Carta. É a partir dessa mensagem central que o autor realiza um apanhado geral sobre a fé e sobre o agir cristão no mundo (2023, p. 44).

Cabe ter em mente que, essa unidade à qual são chamados os que abraçam a fé em Jesus, não suprime a pluralidade dos carismas. Antes, fundamenta um modo novo de viver, coerente com a vocação a que cada batizado é chamado. Tudo isso está em linha com a cristologia e a eclesiologia apresentadas na parte dogmática (Rodríguez, 2006, p. 528).

Após a exortação à unidade, o autor faz uma diferenciação entre o homem velho e o homem novo, e oferece uma série de orientações acerca do modo de viver cristão. Em seguida, são apresentados os códigos domésticos correspondentes ao ambiente cultural em que surge o texto. Nesse sentido, são mencionadas as relações dos esposos entre si, entre seus filhos e escravos. Percebe-se o interesse em demonstrar como, em Cristo, as relações devem ser vividas de uma forma nova.

A carta termina apresentando a vida cristã como uma luta contra o mal,

exortando os destinatários à fortaleza, à vigilância e à oração. Seguem-se notícias pessoais, por meio de Tíquico, e uma saudação final.

3.2 O HOMEM NOVO

Tendo em mente o pano de fundo apresentado acima, os passos seguintes serão dedicados a perceber como a Carta aos Efésios apresenta a ideia de homem novo, sobretudo, a partir dos prismas da soteriologia e da eclesiologia. Esta unidade será subdividida em três subunidades que desenvolverão, respectivamente, a gratuidade da salvação, a reconciliação dos povos e a humanidade nova que nasce como efeito da ação de Cristo.

3.2.1. A salvação é graça

Um dos temas importantes na construção da argumentação acerca da vida nova é a salvação. Na Carta aos Efésios, esse tema é abordado mais diretamente no capítulo segundo, a partir de uma leitura da história da humanidade, dividida em três momentos. O capítulo é composto de duas perícopes, estruturadas a partir de um esquema semelhante. A primeira delas, Ef 2,1-10, põe o acento sobre a ação gratuita de Deus e será apresentada neste tópico. Na segunda perícope, Ef 2,11-22, o acento é posto na ação de Cristo, e será trabalhada no tópico seguinte.

Tomando por base a primeira, objeto deste tópico, pode-se perceber que o autor desenvolve sua soteriologia em linha com a teologia de Paulo, dividindo a história da salvação em um antes e um agora, intercalados por uma ação divina. De modo muito semelhante à carta aos Romanos, como foi possível ver no capítulo anterior, também em Efésios o ponto de partida é a constatação da realidade da humanidade antes da intervenção de Deus.

> Vós estáveis mortos em vossos delitos e pecados. Neles vivíeis outrora, conforme a índole deste mundo, conforme o Príncipe do poder do ar, o espírito que agora opera nos filhos da desobediência. Com eles, nós também andávamos outrora nos desejos de nossa carne, satisfazendo as vontades da carne e os seus impulsos, e éramos por natureza como os demais, filhos da ira (Ef 2,1-3).

O uso da primeira e da segunda pessoas do plural, em contraste nas descrições apresentadas, alude a judeus e gentios, representantes da humanidade inteira, que

partilham da mesma trágica realidade de pecado. A situação do homem antes da intervenção divina é simbolizada pela condição de morte, em consequência de seus “delitos e pecados” (Ef 2,1). De acordo com Penna, essa repetição de termos sinônimos é meramente literária, e seu uso no plural parece indicar que, diferente do pensamento de Paulo, para o autor da Carta aos Efésios, o pecado é um ato concreto e não uma condição prévia (2010. p. 126). Vale ressaltar que, nesse primeiro versículo, a morte é usada em sentido metafórico, como em outros textos do Novo Testamento, e se refere à “ausência da perspectiva de vida eterna que começa com Cristo” (Comblin, 1987, p. 42).

Outras duas expressões são importantes para a descrição da realidade de morte da humanidade: o mundo e a carne. Por um lado, se denuncia que o “vós” destinatário vivia conforme a índole do mundo, enquanto, por outro lado, o “nós” remetente caminhava nos desejos da carne. Andrade reforça que, com relação ao mundo, “deve-se entender o contexto que se contrapõe ao Reino de Deus, à ação de Deus na história” (2023, p. 27). Viver conforme o mundo indica, portanto, uma sujeição àquilo que se opõe ao projeto de Deus que, na carta, é personificado com a expressão “Príncipe do poder do ar”.

A respeito desta expressão, Comblin explica que:

> Os poderes opostos a Deus não podem conquistar os céus onde reina Deus. Mas podem agir no espaço intermediário entre os céus e a terra onde se situa o ar, de acordo com a cosmovisão dos antigos. Este adversário de Deus prega a desobediência e a rebelião. Reina sobre os ‘filhos da revolta’ que eram todos os homens, antes da obra de graça de Cristo.

Para Fabris, trata-se, certamente, de “uma realidade antagônica a Deus, embora a ele submetida” (1992, p. 159). A respeito da carne, também aqui na Carta aos Efésios, o termo grego *sárx* não se reduz à corporeidade, mas “designa a parte inferior de nossa natureza que se subtrai à vontade de Deus para seguir os seus apetites desordenados” (Rodríguez, 2006, p. 524). Fabris enfatiza que, “não deve ser restringida, contudo, à esfera sexual, ainda que esta permaneça como uma de suas características possíveis” (1992, p. 159). Em todo caso, viver conforme o mundo ou sujeito à carne descreve o drama da existência humana antes da obra redentora de Cristo.

Depois dessa exposição dramática, a perícope apresenta a intervenção de Deus, e esse é o ponto alto da perícope. Segundo Comblin, “a negatividade da

condição da humanidade serve para fazer ressaltar o extraordinário do amor de Deus" (1987, p. 42). Essa intervenção representa uma guinada no desfecho da história da humanidade, conforme se lê em Ef 2,4-7:

> Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou juntamente com Cristo – pela graça fostes salvos! – e com ele nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus, em Cristo Jesus, a fim de mostrar nos tempos vindouros a extraordinária riqueza da sua graça, pela sua bondade para conosco, em Cristo Jesus.

Frente à realidade de pecados, sobressai a misericórdia de Deus. Aliás, "a noção da abundante misericórdia de Deus e sua graça domina a Carta inteira" (Andrade, 2023, p. 27). Na Carta aos Efésios, como em toda a teologia paulina, a salvação é obra de Deus. O homem, imerso em uma situação de pecado, incapaz de libertar-se a partir de seus próprios esforços, recebe gratuitamente a salvação, mediante o amor de Deus que atua na história humana realizando sua obra salvífica. Não há espaço para o mérito humano, vaidade ou orgulho.

Embora não se fale explicitamente sobre o batismo, a passagem da situação de morte para a vivificação, no versículo quinto, alude à experiência batismal na teologia do Apóstolo. Merecem destaque o uso de três verbos ligados à primeira pessoa do plural nos versículos 5 e 6: "nos vivificou", "nos ressuscitou" e "nos fez sentar". No texto grego, todos eles são compostos da partícula *σύν* (*syn*), que expressa o sentido de "com" para indicar uma solidariedade com Cristo, mas não somente. Fabris acentua que a solidariedade salvífica acontece em relação a Cristo, mas também tem um aspecto comunitário: "com Cristo, fonte e razão do novo estado de salvos"; e "com os cristãos provenientes dos grupos distintos (judeus e pagãos)" (1992, p. 160). Para Seganfredo, Pimentel Baquer e Silvano, "o ato salvífico realizado por Deus não mira apenas a pessoa como também quem crê junto com sua comunidade de fé" (2023, p. 55).

Para Penna, entretanto,

> Deve-se notar que a preposição *syn,* "com", aqui expressa principalmente a associação do cristão com Cristo e, portanto, o compartilhamento de sua vida, sua ressurreição e até mesmo sua entronização no céu; apenas secundariamente e muito remotamente ela se refere à comunhão renovada de pagãos e judeus em Cristo (2010, p. 130).

Seja como for, não se pode deixar de notar a ideia de uma escatologia já realizada, diferente das demais cartas do Apóstolo. Segundo Martin, os cristãos, embora ainda imersos nas dificuldades deste mundo, estão associados ao Ressuscitado e, dessa forma, saboreiam e desfrutam antecipadamente da meta final à qual seu líder já chegou (2011, p. 43)[23]. Não se trata, porém, de um "otimismo soteriológico", mas de uma ênfase na estreita unidade entre Cristo e a Igreja[24]. De acordo com Andrade, a ideia de uma escatologia realizada evoca a consciência de que "os cristãos não estão mais subjugados às forças cósmicas, ou aos instintos próprios das limitações do seu ser criaturas", e mais, agora possuem o "poder de Cristo" uma vez que, estão interligados com ele como a cabeça está ao corpo (2023, p. 28). Curiosamente, ao mesmo tempo em que se afirma que os cristãos participam já agora da salvação com Cristo, também se aponta para o futuro, quando Deus mostrar a "extraordinária riqueza de sua graça" (Ef 2,7).

A última parte da perícope, expressa categoricamente pela segunda vez, no versículo 8 – já havia feito no versículo 5 –, quase que como um refrão solene, que a salvação é graça e deve ser acolhida como dom de Deus.

> Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho. Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes preparara para que nelas andássemos (Ef 2,8-10).

Com esses versículos, o autor não somente exclui radicalmente qualquer pretensão meritocrática da humanidade com relação à salvação, como também apresenta um apelativo moral, como consequência da ação de Deus em seu favor. Não se trata, porém, de uma troca, mas do resultado da salvação realizada. O ponto de partida das boas obras é o amor de Deus que, em sua misericórdia, operou em Jesus Cristo a salvação. Nesse sentido, "o homem novo é uma criação de Deus em e por Cristo Jesus. E o é para que realize obras boas, preparadas por Deus. Mas o homem tem que colaborar com o seu livre arbítrio" (Rodríguez, 2006, p. 525).

---

[23] [...] i cristiani, pur ancora inseriti nelle traversie di questo mondo, sono associati al Risorto, e in questo modo assaporano e godono anticipatamente il traguardo finale cui il loro capo è già approdato.

[24] Alguns autores fazem uso da expressão otimismo soteriológico nas obras já citadas ao longo deste capítulo. Dentre eles, Aldo Martin, Antônio Seganfredo.

3.2.2. A Igreja: comunidade dos reconciliados

A primeira ocorrência da expressão “homem novo” na Carta aos Efésios aparece em 2,15, na perícope em que o autor fundamenta a reconciliação de dois grupos – judeus e gentios – operada por Cristo. Como na perícope anterior, a segunda parte do capítulo dois subdivide-se em uma leitura da história da humanidade em dois momentos distintos, intercalados pela ação de Deus. Contudo, enquanto na primeira perícope a salvação foi apresentada como dom e o enfoque estava na gratuidade de Deus, em Ef 2,11-22, a salvação é apresentada como reconciliação e unificação, por meio de Cristo. Segundo Fabris, essa perícope pode ser considerada como o ponto central da carta e o “eixo de toda a construção temática” (1992, p. 161).

O autor constrói sua argumentação partindo da constatação da trágica realidade da humanidade sem Cristo, marcada por separação, hostilidade e inimizade entre dois grupos. De um lado estavam os gentios, a quem o autor se dirige diretamente, chamados incircuncisos. Os vocábulos gentio e pagão traduzem a palavra grega *ethnos* e, no *corpus* paulino, referem-se a todas as pessoas que não faziam parte do povo de Israel (Lacey, 2008, p. 594). O critério desta distinção é, ao mesmo tempo étnico e religioso, ligado à prática ritual da circuncisão, conforme demonstrado nos versículos 11 e 12.

> Por isso vós, que antes éreis gentios na carne e éreis chamados “incircuncisos” pelos que se chamam “circuncidados” ... em virtude de operação manual na sua carne, lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluídos da cidadania de Israel e estranhos às alianças da Promessa, sem esperança e sem Deus no mundo!

De forma radical, o autor enfatiza que os gentios eram “sem esperança e sem Deus” (Ef 2,12). Fabris explica que, “o termo grego *atheos* (sem Deus) não é uma determinação religiosa ou filosófica abstrata, mas um juízo histórico preciso a respeito do mundo pagão, que não teve a genuína experiência do Deus único e fiel, que dá sentido à história humana” (1992, p. 162). A concepção pessimista do autor de Efésios tem por base as promessas da aliança, das quais os gentios eram alheios. “Alienados do Deus de Israel, os gentios não tinham acesso à aliança, que prometia a salvação” (Kobelski, 2011, p. 625).

Do outro lado estavam os cristãos vindos do judaísmo, iniciados na Lei e nos ritos do povo de Israel, herdeiros das promessas da Aliança. A respeito destes, o autor não se ocupa de apresentar novamente problemas, porque seu interesse agora é

mostrar a salvação não na esfera individual, mas em sentido amplo, com seu alcance coletivo. Tendo já exposto que o indivíduo é salvo por graça, a preocupação agora é demonstrar o alcance universal da salvação e seu efeito prático na comunidade cristã.

Embora a Carta aos Efésios tenha surgido em um contexto posterior a Paulo, no qual o embate com os judaizantes era algo já superado, a perícope em questão "sugere a probabilidade de uma forte rivalidade entre cristãos de origem gentílica e os de origem judaica" (Andrade, 2023, p. 27). Por isso, à descrição da velha condição em que estavam imersos os gentios, o autor opõe o efeito da obra de Cristo, ou seja, a unificação dos dois grupos. Essa unificação é feita em termos de pacificação e reconciliação, por meio do sangue de Cristo (Ef 2,13), de sua carne (Ef 2,14) e sua cruz (Ef 2,16). Estas três referências aludem à morte de Jesus, que põe fim a toda inimizade e discriminação.

O ponto alto da perícope é a apresentação de Cristo como paz. "Ele é a nossa paz" (Ef 2,14)[25]. Segundo Fabris,

> O termo "paz", referido a Jesus Messias, evoca a grande esperança messiânica de justiça e libertação concentrada no símbolo fecundo do *shalôm*. O descendente davídico, encarregado de instaurar o senhorio e a realeza histórica de Deus, é chamado com o título protocolar de "príncipe da paz". Na tradição rabínica, a "paz" torna-se um título referido a Deus e ao seu Messias (1992, p. 163).

Desse modo se percebe que, para o autor da carta, a ação de Jesus está em perfeita sintonia com toda a tradição das Escrituras da Antiga Aliança e, embora esta demonstração não esteja em primeiro plano nos objetivos do escrito, se faz útil para o efeito pretendido de sua argumentação. Boring recorda que o autor da Carta aos Efésios pretende fazer com que os cristãos de origem gentílica tomem consciência de que "a história da salvação não começou com eles, mas que eles foram incorporados ao contínuo plano de Deus ao qual antes eram estrangeiros" (2015, p. 599).

Por três vezes, a perícope faz menção à paz com referência à superação da inimizade, à aproximação e unificação de dois grupos.

> Ele é nossa paz: de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro de separação e suprimido em sua carne a inimizade – a Lei dos mandamentos expressa em preceitos – a fim de criar em si mesmo um só Homem Novo, estabelecendo a paz, e de reconciliar a ambos com Deus em um só Corpo, por meio da cruz, na qual ele matou a inimizade. Assim, ele veio e anunciou a paz a vós que estáveis longe

[25] Há quem considere os versículos 14 a 16 como fragmentos de um hino protocristão que foi incorporado à carta pelo autor (Kobelski, 2011, p. 626).

> e paz a vós que estavam perto, pois, por meio dele, nós, judeus e gentios, num só Espírito, temos acesso ao Pai (Ef 2,14-18).

Parece claro que o autor não trata do tema da paz a partir de abstrações, mas historicizando-a, tornando-a concreta na história pela aproximação de judeus e gentios. O homem novo aparece aqui, portanto, como uma "humanidade nova, pela inserção dos dois grupos divididos num só organismo vital, a comunidade cristã" (Fabris, 1992, p. 164). Desse modo, o efeito histórico da morte de Jesus é a Igreja, enquanto comunidade dos reconciliados.

Partindo desse pressuposto, pode-se perceber que, enquanto em um primeiro momento a soteriologia da carta versa sobre a passagem da morte à vida, seu desdobramento necessário é a criação do "Homem Novo" (Ef 2,15), reconciliado e pacificado. Aqui, portanto, a soteriologia se entrelaça com a eclesiologia, visto que o efeito da obra redentora de Cristo é a Igreja, o povo novo, unido à sua Cabeça.

3.2.3. A nova humanidade em Cristo

Não se pode refletir sobre a soteriologia da Carta aos Efésios sem considerar sua eclesiologia, visto que a Igreja aparece como desdobramento da ação salvífica de Cristo. É muito interessante perceber que o autor apresenta a ação reconciliadora de Cristo como criação (Ef 2,15). Cristo cria em si mesmo um Homem Novo. Isso representa uma novidade em relação não somente ao epistolário paulino, como também à toda literatura do Novo Testamento. A respeito desta afirmação de Ef 2,15, Penna enfatiza que,

> este é o único caso no NT em que Jesus Cristo é apresentado não como o mediador da criação primordial (como em 1Cor 8,6b; Cl 1,16; Hb 1,2b; Jo 1,3), mas como o ator em primeira pessoa de uma criação que é inteiramente sua, assim como o sangue da cruz é inteiramente seu (cf. At 20,28), com o qual ele trouxe à existência um novo povo (2010, p. 144)[26].

Para Martin, a ideia de criação de um novo homem faz eco ao relato da criação de Adão (2011, p. 48). Por se tratar da reconciliação de dois grupos, a expressão "homem novo", embora apareça no singular, manifesta um sentido coletivo. "Cristo

[26] "e questo è l'unico caso nel NT in cui Gesù Cristo viene presentato non come mediatore della creazione primordiale (come in 1Cor 8,6b; Col 1,16; Eb 1,2b; Gv 1,3), ma attore in prima persona di una creazione che è tutta sua, come tutto suo è il sangue della croce (cf. At 20,28), con cui egli ha posto in essere un nuovo popolo".

cria a Igreja a partir de dois povos, assim como Deus criou o primeiro homem da terra. Assim, do alto da cruz, Cristo é o criador de uma nova humanidade reconciliada" (Martin, 2011, p. 48)[27].

Alguns autores, dentre os quais, Kobelski, explicam que está por trás a ideia de que a antiga humanidade estava "defeituosa e alienada de Deus" em virtude de sua solidariedade no pecado de Adão, ao passo que, por meio da cruz de Cristo, surge uma nova humanidade, reconciliada com Deus (2011, p. 626). Nesse sentido, alude-se indiretamente à tipologia Adão-Cristo, própria de Paulo, para exprimir a nova situação da humanidade em Cristo. Enquanto o primeiro homem evoca não um sujeito isolado, mas a humanidade antiga, fechada ao dom de Deus, de Cristo nasce o Novo Homem, figura de uma humanidade nova.

Nesse sentido, a expressão "homem novo" se associa a outras expressões, tais quais, "um só Corpo" (Ef 2,16), "num só Espírito" (Ef 2,18), "família de Deus" (Ef 2,19), que fazem referência à Igreja, construída sobre o alicerce dos apóstolos e profetas, e que tem Cristo como pedra angular (Ef 2,19-20). Deve-se ressaltar que a eclesiologia da carta faz referência à Igreja em seu sentido universal, e não às comunidades particulares. De acordo com Fabris,

> A *ekklêsia*, na ótica salvífica de Ef, não é mais apenas a comunidade local reunida pela palavra em torno do Senhor, para proclamar sua presença na Eucaristia e esperar sua vinda final, e sim a congregação de todos os fiéis e salvos, que formam um organismo vivo e vital, precisamente o "corpo de Cristo" (1992, p. 142).

Ainda segundo ele, "essa concepção de Igreja integra-se perfeitamente à concepção do projeto salvífico, definido como 'mistério de Cristo', porque neste historicamente se manifesta e realiza" (Fabris, 1992, p. 143). É importante, porém, ter em mente que a Igreja, criada como uma humanidade nova, não subsiste independente de Cristo. Antes, Cristo é o fundamento da unidade da Igreja.

A última parte da perícope (Ef 2,19-22) apresenta duas imagens para reforçar o efeito da obra de Cristo. A primeira delas é a expressão "família de Deus" (Ef 2,19), revertendo a constatação trágica da realidade dos gentios apresentada no início da perícope (Ef 2,12), conforme já discorrido neste capítulo. Inseridos no corpo de Cristo,

---

[27] "Cristo trae da due popoli la Chiesa, come Dio ha tratto dalla terra il primo uomo. Cosicché dall'alto della croce Cristo è creatore dell'umanità nuova, riconciliata".

os gentios não são mais estrangeiros pois recebem cidadania entre os santos, ou seja, na Igreja. De acordo com Seganfredo, Pimentel Baquer e Silvano,

> As metáforas de Efésios 2,19 manifestam a reconciliação operada por Cristo Jesus, seja do ponto de vista horizontal, seja do vertical. Assim, dizendo-os "concidadãos dos santos" (*sumpolîtai tōn hagiōn*), o autor correlaciona-os entre si; dizendo-os "familiares de Deus", correlaciona-os com o Pai (2023, p. 77).

A segunda imagem é a de uma construção da qual Cristo é a pedra angular (Ef 2,20). "É a pedra angular que dá unidade ao edifício inteiro. A unidade dos cristãos não depende da organização, nem do ritual, nem da liturgia, mas de Cristo (Andrade, 2023, p. 33). Nas duas imagens se sobressai a ideia da unidade como resultado da obra salvífica de Cristo. Nesse sentido, Igreja é o homem novo, ou a humanidade nova, criada por Cristo e sustentada por ele.

3.3 A VIDA NOVA

A segunda ocorrência da expressão homem novo na Carta aos Efésios se encontra em Ef 4,24, na parte parenética do escrito[28]. Tendo feito uma ampla exposição teológica, o autor se dedicará a apresentar, a partir do capítulo quatro, uma série de exortações a respeito do modo de viver e agir daqueles que foram integrados no Corpo de Cristo. Diferente da parte expositiva em que ocorre apenas um verbo no imperativo (Ef 2,12), na parte exortativa da carta são utilizados quarenta verbos no imperativo (Andrade, 2023, p. 51).

Para este estudo, torna-se relevante, sobretudo, o capítulo quatro, que se subdivide em duas perícopes. A primeira delas (Ef 4,1-16) retoma o tema da unidade da Igreja, ao passo que a segunda (Ef 4,17-31) trata do desenvolvimento concreto da passagem do homem velho ao homem novo. Os próximos passos deste estudo serão dedicados à análise destes temas a partir da forma como estão dispostos na carta.

[28] Comblin faz uma objeção ao termo parênese, utilizado pela exegese moderna para se referir à parte moral dos escritos paulinos. Para ele, o termo mais adequado seria "paraclese", visto que normalmente Paulo utiliza o verbo exortar quando toca o agir cristão nas comunidades (1987, p. 65).

3.3.1 Unidade na diversidade

A segunda parte da Carta aos Efésios começa com a expressão “exorto-vos” (Ef 4,1), que marca nitidamente a mudança no discurso do autor. Essa expressão é utilizada também por Paulo na carta aos Romanos (Rm 12,1), indicando a passagem da parte expositiva para a parte exortativa. Na perícope que abre a segunda seção da Carta aos Efésios (Ef 4,1-16), a exortação se traduz como um apelo à unidade da Igreja. Esta unidade se fundamenta em uma única fonte: Deus. Dela deriva uma série de comportamentos concretos que descrevem a nova vida que os cristãos recebem em Cristo (Martin, 2011, p. 63).

> Exorto-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, a andardes de modo digno da vocação a que fostes chamados: com toda humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros com amor, procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz. Há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; há um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos (Ef, 4,1-6).

A primeira parte da perícope fundamenta o agir cristão naquilo que o autor já trabalhou na exposição teológica da carta. A ética cristã está embasada na vocação à qual os cristãos foram chamados. Como toda vocação, a iniciativa é de Deus e não pressupõe mérito humano, mas implica uma resposta correspondente. Segundo Comblin, “os cristãos foram chamados a uma dignidade superior” e, por isso, “devem agir de modo digno ou consequente com a sua dignidade” (1987, p. 65).

Na sequência, o autor apresenta algumas virtudes que caracterizam esse modo de viver: a humildade, a mansidão, a longanimidade e a capacidade de suportar uns aos outros com amor. Segundo Martin, essas virtudes propostas pelo autor de Efésios não são um “código de conduta para o bom cidadão”, seu objetivo é a convivência fraterna e a unidade eclesial (2011, p. 64)[29]. Também Fabris concorda que essas virtudes “têm seu coroamento no amor fraterno (*agapê*), que se exprime no perdão e na solidariedade com os outros” (1992, p. 174).

A respeito desse amor, Andrade esclarece que,

> Em grego, há quatro palavras para amor. O *eros*, que inclui a paixão. A *filia* é amizade ou afeto que existe entre aqueles que têm afinidades,

[29] “Le virtù ricordate, infatti, non sono un codice comportamentale per il buon cittadino, ma hanno come scopo esclusivo una convivenza ecclesiale fraterna”.

> *Storgé* é a palavra que designa o amor da família. E *ágape* é o amor a toda prova. Isso significa que o amor cristão não é apenas um sentimento, uma emoção. *Ágape* faz parte também da vontade. É a decisão inquebrantável que alguém toma de amar a quem o odeia, persegue, faz o mal e até mesmo tira-lhe a vida. Para viver esse tipo de amor com todos, no entanto, é necessário, primeiramente, vivê-lo dentro da comunidade (2023, p. 45).

A vivência do amor como decisão, na comunidade dos reconciliados, é o modo concreto e histórico de experimentar a força da obra de Cristo que derrubou os muros de separação. Ao mesmo tempo, deve ser vivido "procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz" (Ef 4,3). Grande parte dos autores interpretam a expressão "espírito" nesse versículo em referência ao Espírito Santo. Nesse sentido, a unidade da Igreja pode ser entendida como efeito da ação divina. Segundo Comblin, a unidade nas disposições humanas procede da inspiração e da condução do Espírito Santo (1987, p. 66). Contudo, há quem interprete a expressão "espírito" como referência a uma "colaboração harmoniosa dos batizados para formar a unidade e a paz da igreja com base em um compromisso interno, comum e convicto" (Penna, 2010, p. 182)[30].

Para Seganfredo, Pimentel Baquer e Silvano, "essa ambiguidade não deveria levar a escolher uma possibilidade e excluir a outra, mas percebê-la como uma forma de ampliar a interpretação" (2023, p. 99). Seja como for, a julgar pelos fundamentos da unidade da Igreja, que o autor apresenta em Ef 4,4-6 – um só Corpo e um só Espírito, uma só a esperança, um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos – é mais provável dizer que a "unidade do Espírito" faça alusão à iniciativa divina como garante último desta unidade.

A unidade da Igreja, porém, não pode ser entendida como uniformização. A segunda parte da perícope desenvolve o aspecto da ministerialidade como elemento constitutivo da experiência eclesial. O ponto de partida é a afirmação da origem única da diversidade dos dons. "Mas a cada um de nós foi dada a graça pela medida do dom de Cristo" (Ef 4,7). Para o autor da Carta aos Efésios, a estrutura da Igreja, formada de uma diversidade de papéis não é "consequência de uma estratégia

[30] "Quindi sia al v. 3 che al v. 4 si tratta della medesima accezione di «Spirito» come cospirazione o concorso armonioso dei battezzati a formare l'unità e la pace della chiesa sulla base di un impegno interiore, comune e convinto."

organizacional, mas é fruto de uma iniciativa do alto, segundo um dom da graça (Martin, 2011, p. 67)[31].

À consciência de que Cristo é a fonte da diversidade da Igreja, o autor acrescenta a finalidade desta diversidade: a edificação do Corpo.

> E ele é que "concedeu" a uns ser apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, a outros pastores e doutores, para aperfeiçoar os santos em vista do ministério, para a edificação do corpo de Cristo, até que alcancemos todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo (Ef 4,11-13).

As categorias apresentadas pelo autor – apóstolos, profetas, evangelistas, pastores, doutores – permitem entrever que sua eclesiologia pressupõe a compreensão de que a Igreja é um corpo formado de uma pluralidade desejada por Cristo, sua Cabeça. Os diversos dons e ministérios existentes na Igreja têm em vista o seu próprio desenvolvimento. Não se orientam ao indivíduo isolado, mas devem ser lidos a partir de seu aspecto comunitário. De acordo com Comblin, "os ministérios estão a serviço da unidade" (1987, p. 71).

Percebe-se um dinamismo quando se considera que os serviços e ministérios na Igreja a conduzem a uma realidade ainda não alcançada plenamente. Os três aspectos apresentados nos versículos supracitados, apontam para uma meta que se realiza no próprio Cristo: o aperfeiçoamento dos santos, a unidade da fé e o estado de homem perfeito. A respeito deste "Homem Perfeito" (Ef 4,13), há quem o entenda como o próprio Cristo, e quem o refira à Igreja. Para Fabris, contudo, "a referência ao Cristo como 'homem perfeito' não exclui a alusão também à maturidade cristã, que tem nele seu modelo, fonte e meta" (1992, p. 177).

Seja como for, esta perícope põe em relevo a consciência de que a diversidade faz parte da experiência eclesial, e a Igreja não está encerrada em estruturas canônicas ou formais, mas é um corpo, vivo e dinâmico, que caminha em direção à sua plenitude. Isso supõe o papel ativo e consciente de todos os membros deste corpo no crescimento eclesial.

---

[31] "La struttura della comunità, infatti, articolata secondo una diversità di ruoli e di compiti, non è – ancora una volta – conseguenza di una strategia organizzativa, ma è frutto di un'iniziativa dall'alto, secondo un dono di grazia".

3.3.2. Revestir-se do Homem Novo

Sem perder de vista a perspectiva eclesiológica, a partir da segunda parte do capítulo quatro o autor volta sua atenção para o modo de viver daqueles que abraçaram a fé em Jesus. Para este momento, é particularmente relevante o texto de Ef 4,17-32 que será analisado em dois momentos sucessivos. Na primeira parte (Ef 4,17-24), transcrita abaixo, o autor lança as bases para toda a exortação posterior do escrito.

> Isto, portanto, digo e no Senhor testifico. Não andeis mais como andam os demais gentios, na futilidade dos seus pensamentos, com entendimento entenebrecido, alienados da vida de Deus pela sua ignorância e pela dureza dos seus corações. Tendo-se tornado insensíveis, entregaram-se à dissolução para praticarem avidamente toda sorte de impureza. Vós, porém, não aprendestes assim a Cristo, se realmente o ouvistes e, como é a verdade em Jesus, nele fostes ensinados a remover o vosso modo de vida anterior – o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas – e a renovar-vos pela transformação espiritual da vossa mente, e revestir-vos do Homem Novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade (Ef 4,17-24).

A perícope é construída em um esquema dialético, a partir do contraste de duas realidades ou dois modos de vida: o modo de vida dos gentios, anterior ao conhecimento de Cristo, e o modo de vida cristão, caracterizado pela transformação radical da pessoa inteira. No tocante aos gentios, a “alienação da vida de Deus” (Ef 4,18) dá-se em virtude de sua ignorância e dureza de coração. Isso faz pensar que, para o autor, a ignorância dos gentios não se trata apenas da ausência de conhecimento, mas de uma decidida rejeição da mensagem de salvação. A dureza de coração indica uma postura de resistência e obstinação frente ao anúncio da fé no Cristo.

As consequências dessa postura podem ser lidas a partir de dois aspectos: do ponto de vista religioso e soteriológico estão a alienação de Deus e a recusa do dom da salvação, ao passo que, do ponto de vista ético e moral, manifesta-se em uma “desordem sem limites” (Fabris, 1992, p. 179). Para Comblin, a descrição da realidade dos gentios aqui apresentada toma por base o texto de Rm 1,21, que reforça a ideia de ignorância como recusa ao projeto de Deus (1987, p. 74). “Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas” (Rm 1,21).

De acordo com Fabris, as características mencionadas em referência aos gentios podem ser resumidas como idolatria. Nas palavras do autor:

> Antes de tudo, o mundo pagão é condenado pelo desvio religioso que pode ser resumido na idolatria. O absurdo (*mataiotês*) é a palavra que define, na tradição judeu-cristã, a deformação religiosa dos pagãos, os quais se perdem na veneração daquilo que não conta, que não tem consistência nem valor. Esse fenômeno é definido, em sua essência espiritual, com uma característica que inclui a incapacidade de se conhecer e julgar o que é verdadeiro. Nessa perspectiva, a aberração idolátrica configura-se como “cegueira”, “ignorância”, “endurecimento do coração” (1992, p. 179).

Essa apresentação da realidade dos gentios figura o homem velho dito no versículo 22, a quem o autor opõe a segunda realidade: os cristãos. Diferente dos gentios que vivem na ignorância, os destinatários da carta têm o conhecimento de Cristo. Em outras palavras, na lógica da argumentação, os cristãos são aqueles que acolheram a mensagem da salvação. Fabris chama atenção para três expressões significativas que aparecem em Ef 4,20-21: “aprendestes”, “ouvistes”, e “fostes ensinados”, que, por sua vez, evocam o contexto da catequese (1992, p. 180). Essa observação é interessante, sobretudo, porque pressupõe a mediação de uma comunidade que anuncia e instrui. A fé cristã passa pela experiência da comunidade, o Corpo de Cristo. Mas não só isso, para o autor da Carta aos Efésios, os cristãos aprenderam a Cristo (Ef 4,20). Essa é uma expressão curiosa, porque, sobretudo nos evangelhos, Cristo é o mestre, ao passo que aqui aparece como objeto da catequese cristã. De acordo com Martin,

> A expressão provavelmente pretende transmitir a ideia de que a fé não é simplesmente uma doutrina a ser assimilada ou um sistema de valores a ser seguido, mas um relacionamento pessoal com Cristo, que "captura" não uma, mas todas as faculdades do homem (2011, p. 74)[32].

Essa experiência catequética ou assimilação da pessoa de Cristo prepara o cristão para a superação de um estado de vida anterior para uma vida renovada que envolve toda a sua existência. Essa vida nova supõe não somente a “transformação espiritual da mente”, mas também o “revestir-se do Homem Novo” (Ef 4,23-24).

---

[32] Probabilmente l'espressione intende trasmettere l'idea che la fede non si riduce solamente a una dottrina da assimilare o a un sistema valoriale cui aderire, ma è un rapporto personale con Cristo, che "rapisce" non una ma tutte le facoltà dell'uomo.

O homem novo nesta perícope aparece dentro da metáfora da veste que, junto com a precedente alusão à experiência catequética evocam a experiência batismal. Embora não se mencione expressamente o substantivo batismo ou o verbo batizar, subtende-se que o anúncio da ação salvífica de Cristo e sua acolhida na fé introduzem o fiel em um modo novo de viver que, no testemunho neotestamentário é marcado pelo simbolismo batismal. Segundo Fabris, os vocábulos despir-se e revestir-se são imagens que aparecem “nos contextos da exortação cristã batismal” (1992, p. 180).

Pelo batismo, o cristão se reveste de uma vida nova, fruto da ação salvífica de Cristo. Essa vida nova atravessa a totalidade da existência do sujeito, de uma renovação da mente ao compromisso com um agir transformado, resultados de uma experiência pessoal com Cristo. Nesse sentido, estar revestido do homem novo significa assumir uma nova identidade.

3.3.3 A comunidade cristã como manifestação do Homem Novo

O homem novo – de quem os cristãos foram revestidos – foi “criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade” (Ef 4,24). Em sintonia com a teologia da Carta, isso reforça que a virada existencial proposta pelo autor não supõe apenas esforços humanos. Tampouco se traduz em uma experiência religiosa individual e isolada da comunidade cristã. Uma vez que, pela fé, os cristãos são integrados no Corpo de Cristo e, como já foi visto, o Homem Novo na Carta aos Efésios é a Igreja[33], criada da obra redentora de Cristo (Ef 2,11-22), o revestir-se do homem novo se desdobra na vivência comunitária e eclesial da novidade inaugurada por Cristo.

Da exortação a abandonar uma existência velha e assumir um modo novo de viver, o autor tira diversas consequências práticas que, em última instância, parecem estar orientadas ao bem da vida comunitária. É disso que se ocupa a segunda parte da perícope (Ef 4,25-32), que será transcrita a seguir.

> Por isso abandonai a mentira e falai a verdade cada um ao seu próximo, porque somos membros uns dos outros. Irai-vos, mas não pequeis: não se ponha o sol sobre a vossa ira, nem deis lugar ao diabo. O que furtava não furte mais, mas trabalhe com as próprias mãos, realizando o que é bom, para que tenha o que partilhar com o que tiver necessidade. Não saia dos vossos lábios nenhuma palavra inconveniente, mas, na hora oportuna, a que for boa para edificação,

[33] Ver p. 52.

> que comunique graça aos que a ouvirem. E não entristeçais o Espírito Santo de Deus, pelo qual fostes selados para o dia da redenção. Toda amargura e exaltação e cólera, e toda palavra pesada e injuriosa, assim como toda malícia, sejam afastadas de entre vós. Sede bondosos e compassivos uns com os outros, perdoando-vos mutuamente, como Deus vos perdoou em Cristo.

O trecho é construído em tom clássico de exortação, com frases breves e verbos no imperativo, e usa contrastes para expor o modo concreto de viver da comunidade cristã. A apresentação de elementos negativos contrastados por atitudes positivas permite entrever a realização concreta da passagem da antiga à nova vida. A mentira deve dar lugar à verdade, a ira à reconciliação, o furto ao trabalho honesto e à partilha com os necessitados, as palavras inconvenientes a palavras que edifiquem.

A primeira motivação apresentada pelo autor nesta série de exortações permite perceber que, embora sejam orientações para cada cristão, elas visam, sobretudo, a unidade da Igreja. A expressão “somos membros uns dos outros” (Ef 4,25b) evoca a consciência da dimensão comunitária da vida nova que os cristãos são chamados a viver. Isso está em sintonia com toda a eclesiologia da Carta. Seganfredo, Pimentel Baquer e Silvano recordam que:

> Todo o plano de Deus, que desde o primeiro capítulo é apresentado, realiza-se por Jesus Cristo e se torna operante na vida dos fiéis por meio da Igreja. A Igreja, assim, deixa de ser uma mera aglutinação social para ganhar uma dimensão ontológica. Tudo o que fere a unidade eclesial desejada por Deus é um atentado contra o próprio Deus, que faz de Cristo a cabeça da Igreja (2023, p. 113).

Uma observação importante está na expressão “nem deis lugar ao diabo” (Ef 4,27). Nas cartas autógrafas, Paulo não faz uso da palavra diabo. Em lugar dela, o Apóstolo usa o vocábulo satanás, que pode ser traduzido por acusador. De acordo com Andrade, “a palavra grega *diabolos* é a forma substantiva do verbo *diaballo*, que descreve quem constantemente tenta dividir, tendo o termo, portanto, a conotação de separação, ruptura, divisão” (2023, p. 55). Mais uma vez se percebe uma atenção para com a experiência eclesial pela preocupação em conservar a unidade, evitando tudo o que a possa dividir. Fabris corrobora nesse sentido ao afirmar que “a obra do diabo – o ‘destruidor’ ou ‘adversário’ – consiste essencialmente na desagregação das relações fraternas, que comprometem a comunidade e a construção do único corpo” (1992, p. 183).

Como alternativa ao furto, o autor propõe o trabalho em vista da solidariedade fraterna pela partilha com os necessitados. Com relação às palavras perniciosas, o autor propõe palavras que edifiquem. Como é possível notar, as exortações a respeito da mentira, do agir guiado pela ira, da detração de um bem alheio e das palavras inconvenientes são todos de ordem social e trazem ao centro o cultivo de novas relações pautadas pela lógica do amor, característica principal do agir de uma humanidade reconciliada. A isso se somam as atitudes de bondade, compaixão e perdão que concluem a perícope em Ef 4,32.

No tocante ao compromisso ético dos cristãos, a perícope em questão faz pensar que a grande preocupação do autor seja manifestar visivelmente a grande obra de pacificação e reconciliação de Deus. O homem novo se torna uma realidade concreta por meio de relações transformadas pelo amor fraterno. Para Fabris, os cristãos devem testemunhar “a predominância e centralidade do amor gratuito, cuja raiz e modelo é o amor de Deus, revelado no gesto histórico de Jesus morto e ressuscitado” (1992, p. 185).

3.4 Síntese

O presente capítulo se propôs a compreender como a Carta aos Efésios apresenta a temática do homem novo. Como método, priorizou-se a leitura das perícopes em que se registram as ocorrências desta expressão no escrito. Nas duas perícopes que compõem o segundo capítulo da Carta aos Efésios sobressai a gratuidade da ação de Deus frente à situação dramática da humanidade. Em um primeiro momento, a perícope é caracterizada pela situação de morte em virtude do pecado. A superação dessa realidade é realizada pela ação de Deus que, em Cristo, vivifica a humanidade. A construção argumentativa do autor, enfatiza o amor e a misericórdia de Deus que atua na história da humanidade, oferecendo a salvação como dom.

O segundo momento é marcado pela hostilidade e pela divisão que caracterizam a relação entre judeus e gentios. O cerne desta separação está na prática da Lei e na exigência ritual da circuncisão. Frente a esta realidade, o autor apresenta a obra salvífica de Cristo, que se realiza em termos de pacificação e unificação. O efeito histórico da morte de Cristo na cruz é a aproximação de judeus e gentios para formação de um povo novo, reconciliado.

Da ação de Cristo nasce uma humanidade nova, a comunidade cristã, a quem o autor refere-se com a expressão homem novo. Nesse sentido, a Igreja é o grande destaque da Carta aos Efésios e a preocupação central do autor é reforçar e assegurar a sua unidade. Criada por Cristo como uma humanidade nova, a Igreja não é apenas um agrupamento de fiéis, mas um organismo vivo e dinâmico, o próprio corpo de Cristo.

Após a exposição teológica, o autor faz uma série de exortações a respeito do modo de viver daqueles que formam o corpo de Cristo. As duas perícopes do quarto capítulo da Carta aos Efésios se ocupam em fundamentar a importância do agir cristão, de modo que possa traduzir concretamente a passagem da antiga à nova vida. Para o autor, a ética cristã baseia-se no amor fraterno, que transforma as relações. Na comunidade cristã, a vivência do amor é o modo concreto de experimentar a superação das divisões.

É importante ter em mente que a unidade da Igreja não pode ser entendida como uniformização, e, nesse sentido, o autor recorda a dimensão da ministerialidade como elemento constitutivo da sua eclesiologia. Por outro lado, a diversidade de ministérios não é mera questão organizacional, mas um desígnio de Cristo, dispensador dos dons (Ef 4,7). A diversidade de dons na comunidade cristã está à serviço da unidade da Igreja.

A segunda ocorrência da expressão homem novo (Ef 4,24) é utilizada a partir da metáfora da veste. Os cristãos foram revestidos de um novo modo de existência que supõe não somente a transformação de seu agir, mas também de sua mentalidade. Isso parece fazer referência ao itinerário catecumenal que alude à experiência batismal – *kerygma*, formação, batismo, vida nova. Ser revestido do homem novo significa assumir uma nova identidade. A nova identidade que os cristãos assumem é caracterizada, sobretudo, pela experiência comunitária. O homem novo na Carta aos Efésios é a Igreja, corpo de Cristo, que torna visível na história sua obra pacificadora.

4 DO HOMEM NOVO À NOVA HUMANIDADE

Os dois primeiros capítulos desta pesquisa fizeram uma exposição sobre como a categoria de homem novo é desenvolvida nas cartas aos Romanos e aos Efésios. A partir das considerações apresentadas foi possível perceber uma mudança de perspectiva que parece apontar para um desenvolvimento da teologia do Apóstolo por parte dos continuadores de sua missão evangelizadora.

O capítulo atual se dedicará a verificar o desdobramento hermenêutico da teologia paulina do homem novo no contexto de sua recepção no cristianismo nascente, bem como de seu desenvolvimento posterior, sobretudo na hermenêutica conciliar do Vaticano II, buscando compreender de que modo essa teologia permanece atual para a Igreja, frente aos desafios contemporâneos da evangelização.

4.1 DA SOTERIOLOGIA À ECLESIOLOGIA: RELEITURA E AMPLIAÇÃO

A teologia paulina do homem novo, lida a partir de Romanos e Efésios, permite entrever uma hermenêutica que passa da experiência de reconciliação individual para uma experiência eclesial de comunhão. Esta unidade será dividida em três subunidades, visando perceber os desdobramentos hermenêuticos do homem novo.

4.1.1 Intertextualidade em Romanos e Efésios

O itinerário percorrido neste trabalho pôs em evidência a importância teológica de Romanos e de Efésios para o tema do homem novo, objeto desta pesquisa. Quando se considera a distância de tempo, a mudança do contexto e a autoria dos escritos, percebe-se como a Carta aos Efésios faz uma releitura da teologia paulina, ampliando conceitos em vista de novas realidades concernentes ao decurso da caminhada cristã. De acordo com Boring,

> os seguidores de outras épocas de Paulo interpretaram-no novamente em outras situações, em continuidade com o que ele tinha feito. As raízes e as bases do seu trabalho estavam no Paulo autêntico, que eles tinham das cartas paulinas e a tradição da igreja – e, nas décadas após a morte de Paulo, a partir de seus associados pessoais e discípulos (2016, p. 541).

Embora a Carta aos Efésios demonstre uma profunda afinidade literária e teológica com a carta aos Colossenses, há quem a pense também a partir de sua relação com as demais cartas do *corpus* paulino, definindo-a como uma "atualização do evangelho de Paulo" (Lincoln, 1990, p. 58)[34]. Segundo Lincoln, com segurança, o autor de Efésios tinha conhecimento de outras cartas paulinas a ponto de ser capaz de fazer associações entre diferentes trechos para formular, de uma forma original, sua própria interpretação da mensagem de Paulo, frente à novas situações[35]. No tocante à sua relação com a carta aos Romanos, ele sustenta ainda, que Efésios faz maior uso desta do que de qualquer outra carta (Lincoln, 1990, p. 58)[36].

A partir do que já foi exposto neste trabalho, pode-se notar que alguns conceitos-chave da teologia de Paulo são retomados e desenvolvidos na carta aos Efésios sob novas perspectivas. Dito de outra forma, Efésios parece fazer uma releitura teológica e eclesial da teologia desenvolvida na carta aos Romanos. Uma análise da intertextualidade das cartas aos Romanos e aos Efésios é capaz de revelar diversos pontos de convergência e ampliação de temas teológicos. Dentre os principais temas, serão retomados os mais significativos para essa pesquisa, a saber: a justificação, o homem novo e o corpo de Cristo.

O primeiro destes temas, a justificação, figura como uma questão importante na teologia de Paulo. Contudo, diferente da carta aos Romanos, a carta aos Efésios não se ocupa de apresentar uma reflexão elaborada sobre a justificação, mas se associa ao pensamento do Apóstolo à medida em que utiliza o mesmo percurso metodológico na construção de sua soteriologia. O ponto de partida deste percurso é a constatação da situação da humanidade antes da ação de Deus em Jesus Cristo. Em ambos os escritos, judeus e gentios viviam sob o influxo do pecado. Frente a essa realidade é apresentado o amor gratuito de Deus: na carta aos Romanos "Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda pecadores" (Rm 5,8); na carta aos Efésios "Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou juntamente com Cristo" (Ef 2,4-5).

---

[34] "In this way Ephesians is an updating of Paul's gospel".

[35] Para aprofundar, pode-se conferir: LINCOLN, Andrew T. **Ephesians.** Dallas: Word Books, 1990. (Word Biblical Commentary, v. 42).

[36] "Ephesians makes greater use of Romans than any other letter, even when the latter's length is taken into consideration (pace van Roon, Authenticity, 432–37, who claims that the greatest correspondence is with 1 Corinthians)".

Do amor gratuito de Deus se chega ao ponto alto da argumentação: a justificação como obra e iniciativa gratuita de Deus. Prescindindo das obras da Lei, o cristão acolhe a justificação por meio da fé. Os ecos dessa teologia aparecem claramente na carta aos Efésios, como se pode ler no capítulo segundo. “Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho” (Ef 2,8-9). Esses versículos expressam um paralelo ao que se lê na carta aos Romanos: “são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus. Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé” (Rm 3,24.27). Best nota que o ensinamento sobre fé e obras em Ef 2,8-10, embora possa remeter também à carta aos Gálatas, apresenta maior proximidade lexical com a carta aos Romanos, sobretudo porque é difícil identificar outras passagens que indiquem uma dependência da primeira (2001, p. 57)[37].

O tema da justificação é retomado pelo autor de Efésios sob o signo da salvação. Contudo, enquanto na carta aos Romanos a justificação faz referência a uma experiência de reconciliação individual entre o que crê e Deus (Rm 3,25), a carta aos Efésios amplia o foco para a reconciliação da humanidade com Deus e entre si (Ef 2,16).

De modo semelhante é apresentado o tema do homem novo. Esse tema é o mais relevante para esta pesquisa e, talvez, o mais denso entre os pontos de conexão encontrados entre as duas cartas. Como já foi apresentado nos capítulos anteriores, no tema do homem novo dialogam cristologia, antropologia, eclesiologia e soteriologia. Diferente da carta aos Efésios, a carta aos Romanos não usa a expressão homem novo (*kainòs ánthrōpos*), mas apresenta esta ideia a partir da transformação radical do indivíduo, pela participação na morte e ressurreição de Cristo, no batismo. Acolhendo na fé a justificação, o homem participa de um novo modo de existência, vivida no Espírito Santo. A carta aos Efésios, por sua vez, registra duas ocorrências explícitas de *kainòç ánthrōpoç,* conforme apresentado no capítulo anterior (Ef 2,15 e Ef 4,24), fazendo uma ampliação de aplicação do indivíduo ao corpo eclesial. O homem novo é um sujeito coletivo, uma humanidade reconciliada e pacificada pela cruz de Cristo.

---

[37] “l'insegnamento sulla fede e le opere in 2,8-10, ancorché riconducibile a Galati, sul piano lessicale è più contiguo a Romani, tanto più che è difficile individuare altri luoghi che possano denunciare un debito nei confronti di Galati”.

O corpo de Cristo é outro tema paulino presente em Romanos e ampliado em Efésios. A metáfora do corpo de Cristo nas cartas de Paulo é, normalmente, utilizada para descrever a Igreja, vista a partir da mútua relação de seus membros. Tomando por base a comparação que O'Brien faz das ocorrências desta metáfora em 1Cor, Rm e Ef, percebe-se como a carta aos Efésios representa um avanço do pensamento de Paulo. Para ele, na carta aos Romanos "a metáfora do corpo faz referência aos fiéis de modo geral, em suas relações mútuas (talvez espalhados pela capital em Roma), em vez de descrevê-los como uma única congregação" (2008, p. 660). Um exemplo está na ocorrência de Rm 12,4-5: "Pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros". A carta aos Efésios, porém, desenvolve e expande essa metáfora para falar da Igreja não a partir da relação entre seus membros somente, mas, sobretudo, da relação desta com Cristo, sua cabeça. Em torno desse tema, o autor de Efésios constrói sua eclesiologia, apresentando a Igreja como plenitude de Cristo (O'Brien, 2008, p. 660). "Tudo ele pôs debaixo de seus pés, e o pôs, acima de tudo, como Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em tudo" (Ef 1,22-23).

4.1.2 O homem novo na hermenêutica conciliar do Vaticano II

A leitura de Romanos e Efésios a partir das considerações que já foram feitas nesse estudo, revela o desenvolvimento natural do anúncio cristão frente às mudanças nos contextos históricos em que viviam as comunidades. Também a Igreja, no decorrer de sua história multissecular, sentiu a necessidade de traduzir a mensagem apostólica, buscando tornar compreensível e relevante o anúncio da fé, frente a cada novo avanço sociocultural.

O exemplo mais recente e evidente deste movimento hermenêutico foi o Concílio Vaticano II, convocado por João XXIII, e celebrado nos anos 1962 a 1965[38].

[38] O Concílio Vaticano II teve início em 11 de outubro de 1962 e foi motivado por um contexto de profundas transformações em âmbito sociocultural e eclesial. Dentre estas, pode-se citar duas guerras mundiais, o progresso científico-tecnológico e seus novos paradigmas, o racionalismo e o cientificismo, o humanismo ateu que tendia a distanciar radicalmente cultura e Igreja. Internamente, uma série de movimentos teológicos permitiram que a Igreja fosse gradativamente remodelando a própria compreensão sobre si mesma, sobre a Revelação e sobre sua missão no mundo. Entre estes movimentos pode-se recordar o movimento bíblico, o movimento litúrgico e o movimento ecumênico. Frente a essa nova configuração de mundo e de sociedade, a Igreja sentiu a necessidade de um

Ao longo da história da Igreja, este figura como o vigésimo primeiro Concílio Ecumênico e, contudo, difere dos demais, sobretudo, por sua finalidade. De acordo com Miranda, o Concílio Vaticano II não teve como objetivo "corrigir erros doutrinais ou morais, como acontecera nos Concílios Ecumênicos anteriores. Fazia-se mister atualizar a mensagem da salvação procurando exprimi-la para o mundo moderno" (2006, p. 2), marcado por profundas mudanças.

Não se pretende neste trabalho aprofundar exaustivamente as motivações que levaram à realização do Concílio Vaticano II, nem tampouco se debruçar sobre as nuances de seu desenvolvimento, mas somente perceber de que modo a categoria de homem novo transparece na compreensão da Igreja, a partir dos documentos do Concílio. A primeira consideração a respeito da temática do homem novo nas constituições do Concílio Vaticano II encontra-se na *Gaudium et spes* e une, intimamente, antropologia e cristologia[39].

> O mistério do ser humano só se ilumina de fato à luz do mistério do Verbo encarnado. O primeiro homem, Adão, era imagem do futuro, o Cristo Senhor. Ao revelar o mistério do Pai e de seu amor, Jesus Cristo, o último Adão, manifesta plenamente aos seres humanos o que é o ser humano e a sublimidade da vocação humana (GS, 22).

Para o Concílio, mesmo o progresso das ciências e as grandes transformações sociais com seus avanços não dão conta de responder a questões fundamentais da existência humana e o homem permanece um mistério (GS, 10). Nesse sentido, o ponto de partida para a compreensão do homem e, por conseguinte, do homem novo, é Cristo, o novo Adão. A tipologia Adão-Cristo, empregada em Rm 5,14 é retomada nesta Constituição para demonstrar como a cristologia ilumina a antropologia na teologia conciliar.

Como na carta aos Romanos, a *Gaudium et spes* reitera que o homem é marcado pela ambiguidade de desejar fazer o bem e agir diferente[40]. "Fraco e pecador,

---

aggiornamento, ou seja, uma atualização que lhe permitisse responder com mais eficácia aos anseios da humanidade.

[39] A Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (alegria e esperança) é um documento do Concílio Vaticano II, promulgado em 07 de dezembro de 1965, e versa sobre a Igreja no mundo de hoje. Por meio desta Constituição, a Igreja se dirige à humanidade inteira, crentes e não crentes (GS, 2), e se apresenta solidária aos homens e mulheres em suas alegrias, esperanças, tristezas e angústias (GS, 1), aberta ao diálogo a respeito dos problemas comuns (GS, 3), procurando iluminar com o Evangelho as profundas transformações que marcam a sociedade. Do ponto de vista da estrutura, a *Gaudium et spes* subdivide-se em duas partes: a primeira trata da Igreja e da vocação humana, ao passo que a segunda trata de questões como matrimônio e família, desenvolvimento humano, econômico e cultural.

[40] A *Gaudium et spes* dedica uma subseção ao tema do homem novo. Nesta subseção a carta aos Romanos é citada três vezes diretamente e seis vezes indiretamente.

faz muitas vezes o que não quer e não consegue fazer o que quer" (GS, 10). Pelo pecado a integridade do homem foi violada, e diante de sua incapacidade de alcançar a salvação contando apenas com os próprios esforços, é o próprio Cristo, o "homem perfeito" quem restitui ao homem sua dignidade (GS, 22). Cristo, novo Adão, é o primeiro homem de um tempo novo e, nele, "o homem torna-se cada vez mais humano" (GS, 41).

À luz de Rm 8,14-15, o Concílio entende que a vida nova é marcada pela ação do Espírito Santo que liberta o homem do pecado e o capacita a viver a nova lei do amor[41].

> O Evangelho anuncia e proclama a liberdade dos filhos de Deus, rejeitando toda servidão decorrente, em última análise, do pecado, leva ao respeito sagrado da consciência e da liberdade, induz a colocar a serviço de Deus e em favor dos outros todos os talentos humanos, recomendando a todos, acima de tudo o amor. É esta a lei fundamental da economia cristã (GS, 41).

Além disso, a respeito da ação do Espírito na transformação do homem novo a *Gaudium et spes* faz uma afirmação importante com base em Romanos e Efésios. "Pelo Espírito, que é "penhor da herança" (Ef 1,14), o homem interior se renova completamente, até a "redenção do corpo" (Rm 8,23)". O homem novo, nesse sentido, é obra toda de Deus, ao passo que sua realização comporta a integralidade de sua existência. A acolhida da salvação e a assimilação do homem novo dá-se de forma concreta no humano em todas as suas dimensões. "Não se deve desprezar a vida corporal" (GS, 14).

Outro importante documento do Concílio Vaticano II, em que se percebem ecos da teologia paulina do homem novo, expressa em Romanos e em Efésios, é a Constituição dogmática *Lumen gentium*[42]*.* Nela, o Concílio liga o homem novo à Igreja como corpo de Cristo. Na exposição conciliar, o Filho de Deus, "resgatou a humanidade e a transformou numa nova criatura" e, comunicando seu Espírito,

---

[41] "Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: Abba! Pai!" (Rm 8,14-15).

[42] A constituição dogmática *Lumen gentium*, promulgada pelo Papa Paulo VI em 21 de novembro de 1964, é um importante documento do Concílio Vaticano II sobre a Igreja. Nela, o concílio propõe uma vasta apresentação acerca da natureza e missão da Igreja, definindo-a como "corpo de Cristo", "povo de Deus" e "sacramento de unidade". A eclesiologia apresentada na *Lumen gentium* defende a colegialidade episcopal e a igualdade de todos os batizados, bem como insiste na valorização dos leigos e na missão destes no mundo onde estão inseridos.

“constituiu, misticamente, um corpo para si” (LG, 7). A participação da humanidade nesse corpo é realizada pelo batismo.

> Pelo batismo nos tornamos semelhantes a Cristo: “De fato, fomos todos batizados num único Espírito, para construir um só corpo” (1Cor 12,13). O rito batismal representa e realiza nossa comunhão na morte e na ressureição de Cristo: “Fomos sepultados com ele pelo batismo, na morte”; se pois “fomos enxertados em sua morte, participaremos também de sua ressurreição” (Rm 6,4-5) (LG, 7).

A Igreja, na perspectiva do Concílio Vaticano II, é resultado da ação do próprio Cristo, por meio do Espírito. Ela figura como corpo de Cristo e lugar onde a humanidade resgatada é integrada para formar um povo novo. Como corpo, está intimamente unida à sua Cabeça, o próprio Cristo. Desse modo, o homem novo não é somente o indivíduo resgatado do pecado, visto isoladamente, mas, também, a comunidade eclesial que forma o corpo do Senhor. O próprio Cristo “cumula todo o corpo com a plenitude de seus bens” (LG, 7), como se lê em Ef 1,22-23.

Fazendo referência à carta aos Efésios (Ef 4,11-16), o Concílio sustenta que Cristo é também o doador de dons e ministérios à Igreja. Integrados no corpo de Cristo, os cristãos são chamados ao serviço mútuo, no amor (LG, 7). Aqui se expressa a consciência conciliar da diversidade constitutiva da Igreja na diversidade dos ministérios. Nesse sentido, o Concílio define a Igreja como “sociedade hierarquicamente estruturada e corpo místico de Cristo, grupo visível de pessoas e comunidade invisível” (LG, 8).

Outra categoria importante que o Vaticano II usa para definir a Igreja é a categoria “povo de Deus” (LG, 9). Embora não seja uma categoria paulina, essa expressão carrega como pano de fundo a ideia de “novo povo” e sua fundamentação teológica traz o eco da teologia de Paulo na carta aos Romanos, como se lê na *Lumen gentium*.

> Cristo é a cabeça desse povo messiânico. “Foi entregue à morte pelos nossos pecados, mas ressuscitou, para nos tornar justos (cf. Rm 4, 25). Seu nome reina agora gloriosamente no céu, acima de todo nome. A condição desse povo messiânico é a da dignidade e da liberdade dos filhos de Deus, em cujo coração habita, como num templo, o Espírito Santo. Sua lei é o mandamento novo: amar assim como Cristo nos amou (cf. Jo 13, 34). Seu objetivo, o reino de Deus, iniciado na terra pelo próprio Deus e destinado a crescer até o fim dos séculos. Deus então o consumará com a vinda de Cristo, nossa vida (cf. Cl 3,4) e a “libertação da criatura da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus” (Rm 8, 21) (LG, 9).

Como povo de Deus, a Igreja é o sacramento visível da unidade da salvação (LG, 9). Para o Concílio, “todas as pessoas são chamadas a formar o povo de Deus, que não conhece limites de tempo nem de espaço” (LG, 13). A consciência da universalidade da salvação retoma a ideia da diversidade na Igreja e a expande para além da diversidade de ministérios, nas diferenças étnicas, culturais e geográficas. “Assim, o povo de Deus não só provém de povos diversos, como se compõe de enorme variedade” (LG, 13).

Em linha com a carta aos Romanos (Rm 8,17), esse povo novo caminha peregrino no mundo unindo-se a Cristo e seguindo seus passos, associando-se nas perseguições e tribulações à paixão do Senhor para participar também de sua glorificação (LG, 7).

4.1.3 O homem novo na hermenêutica do Catecismo da Igreja Católica

A ideia de homem novo da teologia paulina não aparece de forma sistematizada no Catecismo da Igreja Católica, mas encontra forte ressonância na sua exposição dogmática[43]. Uma leitura atenta do documento permite perceber que esse tema é retomado de forma transversal pela articulação de ao menos três eixos temáticos que serão destacados na sequência: cristologia, sacramento, e vida cristã.

O ponto de partida para a apresentação do homem novo no CIgC é cristológico. Cristo é o paradigma para a compreensão do homem novo. Fazendo referência direta à carta ao Romanos, o CIgC retoma a ideia da solidariedade humana no pecado de Adão para apresentar a situação de pecado do homem e o efeito da salvação realizada por Cristo.

> Todos os homens estão implicados no pecado de Adão. É São Paulo quem o afirma: “pela desobediência de um só homem, muitos [quer dizer, a totalidade dos homens] se tornaram pecadores” (Rm 5, 19): “Assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte atingiu todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5, 12). À universalidade do pecado e da morte, o Apóstolo opõe a universalidade da salvação em Cristo: “Assim como, pelo pecado de um só, veio para todos os homens a condenação, assim também, pela obra de justiça de um só [Cristo], virá para todos a justificação que dá a vida” (Rm 5, 18) (CIgC, 402).

[43] A partir daqui será utilizada a sigla CIgC para designar o Catecismo da Igreja Católica. O texto utilizado nas citações do referido documento será o da versão oficial em língua portuguesa, que se encontra disponível no site da Santa Sé, conforme indicado nas referências desta pesquisa.

Do paralelismo paulino, a doutrina da Igreja apresenta Jesus como o Novo Adão, cuja ação inaugura uma nova criação (CIgC, 504). Em primeiro plano, nessa nova criação, Cristo é o modelo e a referência para um modo novo de viver (CIgC, 520). A nova criação, contudo, é apresentada não apenas em nível moral, mas também ontológico. De acordo com o documento, “foi em Cristo, redentor e salvador, que a imagem divina, deformada no homem pelo primeiro pecado, foi restaurada na sua beleza original e enobrecida pela graça de Deus” (CIgC, 1701). O ser humano inteiro é restaurado em Cristo.

O segundo eixo temático que retoma a teologia do homem novo é o sacramental. Para a Igreja, a restauração do homem acontece pelo batismo. “Pelo Baptismo somos libertos do pecado e regenerados como filhos de Deus: tornamo-nos membros de Cristo e somos incorporados na Igreja e tornados participantes na sua missão” (CIgC, 1213). Retomando a teologia de Paulo na carta aos Romanos, o Catecismo da Igreja ensina que o batismo é o modo pelo qual o homem participa da morte de Cristo e ressuscita com ele para a vida nova (CIgC, 1227). Nesse sentido, “o Baptismo constitui o nascimento para a vida nova em Cristo” (CIgC, 1277).

Pelo batismo o homem acolhe a justificação como grande dom de Deus ofertado à humanidade. Segundo o CIgC, a justificação “continua a iniciativa da misericórdia de Deus que oferece o perdão; reconcilia o homem com Deus; liberta-o da escravidão do pecado e cura-o” (CIgC, 1990).

Outro efeito do batismo é a integração do fiel ao corpo de Cristo, à luz da teologia da carta aos Efésios.

> O Baptismo faz de nós membros do corpo de Cristo. «Desde então [...], somos nós membros uns dos outros.» *(Ef* 4, 25). O Baptismo incorpora *na Igreja.* Das fontes baptismais nasce o único povo de Deus da Nova Aliança, que ultrapassa todos os limites naturais ou humanos das nações, das culturas, das raças e dos sexos: «Por isso é que todos nós fomos baptizados num só Espírito, para formarmos um só corpo» (CIgC, 1267).

A vida nova, nessa perspectiva, é vivida como participação na comunidade dos reconciliados. Pela categoria povo de Deus, o Catecismo da Igreja reforça o vínculo de unidade gerado no batismo. Dito de outra forma, a participação no mistério pascal de Cristo pelo batismo cria um povo novo – o de Deus, o corpo de Cristo – no qual as barreiras são superadas. Percebe-se claramente a influência da carta aos Efésios nesse ensinamento. Transparece claramente a ideia de que o homem novo não é

apenas individual, mas coletivo, enquanto um povo novo – humanidade nova – que vive a reconciliação.

A incorporação do fiel à Igreja, corpo de Cristo, não desconsidera a diversidade dos membros. Antes favorece a unidade dos membros entre si, pela união destes a Cristo (CIgC, 789). Esta unidade na Igreja “triunfa sobre todas as divisões humanas” (CIgC, 791). Tudo isso acontece no batismo, que opera sacramentalmente, a salvação realizada por Cristo. A Igreja tem consciência e ensina que a unidade não é resultado dos esforços de seus membros, embora seja um dever de todos os batizados colaborarem na realização da unidade. Para a Igreja, a reconciliação faz parte de um “projeto sagrado” de Deus, realizado em Cristo (CIgC, 822).

4.2 CRISE ECLESIAL E DESAFIOS À COMUNHÃO

O homem novo aparece como um tema muito importante não somente na teologia paulina, mas também em toda a dinâmica eclesial. Das considerações feitas nos capítulos precedentes, a carta aos Romanos e a carta aos Efésios colocam em evidência a experiência pascal de Cristo que abre portas para uma realidade nova em âmbito pessoal e comunitário. Assim, evangelização, pastoral, liturgia, moral e toda a vida cristã são perpassadas direta ou indiretamente pela temática do homem novo uma vez que encontram seu fundamento na novidade do evento Cristo. Nesse sentido, o homem novo figura como chave de leitura para compreender a transformação que o Evangelho realiza na vida do indivíduo e da comunidade.

Contudo, embora muito já tenha sido falado a respeito desse tema, existe ainda o risco sempre presente de reassumir perspectivas já enfrentadas no período das comunidades paulinas ou nos séculos subsequentes da caminhada cristã. Nesta unidade são apresentados alguns desafios contemporâneos para a evangelização. Estes desafios também se manifestam como riscos ao testemunho eclesial de sua própria identidade de homem novo em Cristo.

4.2.1 Indiferença e individualismo

Ao longo de sua caminhada, a Igreja acompanhou as muitas transformações que marcaram o desenvolvimento da humanidade nos diversos períodos históricos dos últimos dois milênios. A superação da cristandade pela modernidade impeliu a

Igreja a repensar seu modo de comunicar a fé, dialogando com os valores do homem moderno, pautados sobretudo na racionalidade e no progresso científico-tecnológico. O Concílio Vaticano II transpareceu como esse grande movimento da Igreja, em resposta às novas necessidades da sociedade, como já foi visto anteriormente. Outra profunda transformação cultural se percebe na passagem da modernidade para a pós-modernidade. Neste novo cenário, observa-se o crescimento de dois fenômenos que figuram como desafios para a vivência e para o anúncio do homem novo na Igreja hoje: o individualismo e a indiferença.

De acordo com Carrara, "o individualismo caracteriza a pós-modernidade. Manifesta-se especialmente na conquista da liberdade de autoafirmação" (2016, p. 825). Para Azevedo, "a pós-modernidade reforça o individualismo e representa um modo de viver e de pensar desencantado diante da razão, optando por uma ética sempre provisória e por uma moral do imediatismo" (2003, p. 61). A busca por liberdade e autoafirmação radicalizadas no homem pós-moderno desemboca na autorreferencialidade e no descrédito das instituições. Nesse contexto "qualquer vinculação a compromissos estáveis e perenes de natureza religiosa ou ideológica são percebidos e rejeitados como ameaça à própria individualidade, autonomia, independência" (Libânio, 2006, p. 133).

Também a Igreja, enquanto realidade social experimenta os efeitos e as consequências das transformações que caracterizam o tempo atual. Brighenti recorda que também na esfera eclesial "há igualmente sintomas que atestam a influência das vicissitudes de nosso tempo" (2004, p. 24). O Magistério do Papa Francisco denuncia um "individualismo generalizado" que, não somente divide, como também coloca as pessoas umas contra as outras (EG, 67)[44]. De acordo com Francisco, "o individualismo pós-moderno e globalizado favorece um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade dos vínculos entre as pessoas e distorce os vínculos familiares" (EG, 67). Francisco ainda classifica o individualismo, como um vírus difícil de vencer.

> O individualismo não nos torna mais livres, mais iguais, mais irmãos. A mera soma dos interesses individuais não é capaz de gerar um mundo melhor para toda a humanidade. Nem pode sequer preservar-

[44] A *Evangelii Gaudium* é a primeira exortação apostólica do pontificado do Papa Francisco. Foi publicada em 2013 e propõe uma Igreja em permanente estado de missão. Entre os principais temas que compõem o documento estão a necessidade de renovação pastoral para um efetivo anúncio do Evangelho, a crítica ao clericalismo e ao individualismo, e uma reflexão sobre a dimensão social da evangelização.

> nos de tantos males, que se tornam cada vez mais globais. Mas o individualismo radical é o vírus mais difícil de vencer. Ilude. Faz-nos crer que tudo se reduz a deixar à rédea solta as próprias ambições, como se, acumulando ambições e seguranças individuais, pudéssemos construir o bem comum (FT, 105).

Ao lado do individualismo, experimenta-se também a indiferença. Quase como um desdobramento do individualismo, a indiferença no cenário pós-moderno aparece de forma sutil como desinteresse progressivo pelo outro, pelas instituições e por compromissos duradouros. Na maioria das vezes, é manifestada como hostilidade, resultante do fechamento do indivíduo em si mesmo. Nesse sentido, as relações são enfraquecidas e o os vínculos ficam empobrecidos. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco fala da motivação e dos efeitos de uma "globalização da indiferença".

> Para se poder apoiar um estilo de vida que exclui os outros ou mesmo entusiasmar-se com este ideal egoísta, desenvolveu-se uma globalização da indiferença. Quase sem nos dar conta, tornamo-nos incapazes de nos compadecer ao ouvir os clamores alheios, já não choramos à vista do drama dos outros, nem nos interessamos por cuidar deles, como se tudo fosse uma responsabilidade de outrem, que não nos incumbe (EG, 54).

Partindo desse pressuposto, pode-se pensar a indiferença não apenas como falta de sensibilidade moral, mas, sobretudo, como produto de uma cultura que enfatiza e prioriza sempre mais o desempenho individual e a autorreferencialidade. Para Francisco, a indiferença anestesia a consciência moral e enfraquece a capacidade de empatia e compaixão. Assim, a indiferença não somente ignora a alteridade, como também normaliza a exclusão.

Na encíclica *Fratelli Tutti*, Francisco aprofunda o tema da indiferença, caracterizando-a como resultado de uma ilusão pretenciosa, ao mesmo tempo em que se configura como negação da fraternidade[45].

> No mundo atual, esmorecem os sentimentos de pertença à mesma humanidade; e o sonho de construirmos juntos a justiça e a paz parece uma utopia doutros tempos. Vemos como reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada, filha duma profunda desilusão que se esconde por detrás desta ilusão enganadora: considerar que podemos ser omnipotentes e esquecer que nos encontramos todos no mesmo barco (FT, 30).

[45] *Fratelli Tutti* é uma encíclica do Papa Francisco, publicada em 2020, dedicada ao tema da fraternidade e da amizade social. Esta encíclica se inspira no testemunho de Francisco de Assis e na tradição da doutrina social da Igreja.

Nesse sentido, a indiferença representa um desafio significativo para a vivência da fé no contexto atual, bem como para a evangelização e a pastoral da Igreja. Do ponto de vista social, Libânio recorda que “uma sociedade sem vínculos caminha para a dissolução, para a solidão egoísta, para o individualismo narcisista, para o sem-sentido e o vazio existencial” (2006, p. 134). Do ponto de vista eclesial, a fé não pode ser dissociada da dimensão comunitária. De acordo com Aquino Júnior,

> A fé tem uma dimensão comunitária fundamental. A comunhão com Deus que se concretiza na fraternidade com os irmãos e no cuidado e compromisso com os pobres, marginalizados e sofredores nos reúne e nos constitui como Igreja: “povo de Deus”, “corpo de Cristo”, “templo do Espírito” (2019, p. 47).

Enquanto o homem novo na teologia paulina é apresentado como um chamado à salvação e à comunhão, o individualismo e a indiferença propõem projetos de vida reduzidos à uma esfera sempre mais privada e fechada no próprio sujeito. Na pastoral, estes dois desafios se traduzem em uma inevitável fragilização da pertença comunitária e na redução da fé à esfera privada, bem como, na apatia missionária que compromete o testemunho da Igreja e o anúncio do Evangelho.

4.2.2 Dualismo e espiritualidade desenraizada

Outros dois fenômenos que podem ser destacados como desafios à evangelização e à missão da Igreja hoje são o retorno a uma antropologia dualista e o cultivo de uma espiritualidade desenraizada da realidade concreta da vida. Como a indiferença e o individualismo estão em certa medida relacionados, também o dualismo e a espiritualidade desenraizada se relacionam na medida em que tocam diretamente a compreensão da unidade entre fé, vida, mundo, etc.

Em sentido amplo, o dualismo – pensado como desafio à vivência da fé – pode ser entendido como uma oposição radical entre realidades que na perspectiva cristã devem ser integradas. Trata-se de um antigo problema que remonta aos gregos, perpassou o período apostólico, a caminhada milenar da Igreja e, ainda hoje, continua a colocar em risco a experiência de fé e a espiritualidade dos batizados. Em última instância, o dualismo se desdobra na fragmentação da relação entre fé e vida[46].

[46] A herança do dualismo grego tende a introduzir na experiência cristã um antagonismo radical entre corpo e alma, carne e espírito, de modo que tudo o que não pertença à esfera do espiritual é terreno, mundano, e, portanto, precisa ser recusado. Essa concepção fomenta a busca por um ideal de

O anúncio da salvação desemboca no homem novo e em um novo modo de viver. Para Paulo, essa vida nova é vivida no Espírito. Contudo, o homem novo não suprime definitivamente o homem velho. Segundo Comblin, “todos carregam em si o novo e o velho e todos participam na luta do novo contra o velho, luta que envolve a totalidade do ser humano em todas as suas dimensões” (1985, p. 45). Barbaglio corrobora essa afirmação quando recorda que ser conduzido e habitado pelo Espírito não significa um “exílio beatificante deste mundo e da história, nem um estado de pacífica posse da salvação” (1991, p. 239). Também Käsemann enfatiza que, “uma salvação que não se manifeste na vivência de discípulo reduz-se a um postulado religioso e a uma ideologia incompreensível” (1980, p. 36).

Na *Evangelii Gaudium,* o Papa Francisco toca esses desafios fazendo uma dura crítica ao “mundanismo espiritual” (EG, 94) que atinge a Igreja. Segundo Francisco, esse mundanismo se manifesta também como um retorno ao gnosticismo, que fecha o fiel no subjetivismo e, por vezes, na recusa da materialidade do mundo e do corpo. Também na Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate*, Francisco fala do perigo do gnosticismo e o apresenta como uma ideologia que se disfarça de uma espiritualidade desencarnada (GE, 40).

Nesse mesmo contexto, a Carta *Placuit Deo*, faz uma análise do mundo contemporâneo e aponta o seguinte problema[47]:

> difunde-se a visão de uma salvação meramente interior, que talvez suscita (*sic.*) uma forte convicção pessoal ou um sentimento intenso de estar unido a Deus, mas sem assumir, curar e renovar as nossas relações com os outros e com o mundo criado (PD, 2).

Essa postura é apontada no documento como um neognosticismo que tende a apresentar a salvação fechada no subjetivismo e na busca de libertar a pessoa do corpo e do mundo material (PD, 3). Desse modo, de acordo com Francisco, “a vida espiritual confunde-se com alguns momentos religiosos que proporcionam algum

---

santidade desencarnada. Numa perspectiva deste tipo, “a salvação do ser humano seria sair da condição humana e ser promovido a outro nível de ser superior ao nível humano” (Comblin, 1985, p. 255). Contudo, tal recusa ao corpo e ao mundo distorcem a verdadeira mensagem e a força salvífica do sacrifício de Cristo, que salvou a humanidade assumindo-a plenamente.

[47] *Placuit Deo* é uma carta publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé em fevereiro de 2018 e dirigida aos bispos, com a finalidade de iluminar alguns aspectos da salvação cristã diante do risco de distorção pelo impacto das transformações culturais contemporâneas. A carta aborda questões relativas à fé da Igreja, em profunda sintonia com o magistério do Papa Francisco. Entre essas questões, situam-se a crítica ao neopelagianismo e ao neognosticismo e reafirma a salvação como dom de Deus aos homens, bem como o papel da Igreja como lugar no qual se experimenta concretamente a salvação.

alívio, mas não alimentam o encontro com os outros, o compromisso no mundo, a paixão pela evangelização" (EG, 78).

É importante ter em mente o quanto o dualismo e uma espiritualidade desenraizada do mundo caminham na contramão de uma antropologia cristã autêntica. O homem é salvo integralmente. Para Comblin, "o problema não é o fato de ser humano, mas o fato de não ser suficientemente humano" (1985, p. 256). Assumir o homem novo é um processo que tem um início, mas seu fim pleno está sob o signo da esperança. Nesse sentido, o homem novo é um programa de vida.

Em linha com a teologia paulina, a *Placuit Deo* enfatiza que "a verdadeira salvação, longe de ser libertação do corpo, compreende também a sua santificação (cf. Rom 12,1)" (PD, 14). E ainda, "o lugar onde recebemos a salvação trazida por Jesus é a Igreja, comunidade daqueles que, tendo sido incorporados à nova ordem de relações inaugurada por Cristo, podem receber a plenitude do Espírito de Cristo (cf. Rom 8,9)" (PD, 12).

Por isso, o Papa Francisco propõe a rejeição "duma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação" (EG, 262). Francisco complementa que, "estas propostas parciais e desagregadoras alcançam só pequenos grupos e não têm força de ampla penetração, porque mutilam o Evangelho" (EG, 262).

4.3 REPROPOR O HOMEM NOVO

À luz do que foi refletido até o momento acerca da ideia do homem novo na teologia paulina, especialmente a partir das cartas aos Romanos e aos Efésios, bem como de seu desenvolvimento hermenêutico posterior no Magistério da Igreja, e tendo em mente os desafios que marcam o contexto contemporâneo da vivência da fé cristã, se faz pertinente agora indagar de que modo tal reflexão permanece relevante e atual para a vida e a missão da Igreja hoje. Nesse sentido, a última parte desta pesquisa se dedica a uma hermenêutica da temática do homem novo com ênfase teológico-pastoral. De fato, a ideia de homem novo, entendida como expressão de uma humanidade nova em Cristo, mostra-se particularmente importante para apontar caminhos diante dos desafios que interpelam a experiência de fé e a vivência eclesial.

Repropor o homem novo hoje pressupõe não apenas o esforço exegético da literatura paulina, mas, sobretudo, uma releitura eclesial em vista de redescobrir sua

força transformadora para a vida, a identidade e a missão da Igreja na atualidade. O enfrentamento dos desafios apresentados não acontece por discursos, mas pelo testemunho concreto de proximidade e cuidado. A Igreja, em sua dimensão pastoral e missionária, é chamada a recuperar a experiência relacional e encarnada da fé.

A novidade antropológica inaugurada em Cristo não se restringe a uma transformação moral interior somente, mas se realiza como transformação ontológica e relacional. Pelo batismo, o ser humano é inserido em uma condição nova, aberta à ação do Espírito e marcada pela superação do domínio do pecado. Essa transformação toca diretamente sua relação com Deus e com os outros. A libertação do pecado reestabelece a comunhão do homem com Deus e com os demais.

Considerado nessa perspectiva mais ampla, o homem novo figura como uma importante chave de leitura para a reflexão teológica diante dos desafios que compõem o cenário contemporâneo. Como visto anteriormente, a realidade atual, frequentemente marcada por posturas individualistas e fragmentadas, tende fortemente ao enfraquecimento da compreensão integral do homem e de sua inalienável dimensão relacional. Nesse sentido, a reflexão paulina delineada nessa pesquisa, pode oferecer uma contribuição significativa para a retomada da consciência cristã acerca da verdadeira identidade do homem em Cristo, vivida na comunhão e não no isolamento egoísta e alienado. Refletindo sobre a pessoa humana, Miranda afirma que, “é no trato inevitável com outras pessoas que ela chega à sua identidade pessoal. É também ao interagir com seus semelhantes que realiza sua identidade cristã” (2012, p. 21).

O autor desdobra essa reflexão também no discurso sobre a salvação:

> Observemos ainda que a salvação cristã abrange também a salvação do *corpo* e do *entorno material* da pessoa. Pois o espírito humano só consegue se realizar, como espírito, no corpo material, por meio do qual se comunica com os outros e com Deus. O corpo, portanto, faz parte de sua identidade e, assim, deve experimentar a salvação plena (Miranda, 2012, p. 22).

Nessa perspectiva, pode-se intuir que a superação dos desafios culturais e religiosos que se apresentam hoje pode ser pensada pela articulação de ao menos três esforços: a) educar para a alteridade e o diálogo, b) o cultivo de uma espiritualidade integral e, c) pensar a Igreja como a realização histórica do homem novo.

Na teologia paulina, sobretudo na carta aos Efésios, a nova humanidade se manifesta pela superação das divisões e o reestabelecimento da paz. A paz, enquanto efeito da ação de Cristo, consiste na reconciliação de grupos outrora divididos. Esse elemento não é secundário na compreensão do homem novo, nem tampouco da soteriologia paulina. Diante disso, a formação do batizado precisa educar para a alteridade, de modo que cresça a consciência de que o outro não é um oponente, mas um irmão que experimenta a mesma graça de um caminho novo, aberto por Cristo. Repropor o homem novo é, nesse sentido, um convite a construir pontes, fortalecer laços, cultivar a fraternidade e o respeito, valorizar as diferenças e integrar a pluralidade de forças na consolidação histórica da salvação.

Isso é relevante não apenas em um contexto marcado pelo individualismo e a indiferença, mas também por tendências sectárias e polarizadas dentro da própria comunidade eclesial em âmbito pastoral, ideológico e/ou nos modos em que a espiritualidade é pensada e vivida.

Nessa perspectiva, o Papa Francisco reflete sobre como a alteridade e a espiritualidade encarnada estão profundamente imbricadas no desenvolvimento da missão da Igreja.

> Mais do que o ateísmo, o desafio que hoje se nos apresenta é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro. Se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os cure, liberte, encha de vida e de paz, ao mesmo tempo que os chame à comunhão solidária e à fecundidade missionária, acabarão enganados por propostas que não humanizam nem dão glória a Deus (EG, 89).

O cultivo de uma espiritualidade que humaniza é outro aspecto importante para repropor o homem novo. Dito de outro modo, trata-se de uma espiritualidade integral, que considere o homem em todas as suas dimensões. Repropor o homem novo hoje, passa, inevitavelmente, pela vivência de uma espiritualidade que supere as dicotomias de uma antropologia dualista que separa fé e vida, corpo e alma, espírito e mundo, etc. Nesse contexto, a proposta de uma espiritualidade integral torna-se um importante paradigma teológico e pastoral para uma vivência de fé profundamente solidária e comprometida.

A espiritualidade integral não pode, porém, ser pensada como absolutização de uma dimensão em detrimento de outra, nem como escolha entre contemplação e ação, mas como síntese e articulação de ambas, em vista da transformação do

homem em todas as suas dimensões. Segundo o Papa Francisco, para a evangelização, “não servem as propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem os discursos e acções sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração” (EG, 262).

O terceiro esforço na perspectiva de repropor o homem novo diz respeito à retomada de consciência da importância da comunidade como manifestação histórica da salvação operada por Cristo. Se, pelo batismo, o homem novo é integrado no corpo de Cristo, a manifestação histórica desse corpo é a comunidade cristã. A união espiritual ao corpo de Cristo ganha forma histórica pelo ingresso do homem novo na comunidade dos batizados.

A Igreja, corpo místico de Cristo, enriquecida pela diversidade de dons, carismas e ministérios, é o lugar privilegiado da concretização do homem novo. Seu fundamento, porém, é cristológico como já foi visto, e, por isso, ultrapassa um aspecto puramente institucional. Nesse sentido, Comblin recorda que “a comunidade cristã não é puro fenômeno sociológico, não é meramente a consequência de circunstâncias históricas determinadas, ainda que essas circunstâncias repercutam nas suas modalidades” (1985, p. 265). Em última análise, ela é o espaço vital dos que são integrados a Cristo.

Buscando se contrapor ao individualismo e ao coletivismo, presentes na cultura e na experiência religiosa, Comblin propõe a identificação do homem novo com as comunidades cristãs.

> Muitos comentários bíblicos entenderam o “homem novo” de São Paulo no sentido individual. O individualismo do ambiente influiu inconscientemente na exegese bíblica. Contudo a exegese recente denunciou essa penetração ideológica. Para S. Paulo e para o cristianismo primitivo inteiro, o homem novo é uma realidade social concreta visível e palpável: as comunidades cristãs. “Revestir-se do homem novo” é entrar na comunidade cristã e adotar os seus modos de viver” (1985, p. 25).

Käsemann corrobora essa reflexão afirmando que “consegue-se o Espírito somente renunciando à carne. Mas isto não constitui uma tarefa única ou prevalentemente individual”, supõe antes o engajamento do batizado na dinâmica eclesial (1980, p. 36). Além disso, uma abordagem padronizante que ignore a liberdade, a autonomia e as diferenças dos membros do Corpo, incorrerá certamente em um coletivismo que desemboca no totalitarismo, o que também não corresponde ao pensamento paulino. Para Comblin, “o ‘homem novo’ não é o indivíduo, e não é

uma humanidade total concebida como um grande corpo no qual os indivíduos seriam apenas engrenagens. Nem individualismo, nem coletivismo" (1985, p. 24). A comunidade pressupõe a liberdade, o serviço mútuo e a complementaridade. Para Käsemann, "a palavra de ordem não é 'uniformidade', mas 'solidariedade'" (1980, p. 134).

A recuperação dessa perspectiva permite à Igreja redescobrir um elemento central na sua autocompreensão: ela é o espaço no qual, pela graça de Cristo e pela ação do Espírito, a nova humanidade se realiza no desenrolar da história. Dessa consciência deve brotar o comprometimento dos batizados com o testemunho de um modo de viver reconciliado. A *Lumen gentium* recorda que a Igreja é em Cristo, "como que o sacramento, isto é, sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano" (LG 1).

4.4 Síntese

O último capítulo desta pesquisa teve como objetivo perceber de que modo a teologia paulina do homem novo conserva sua importância e atualidade no contexto da Igreja na contemporaneidade. Como metodologia, buscou-se analisar o desdobramento hermenêutico deste tema a partir de sua recepção pelos continuadores da missão de Paulo, bem como de sua acolhida e desenvolvimento posteriores no magistério da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. Por fim, das considerações apresentadas, refletiu-se sobre um possível caminho para repropor o homem novo diante do contexto eclesial atual.

A partir de uma análise da intertextualidade entre Romanos e Efésios foi possível perceber que a teologia do homem novo foi relida e ampliada em razão dos novos contextos das comunidades cristãs após a morte de Paulo. Entre os temas em que se identifica certa convergência em ambas, foram destacados a justificação, o homem novo e o corpo de Cristo.

Na carta aos Efésios, o tema da justificação é ampliado da experiência individual para a experiência comunitária. Da reconciliação do indivíduo com Deus, passa-se à reconciliação entre judeus e gentios. O mesmo se percebe a respeito do homem novo. Enquanto a carta aos Romanos o apresenta a partir de uma perspectiva ontológica, pela transformação do indivíduo que acolhe a justificação, a carta aos Efésios coloca o foco sobre a transformação que a ação de Cristo opera na

comunidade, derrubando as barreiras e realizando a reconciliação. No tocante ao tema corpo de Cristo, o autor de Efésios expande o uso da metáfora para falar da Igreja não apenas a partir da relação entre seus membros, como o faz Paulo na carta aos Romanos, mas, sobretudo, a partir da relação do corpo com a Cabeça, Cristo.

Do movimento hermenêutico que se percebe na comparação entre as duas cartas, passou-se à recepção da teologia paulina pela Igreja a partir do Vaticano II. Entre os principais documentos do Concílio, as constituições *Gaudium et spes* e *Lumen gentium* ganham particular destaque no uso da teologia paulina do homem novo para a fundamentar o ensinamento da Igreja no que toca à antropologia, à cristologia e à eclesiologia. O Catecismo da Igreja Católica, enquanto sistematização doutrinal da fé da Igreja, apresenta um horizonte interpretativo no qual o homem novo aparece como um tema transversal que articula cristologia, sacramento e vida cristã.

À exposição dos desdobramentos do homem novo se seguiu uma leitura da realidade contemporânea a partir de alguns desafios para a vivência eclesial. Entre os desafios atuais se destacam a indiferença, o individualismo, o dualismo e o cultivo de uma espiritualidade desconectada da realidade concreta do mundo. Tais fenômenos estão em alguma medida relacionados entre si e marcam fortemente a cultura pós-moderna. O Magistério recente da Igreja, durante o pontificado do Papa Francisco, ofereceu uma importante reflexão a respeito desta questão, principalmente na *Evangelii gaudium*, *Fratelli tutti* e *Gaudete et exsultate*. Nelas, Francisco problematiza a incidência destes problemas na vivência cristã e tece duras críticas a posturas e sensibilidades que distorcem e ameaçam a experiência autêntica e sadia da fé e a evangelização.

Diante destes desafios que marcam a conjuntura atual, resta a pergunta: de que modo a teologia paulina do homem novo pode ajudar a Igreja a refletir e a encontrar caminhos para anunciar a salvação hoje e conservar a fidelidade à sua própria essência? A última parte deste capítulo se dedicou a uma reflexão teológico-pastoral sobre como repropor o homem novo. Entre os caminhos possíveis e, à luz da teologia paulina, nota-se que é mister recuperar a experiência relacional e encarnada da fé. Da consciência que o homem inteiro é alcançado pela graça de Cristo, deve brotar a recusa às dicotomias de uma antropologia dualista. Ao mesmo tempo, a participação no sacrifício pascal de Cristo, pelo batismo, implica não apenas a reconciliação do fiel com Deus, mas também a reconciliação com os irmãos. Inseridos em um corpo, o de Cristo, a alteridade deve ser o marco de uma humanidade recriada.

Nesta nova humanidade, os muros cedem lugar às pontes e a indiferença ao diálogo, respeito e acolhida. A própria Igreja pode recobrar a consciência de que é sacramento e sinal da salvação realizada por Cristo e, nesse sentido, é sobretudo, manifestação histórica concreta do homem novo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação se propôs a analisar os desdobramentos da ideia paulina do homem novo em Romanos e Efésios, buscando perceber pontos de continuidade e ampliação, em vista dos desafios contemporâneos para a teologia e para uma autêntica vivência cristã. A partir da análise de textos das referidas cartas e, da pesquisa bibliográfica de autores no campo da exegese e da hermenêutica bíblica, foram apresentados possíveis caminhos para a compreensão paulina do homem novo e sua reproposição hodierna.

A leitura da carta aos Romanos oferece contribuições significativas para uma teologia do homem novo em Paulo. A análise da carta evidencia como o Apóstolo faz uma distinção entre o homem velho e o homem novo a partir das imagens de Adão e Cristo, apresentados como referências para duas humanidades com características e desfechos distintos. Nesse horizonte, a humanidade adâmica, marcada pelo domínio do pecado, encontra-se orientada para a morte e para o fechamento a Deus, ao passo que, em Cristo, se inaugura uma realidade nova, caracterizada pela libertação do pecado e pela abertura à vida nova, vivida no Espírito. Tal perspectiva permite compreender que o homem novo não se reduz a uma mudança de ordem moral, mas implica uma transformação mais profunda, de caráter ontológico, realizada pela ação salvífica de Cristo e acolhida na liberdade humana.

Nesse cenário, o capítulo primeiro evidenciou que, na carta aos Romanos, o homem novo está profundamente relacionado com o evento pascal de Cristo e dele participa pelo batismo. O velho homem, fechado em si mesmo, pode, pelo batismo, acolher uma existência nova, não somente em seu aspecto moral, mas, sobretudo, como abertura à salvação e justificada com Deus. O batismo é, portanto, o momento decisivo da transformação do indivíduo velho em um homem novo, pois o insere na vida nova pela participação na morte e ressurreição de Cristo.

Ao retomar essa temática, a carta aos Efésios, situada em um contexto comunitário distinto e posterior, desenvolve e apresenta a ideia paulina do homem novo a partir de novas perspectivas. O segundo capítulo desta dissertação demonstrou que, em Efésios, a novidade inaugurada em Cristo é apresentada sob uma perspectiva mais explicitamente comunitária, na qual a reconciliação entre os homens e com Deus ocupa lugar central. Para o autor sagrado, a superação das divisões e a integração de todos em um único corpo, evidenciam que o homem novo

não pode ser compreendido de modo isolado, mas em referência à nova humanidade que é criada por Cristo, na cruz. Nesse sentido, a teologia da carta aos Efésios articula intimamente soteriologia e eclesiologia, ao passo que a salvação se manifesta como reconciliação em duas dimensões: do homem com Deus, e dos homens entre si.

A partir dessa perspectiva, a unidade é vista como um elemento constitutivo da eclesiologia de Efésios. Como a pacificação e a reconciliação de judeus e gregos – efeito da morte de Jesus – opera a integração de todos em um único Corpo, o de Cristo, metáfora da Igreja, as discriminações que antes segregavam e dividiam cedem lugar à unidade. Esta unidade não significa, contudo, padronização ou uniformidade, mas acolhida e integração na organização e dinamização da missão deste mesmo corpo.

A análise das duas cartas demonstra como a temática do homem novo, considerada a partir do movimento que vai de Romanos a Efésios, é retomada e ampliada, sendo compreendida não somente no âmbito da transformação do indivíduo, mas também – e de modo decisivo – na dimensão comunitária e eclesial, pela transformação das relações. Essa ampliação é apresentada não como ruptura, mas como aprofundamento hermenêutico, em respostas aos novos contextos e necessidades das comunidades cristãs depois de Paulo.

O resgate dessa compreensão abre espaço para uma reflexão importante no contexto contemporâneo da Igreja, entendida não apenas em seu aspecto institucional, mas sobretudo em sua dimensão mistérica, como corpo de Cristo que manifesta no mundo a salvação realizada por sua Cabeça. A essa reflexão foi dedicado o terceiro capítulo desta dissertação. Partindo da forma como Efésios acolhe e desenvolve a teologia paulina diante de novas demandas comunitárias, analisou-se também o modo como a teologia do homem novo foi assumida pela Igreja em sua doutrina e Magistério, contribuindo para a sistematização de sua própria identidade e missão. Também foi refletido como este movimento hermenêutico é capaz de iluminar os novos contextos e seus desafios no cenário contemporâneo, marcado profundamente pela pós-modernidade.

A partir do que foi refletido nesta pesquisa, percebe-se que a temática paulina do homem novo não é periférica nem no campo da teologia, nem o campo da pastoral. Antes, o esforço hermenêutico de releitura e reproposição deste tema frente aos novos contextos em que vivem os fiéis, pode seguramente ajudá-los a recobrar a consciência da própria identidade e missão no mundo.

Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que a presente pesquisa se concentrou em recortes específicos do pensamento paulino, particularmente nas cartas aos Romanos e aos Efésios, o que não esgota as possibilidades de abordagem do tema no conjunto do Novo Testamento. Tal delimitação, contudo, não diminui sua relevância, mas antes evidencia a amplitude e a fecundidade da temática, que permanece aberta a novos aprofundamentos.

Assim, muito ainda pode ser dito e pensado acerca do homem novo e de suas implicações para a teologia e para a vida da Igreja. O percurso aqui desenvolvido não pretendeu esgotar a reflexão, mas oferecer uma releitura situada, a partir de um horizonte teológico e pastoral, capaz de suscitar novas questões e de ampliar o campo interpretativo.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. **Lendo a carta aos Efésios:** a unidade do corpo de Cristo. São Paulo: Paulus, 2023.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Renovar toda a Igreja no Evangelho:** desafios para a conversão pastoral na Igreja. Aparecida, SP: Santuário, 2019.

AZEVEDO, Dermi. Desafios estratégicos da Igreja Católica. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política,** São Paulo, n. 60, p. 57–79, 2003.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento.** 3. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. 1.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo II:** à igreja de Roma. São Paulo: Loyola, 1991.

BEST, Ernest. **Lettera agli Efesini.** Brescia: Paideia Editrice, 2001.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** Nova ed. rev. São Paulo: Paulus, 2016.

BORING, M. Eugene. **Introdução ao Novo Testamento:** história, literatura, teologia. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BORNSCHEIN, Fred Roland. O conceito de carne (sarx) na teologia paulina. **Revista Batista Pioneira,** Ijuí, v. 6, n. 2, p. 390–410, dez. 2017.

GÜNTHER, W. Pecado. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (org.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1598–1613.

BROWN, Raymond Edward. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004.

CARRARA, Paulo Sérgio. Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral,** Curitiba, v. 8, n. 3, p. 817–839, set./dez. 2016.

CASALEGNO, Alberto. **Paulo: o evangelho do amor fiel de Deus:** introdução às cartas e à teologia paulinas. São Paulo: Loyola, 2001.

COMBLIN, José. **Antropologia cristã.** Petrópolis: Vozes, 1985. t. 1.

COMBLIN, José. **Epístola aos Efésios.** Petrópolis: Vozes, 1987.

COMBLIN, José. **Paulo, apóstolo de Jesus Cristo.** Petrópolis: Vozes, 1993.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. **Placuit Deo:** sobre alguns aspectos da salvação cristã. Cidade do Vaticano, 22 fev. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va. Acesso em: 4 mar. 2026.

DETTWILER, Andreas. A epístola aos Efésios. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 357–375.

DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

ERICKSON, Richard J. Carne. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 177–181.

FABRIS, Rinaldo. **As cartas de Paulo III.** São Paulo: Loyola, 1992.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo:** apóstolo dos gentios. São Paulo: Paulinas, 2001.

FITZMYER, Joseph A. **Linhas fundamentais da teologia paulina.** São Paulo: Paulinas, 1970.
FITZMYER, Joseph A. A carta aos romanos. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (org.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo:** Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2011. p. 516–591.
FRANCISCO. **Evangelii gaudium:** exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano, 24 nov. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va. Acesso em: 24 fev. 2026.
FRANCISCO. **Gaudete et exsultate:** sobre o chamado à santidade no mundo atual. Roma, 19 mar. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va. Acesso em: 4 mar. 2026.
FRANCISCO. **Fratelli tutti:** sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano, 3 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va. Acesso em: 24 fev. 2026.
GONZÁLEZ-RUIZ, José María. **O evangelho de Paulo.** Petrópolis: Vozes, 1999.
IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica.** Vaticano: Santa Sé, [1992]. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 19 mar. 2026.
KÄSEMANN, Ernst. **Perspectivas paulinas.** São Paulo: Paulinas, 1980.
KOBELSKI, Paul J. Carta aos Efésios. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (org.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo:** Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2011. p. 617–632.
LIBÂNIO, João Batista. **Qual o futuro do cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006.
LINCOLN, Andrew T. **Ephesians.** Dallas: Word Books, 1990. (Word Biblical Commentary, v. 42).
MARTIN, Aldo. **Lettera agli Efesini:** introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2011.
MEYE, R. P. Espiritualidade. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 495–507.
MIRANDA, Mario de França. Compreender a salvação cristã no século XXI. **Vida Pastoral,** São Paulo, ano 53, n. 284, p. 18–23, maio-jun. 2012.
MIRANDA, Mário de França. O Concílio Vaticano II ou a Igreja em contínuo aggiornamento. **Perspectiva Teológica,** Belo Horizonte, v. 38, n. 105, p. 231–250, 2006.
NOVO Testamento grego (O): com introdução em português e dicionário grego-português. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschat; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.
O'BRIEN, P. T. Cartas, formas epistolares. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 191–194.
O'BRIEN, P. T. Igreja. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 654–664.
PENNA, Romano. **Lettera agli Efesini.** Bologna: Dehoniane, 2010.

PITTA, Antonio. **Cartas paulinas.** Petrópolis: Vozes, 2019.
RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo:** a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.
RODRÍGUEZ, Gabriel Pérez. Carta aos Efésios. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCÍA, Miguel (org.). **Comentário ao Novo Testamento.** São Paulo: Ave-Maria, 2006. p. 517–533.
RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. **O dom de Deus:** antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 1996.
SALVADOR GARCÍA, Miguel. Carta a los romanos. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCÍA, Miguel (org.). **Comentario al Nuevo Testamento.** Madrid: La Casa de la Biblia, 1995. p. 411–448.
SCHNELLE, Udo. **Paulo:** vida e pensamento. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
VOUGA, François. O corpus paulino. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento:** história, escritura e teologia. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 181–206.
VOUGA, François. A epístola aos Romanos. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento:** história, escritura e teologia. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 207–232.