

# **SOMOS UMA SÓ CRIAÇÃO DIVINA**

## **ROMANOS 1,18-23 EM CHAVE ECOTEOLÓGICA**

**Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero**

● Doutor em Teologia pela Faculdades EST. Professor da Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Casado com Glauci Puppio Mantovani Zabatiero.

**Glauci Mantovani**

● Artista Plástica.

## **RESUMO**

Este artigo realiza uma leitura ecoteológica de Romanos 1,18-23, buscando destacar a relevância do parágrafo para uma ecoteologia bíblicamente fundamentada. O objetivo principal é interpretar ecoteologicamente o texto a partir de uma perspectiva decolonial e libertadora, superando leituras metafísico-salvacionistas que negligenciam os aspectos políticos, ecológicos e relacionais da passagem. A metodologia adotada articula exegese bíblica, crítica decolonial e hermenêutica ecológica, com ênfase na análise linguística e conceitual de temas centrais do texto. Entende o texto, primeiro, como diagnóstico paulino de seu tempo, denunciando estruturas de dominação que aprisionam a verdade mediante a injustiça e desreconhecem a criação (e o lugar do ser humano como parte dessa criação) como obra divina. Propõe, assim, uma leitura ecoteológica do parágrafo, que nos permite repensar os conceitos de pecado e salvação, construindo uma ecoteologia crítica e libertadora.

**Palavras-chave:** Ecoteologia. Romanos 1. Justiça ecológica. Teologia do reconhecimento. Decolonialidade

## **ABSTRACT**

This article offers an ecotheological reading of Romans 1:18-23, seeking to highlight the paragraph's relevance for a biblically grounded ecotheology. The primary objective is to interpret the text ecotheologically from a decolonial and liberatory perspective, overcoming metaphysical-salvationist readings that neglect the passage's political, ecological, and relational aspects. The adopted methodology combines biblical exegesis, decolonial criticism, and ecological hermeneutics, with an emphasis on the linguistic and conceptual analysis of the text's central themes. It understands the text, first, as a Pauline diagnosis of his time, denouncing structures of domination that imprison truth through injustice and fail to recognize creation (and the human being's place within that creation) as a divine work. Thus, it proposes an ecotheological reading of the paragraph, which allows us to rethink the concepts of sin and salvation, constructing a critical and liberatory ecotheology.

**Keywords:** Ecotheology. Romans 1. Ecological Justice. Theology of Recognition. Decoloniality

## **RESUMEN**

Este artículo realiza una lectura ecoteológica de Romanos 1:18-23, buscando resaltar la relevancia del párrafo para una ecoteología fundamentada en la Biblia. El objetivo principal es interpretar el texto en clave ecoteológica desde una perspectiva decolonial y liberadora, superando lecturas metafísico-salvacionistas que descuidan los aspectos políticos, ecológicos y relaciones del pasaje. La metodología adoptada articula la exégesis bíblica, la crítica decolonial y la hermenéutica ecológica, con énfasis en el análisis lingüístico y conceptual de los temas centrales del texto. Entendamos el texto, en primer lugar, como un diagnóstico paulino de su tiempo, denunciando las estructuras de dominación que aprisionan la verdad a través de la injusticia y no reconocen la creación (y el lugar del ser humano como parte de esa creación) como obra divina. Se propone pues una lectura ecoteológica del párrafo, que permite repensar los conceptos de pecado y de salvación, construyendo una ecoteología crítica y liberadora.

**Palabras clave:** Ecoteología. Romanos 1. Justicia Ecológica. Teología del Reconocimiento. Decolonialidad

## INTRODUÇÃO

A consciência ecoambiental faz parte da reflexão teológica da América Latina há algumas décadas. Não são poucos os trabalhos que se dedicam à análise dos temas ecoteológicos e sua relação com a vida humana em sociedade e cultura. Há diferentes vertentes de teologias ecológicas, ecoteologia, ecofeminismo, hermenêuticas ecológicas e outras. Nessas discussões, a interpretação bíblica tem ocupado lugar importante, não só na análise de textos *ecológicos*, mas também na criação e desenvolvimento de uma interpretação bíblica ecologicamente consciente. Este artigo se insere na trilha aberta por essas vertentes, e tem como objeto a interpretação de um texto bíblico que ainda não recebeu a devida atenção no campo ecoteológico: Romanos 1,18-23 (ao contrário de Rm 8,18-22, frequentemente estudado e utilizado na reflexão ecoteológica).

O ponto de partida ético desta exegese ecológica é o reconhecimento do pecado contra a criação de Deus:

A colonização da natureza, portanto, baseia-se em uma série de estratégias conceituais que são empregadas também na esfera humana para sustentar o supremacismo de nação, gênero e raça. A construção de não humanos como “Outros” envolve tanto maneiras distorcidas de ver a semelhança, a continuidade ou a semelhança com o “Outro” colonizado, quanto maneiras distorcidas de ver sua diferença ou independência. As distorções usuais de continuidade ou semelhança constroem o campo ético em termos de dualismo moral, envolvendo uma grande fronteira ou abismo entre o “Um” e o “Outro” que não pode ser transposto ou ultrapassado. Isso pode ser visto, por exemplo, no abismo entre um grupo de elite, moralmente considerável, e um grupo externo definido como “meros recursos” para o primeiro grupo. Tal grupo externo não precisa, ou não pode, ser considerado em termos éticos semelhantes aos do primeiro grupo. No Ocidente, especialmente, esse abismo é geralmente estabelecido pela construção de não humanos como carentes justamente no departamento que a cultura racionalista ocidental valorizou acima de tudo e identificou com o humano – o da mente, racionalidade ou espírito – e o que é frequentemente visto como a expressão externa da mente na forma de linguagem e comunicação. O grupo excluído é concebido, em vez disso, nos termos reducionistas estabelecidos pelo dualismo mente/corpo ou razão/natureza: “meros” corpos, que podem, portanto, ser servos, escravos, ferramentas ou instrumentos para as necessidades e projetos humanos. Construções reducionistas e dualistas do não humano permanecem comuns hoje em dia, especialmente entre cientistas. (Plumwood, 2003, p. 53)

Este artigo tem como objetivo primário interpretar ecoteologicamente Rm 1,18-23, destacando a sua contribuição para a compreensão e eventual solução de questões e problemas pertencentes ao campo da injustiça social e ecológica. A ausência de Rm 1,18-23 da discussão exegética nas chamadas teologias verdes, ou ecoteologias, é consequência de uma *perspectiva* metafísico-salvacionista, incapaz de dar adequada atenção aos aspectos ecológicos presentes na perícope e se insere na reflexão ecoteológica latino-americana:

A ecoteologia latino-americana e caribenha é reflexão sobre a fé cristã ou a partir dela, que incorpora a consciência ecológica como elemento transversal. Ela não somente discursa sobre a ecologia com categorias religiosas (pois do contrário não seria teologia), mas principalmente intenta pensar a fé de forma ecológica. Isto é: de maneira interligada, articulando as diversas disciplinas e áreas de estudo que a constituem, continuando a proposta da opção pelos pobres de teologia da libertação e aprendendo das demais teologias libertadoras no nosso continente. Tal interdependência se mostra também na relação estreita do pensar com a espiritualidade e as práticas sustentáveis, em âmbito pessoal, comunitário e institucional. (Murad, 2020, p. 526)

A questão não é incluir temas ecológicos, mas ler ecologicamente, não mais praticando o atomismo disciplinar e prático presente no paradigma metafísico-salvacionista. Esta perspectiva crítica retoma e ressignifica a categoria *pobre* usada desde os primórdios da teologia da libertação:

uma opção por Deus explicita a perspectiva de um Pai-Mãe criador, com a qual se percebe rapidamente que humanidade e natureza estão no mesmo nível: o das criaturas. Nele, o primeiro – na figura do pobre – é aquele que sofre “uma situação de opressão e injustiça, fruto do pecado pessoal e social”, enquanto o segundo – a natureza pobre – sofre o uso e abuso indiscriminados do primeiro. (Clavijo, 2020, p. 311)

O artigo é estruturado em duas partes: a primeira propõe uma nova perspectiva para a exegese bíblica, dialogando com formas emancipatórias de compreensão das ações teóricas e práticas do ser humano.<sup>1</sup> A segunda apresenta alguns resultados temático-conceituais da exegese ecoteológica de Rm 1,18-23. O argumento conceitual é apoiado pela visualização artística<sup>2</sup> que contribui para a formação do sentido e para a plurisemioticidade do conteúdo.

## PERSPECTIVA CRÍTICA TRANSDISCIPLINAR

Não é de agora que a reflexão teológica e exegética denuncia os limites do pensamento metafísico. Podemos evocar nomes de teólogos sistemáticos como Andrés Torres Queiruga, Jürgen Moltmann, Sallie McFague, bem como o conjunto de teólogas e teólogos da libertação. Na exegese, as hermenêuticas contextuais, feministas, negras e emancipatórias em geral atuam criticamente, desconstruindo o modo metafísico de interpretação. Esses movimentos estão na raiz (reconhecidos ou não) do pensamento pós-colonial e/ou decolonial e interseccional, recuperando ontologias e cosmovisões pré-coloniais, conceitualizando teológica lutas por justiça, integridade, paz e verdade de toda a criação. Na descrição desta perspectiva exegética podemos iniciar pelo polo mais abstrato, o do pensamento decolonial:

Para os propósitos deste artigo, gostaria de definir o PCL [pensamento crítico latino-americano] como o entremedio de três vertentes principais: pensamento de esquerda, “pensamento autônomo” e “pensamento da Terra”. Essas não são esferas separadas e pré-constituídas, mas sim sobrepostas, às vezes se alimentando umas das outras, às vezes em conflito aberto. Meu argumento é que hoje devemos cultivar os três aspectos, mantendo-os em tensão e em diálogo contínuo, abandonando toda pretensão universalizante e de posse da verdade. Dito de outro modo, à fórmula zapatista de lutar “a partir de baixo e pela esquerda”, devemos acrescentar uma terceira base fundamental, “com a Terra” (em certa medida implícita no zapatismo). (Escobar, 2017, p. 55)

<sup>1</sup> Esta nova perspectiva está presente em diversas correntes do pensamento crítico contemporâneo, por isso, para tentar fazer um mínimo de justiça a essas correntes, será apresentada mediante uma sequência de citações relativamente longas, destacando, assim, as vozes de suas e seus proponentes.

<sup>2</sup> Trabalhos realizados pela artista plástica Glauci Mantovani, sem uso de inteligência artificial.



Figura 1: Caos

Colagem Criativa (Digital Assemblage)

Nesta perspectiva, “a ecologia decolonial faz da fratura colonial a questão central da crise ecológica. Isso decorre da observação de que a poluição, a perda de biodiversidade e o aquecimento global são os traços materiais dessa ocupação colonial da Terra, que inclui desigualdades sociais globais e discriminações de gênero e raça” (Ferdinand, 2019, p. 189). A perspectiva crítica decolonial é holística, entendendo que a injustiça não pode ser concebida, criticada e enfrentada apenas a partir de uma concepção liberal, ou mesmo de uma concepção crítica antropocêntrica. É necessário que o problema seja analisado de modo holístico, reconhecendo-se a relacionalidade de toda a criação divina. Lida sob esta perspectiva, a Escritura não será interpretada como a palavra de um Deus alheio à dor e sofrimento de sua criação, alheio à injustiça criada, praticada e mantida por seres humanos e seus sistemas de organização da vida social no planeta.

Para uma exegese que não se limite a interpretar textos *ecológicos* da Bíblia, mas leia toda a Bíblia a partir de um claro interesse libertador de toda a criação divina, precisamos de uma perspectiva holístico-relacional da criação, que não fracture dualisticamente entre humano e natural. Três exemplos dessa perspectiva, o primeiro não-teológico e os demais, teológicos, são apresentados aqui.

entendemos que as espiritualidades ecológicas, por meio de sua prática de reverência à natureza e de reconhecimento dos saberes tradicionais e indígenas, têm propiciado uma base epistêmica para a formulação de uma crítica à utopia moderna do progresso, fundada sobre a exploração capitalista predatória do planeta. Ao conferir um lugar de destaque às forças da natureza e aos saberes ancestrais, as espiritualidades ecológicas aproximam, de uma forma criativa, estas cosmologias holistas dos ideais éticos e políticos dos movimentos ambientais. Desde as espiritualidades ecológicas, o mundo não pode resultar da criação por um Deus que o transcende e que já não o habita. Ao contrário, o mundo se institui num devir contínuo a partir de forças e energias que são imanentes à própria natureza. (Steil; Carvalho, Isabel, 2021, p. 11)

Esta perspectiva é tributária do reconhecimento das cosmovisões e das sabedorias dos povos originários, subjugadas e negadas no processo de colonização moderno e no imperialismo tecno-economicista da atualidade. Rejeita o dualismo metafísico e sua concepção de um Deus *dualisticamente transcendente*.

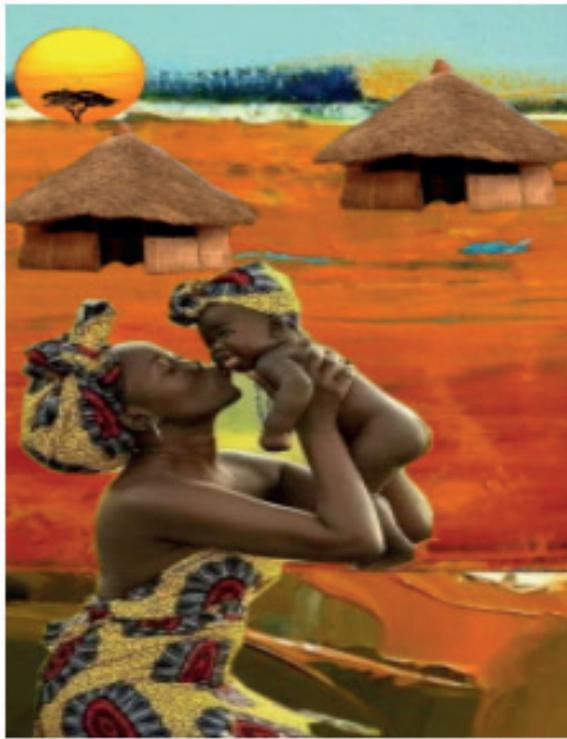


Figura 2: Harmonia e Vida

Colagem Criativa (Digital Assemblage)

Para um olhar teológico cristão holístico:

Um dos grandes problemas das ecoteologias desprovidas de um enquadramento político e de atenção à justiça é que ignoram os “menores” que são os mais impactados pelas mudanças climáticas. Costuma-se dizer que aqueles que menos contribuem para a crise climática são os que mais pagam. Em todo o mundo, são principalmente os indígenas e as comunidades de cor que estão arcando com o peso das mudanças climáticas, enfrentando desastres e deslocamentos notáveis como resultado da elevação dos níveis das águas, poluição do solo, desmatamento e muito mais. Assumindo um viés descolonizador, o *ecowomanism* aponta essas realidades e destaca essas vozes específicas. [...] Especialmente no que se refere ao estudo e à prática da religião, o *ecowomanism* sugere que a maneira como nos conectamos com a Terra abre visões alternativas sobre como viver de maneiras ambientalmente mais justas. Ou seja, quando consideramos uma visão cosmológica africana que honra a interconexão entre os reinos divino, natural e humano, por exemplo, somos apresentados a uma prescrição moral e a uma base teológica a partir das quais podemos explorar questões sobre a responsabilidade da humanidade de cuidar e estar com a Terra de maneiras justas e éticas que honrem todo o ser da Terra. Como uma abordagem que convida a enquadramentos teológicos inter-religiosos e construtivos, o *ecowomanism* se inscreve em uma cosmologia africana na qual a Terra (natureza), os humanos e o divino/ancestrais estão todos interconectados e funcionam melhor em harmonia uns com os outros. (Harries, Melanie, 2024, p. 199-200, itálicos dela)

Esta perspectiva holístico-relacional amplia e recontextualiza o que Moltmann discutia no final do século passado:

O Espírito vivificador é o Espírito da comunhão, dissemos. Através deste Espírito consciência

e corpo se unem na figura do homem. Através deste Espírito os sistemas culturais do homem estão ligados aos ecossistemas naturais da terra. Em sua consciência estas múltiplas formas de comunhão da vida podem relacionar-se entre si. O que importa é apenas que a consciência que se isola, que domina a si própria e a natureza, seja moldada na consciência do Espírito vivificador e de comunhão. Então a consciência individual poderá ser ampliada para a consciência social, a consciência humana para a consciência ecológica e a consciência terrena para a consciência cósmica. Então a própria consciência humana passará a ser uma nova e relativamente integral forma de organização da vida. Então ela servirá à vida e a aumentará e não será um “adversário” da vitalidade, como pensavam Friedrich Nietzsche e Ludwig Klages. (Moltmann, 1998, p. 217)

Lida a Bíblia desta maneira, o resultado será uma teologia que não pode senão ser uma ecoteologia, superando a distinção criação-ser humano; salvação do humano vs. salvação da criação. Como uma nova forma de fazer perguntas, proporcionará, também, uma nova teologia que, por sua vez, possibilitará novas perguntas e novas respostas (conforme o círculo hermenêutico de Juan Luís Segundo).

## **RM 1,18-23: SUA ÍNFIMA PRESENÇA NA DISCUSSÃO ECOTEOLÓGICA E ECOFILOSÓFICA**

O parágrafo de Rm 1,18-23 é pouco usada na discussão ecoteológica e mesmo na leitura ecológica da Escritura<sup>3</sup>. Três referências são as mais significativas. A mais antiga data de 1967:

Em o Novo Testamento, as inter-relações entre Deus, homem e Terra nem sempre são claras; talvez essa falta de clareza se deva ao sincretismo da religião. As ideias mais importantes estão nos escritos de Paulo: uma, uma *theologia naturalis* em miniatura; a outra, uma expressão de uma vaidade e corrupção que atingiu até mesmo a criação; ambas tiveram profunda influência na atitude cristã em relação à natureza e, por extensão, no estudo da história natural.

Paulo atribui o pecado do homem à sua incapacidade de ver na natureza as obras de Deus. “Desde a criação do mundo, sua natureza invisível, ou seja, o seu eterno poder e divindade, são claramente percebidas nas coisas criadas” (Rm 1,20). Com algumas alterações, este texto poderia ter sido escrito por um filósofo estoico; é também um complemento ao Salmo 104. Os homens não têm desculpa para não conhecer ou não honrar a Deus. Tampouco há desculpa para a idolatria. “Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, ou de pássaros, ou de quadrúpedes, ou de répteis” (Rm 1,22-23). É um tema frequentemente repetido na teologia cristã: adorar o Criador, não a criatura. As obras de Deus podem ser discernidas na criação, mas Deus é transcendente, a criação é por Ele, mas não dEle, e é apenas um mestre parcial. Pode-se ver Seus caminhos nela, mas a adoração é somente para o Criador. Há um pensamento paralelo em Atos. Paulo e Barnabé interferem com o sacerdote do templo de Zeus que está prestes a fazer um sacrifício; eles dizem ao povo para se voltar para o Deus vivo, o Criador, acrescentando: “Em gerações passadas, ele permitiu que todas as nações andassem em seus próprios caminhos; contudo, não ficou sem testemunho de si mesmo, porque fez o bem e vos deu do céu chuvas e estações frutíferas, fartando os vossos corações de alimento e alegria” (Atos 14,16-17). (Glacken, 1967, p. 161)

<sup>3</sup> Como a períope de 1,18-32 é crucial para a compreensão do argumento teológico de Paulo em Romanos, o detalhe ecológico não é tão trabalhado nos comentários em geral.

O autor descreve o que ele considera a atitude cristã diante do ambiente, correspondente ao que chamo de perspectiva metafísico-salvacionista

A segunda menção, baseando-se parcialmente no primeiro texto citado, ainda se mantém no mesmo paradigma, afirmando que o pecado é a incapacidade humana de ver na natureza as obras de Deus:

O Senhor se alegra com a Sua Criação, diz a Bíblia. E a humanidade também. Mas às vezes até demais! Desfrutando da Criação, mas esquecendo-se do Criador. Esta é uma das fontes do *contemptus mundi* cristão, o desprezo pelo mundo. Pecadores “que trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram às criaturas mais do que ao Criador...” (Romanos 1:25), apesar de que “os seus atributos invisíveis, desde a criação do mundo, sejam claramente vistos, sendo compreendidos por meio das coisas criadas, o seu eterno poder e divindade...” (Romanos 1:20). É tentador tirar a conclusão ecosoficamente desejável de que “Paulo atribui o pecado do homem à sua incapacidade de ver na natureza as obras de Deus”. Esta é a conclusão de C. J. Glacken em sua excepcional obra eco histórica, *Traces on the Rhodian Shore* (1967), p. 161. No entanto, Paulo parece dizer que os seres humanos presumivelmente veem Deus na Criação, mas que, mesmo assim, transgridem seus mandamentos. Paulo enfatiza a manifestação de Deus na Criação, isto é, na natureza, porque essa mesma manifestação torna as más ações humanas pecaminosas. Eles não têm desculpa. Conhecem seu Deus e o veem na Criação, mas, mesmo assim, se comportam de forma ímpia e injusta. (Naess, 1989, p. 186, itálicos dele)

A terceira, única encontrada nas obras exegéticas e teológicas que pude consultar, menciona o texto de Romanos, mas não o comenta, indicando-o como um exemplo adicional da concepção de idolatria na Sabedoria judaica. Ao final do trecho citado, o autor descreve as pragas do êxodo como expressão da parceria entre a criação e Deus na punição do faraó e no restabelecimento da ordem da criação:

O pecado primário é o da idolatria, a deplorável atribuição de adoração a criaturas em vez do Criador. Isso é visto em Sabedoria, bem como em Isaías 44,09-20 e Romanos 1,18-25, como uma grave violação da ordem da criação. Se os seres humanos são criados como portadores da imagem de Deus para estender o governo benevolente de Deus por toda a criação, então eles abandonaram sua vocação, subordinando-se a aspectos da criação não humana e, assim, rompendo o equilíbrio harmonioso dentro da tríade Deus/humano/não humano. Sob essa luz, faria sentido que a criação se associasse a Deus para punir aqueles que perderam essa vocação divinamente ordenada e para proteger aqueles por meio dos quais Deus está trabalhando para restabelecer a ordem adequada da criação. (Lamp, 2017, p. 112)

Em nenhum dos casos encontramos o resultado de uma exegese ecoteológica do parágrafo aqui examinado, de modo que a tarefa a que nos propomos permanece aberta e necessária. A ela nos voltaremos, começando com uma breve exposição do lugar do parágrafo na estrutura da carta, seguida de uma descrição temática dos resultados da exegese ecoteológica do texto.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> À luz do objetivo primário do artigo, não será apresentada uma exegese verso por verso, ao estilo dos comentários acadêmicos, mas os resultados da exegese focada nos elementos conceituais ecoteológicos.

## RM 1,18-23: TRADUÇÃO E ESTRUTURA

O parágrafo composto por 1,18-23 (pertencentes à perícope de 1,18-32) faz parte de um longo argumento de Paulo na carta aos romanos, iniciado em 1,8 e concluído em 4,25, apresentando a ação libertadora de Deus em benefício de toda a sua criação. Como consequência da hegemonia do conceito de justificação na leitura da carta aos romanos, a maioria dos comentários e ensaios sobre a carta vê em 1,16-17 a tese da carta e interpreta 1,18-32 como a antítese dessa tese, apresentando o pecado como a condição humana que cria a necessidade de salvação e torna impossível ao ser humano sua própria autojustificação. Nesta leitura hegemônica, Rm 1,8-15 é relegada à *introdução* à carta e, assim, desligada da sua argumentação, bem como 1,16-17 é igualmente isolado estruturalmente e interpretado quase que de forma insular, negligenciando o seu efetivo lugar estrutural e seu papel no conjunto argumentativo dos primeiros capítulos da carta.<sup>5</sup>

Estudos mais recentes, porém, mostram os limites dessa visão estrutural da carta – que é tributária primariamente da leitura de Romanos como uma espécie de tratado teológico girando ao redor do eixo da justificação pela fé.<sup>6</sup> Quando deslocamos essa pressuposição hermenêutica, somos capazes de prestar atenção mais adequada ao próprio texto da carta, especialmente ao uso de preposições conclusivas e consecutivas no capítulo inicial da epístola. Dessa observação se constata, primeiro, que não se pode isolar 1,16-17 dos versos anteriores do capítulo (mesmo quando ainda, erradamente a meu ver, se entende estes versos como a *tese ou propositio* da carta).<sup>7</sup>

Com esse olhar pode-se constatar que 1,18-32 não está em antítese com 1,16-17, mas dá continuidade a esses versos, começando com a preposição *gar*, também usada em 1,16.<sup>8</sup> Tanto 1,16-17 quanto 1,18-32 dão continuidade argumentativa à oração iniciada em 1,8 – especialmente em sua descrição do desejo de Paulo visitar a comunidade de Roma para anunciar o evangelho, visto que ele se considera devedor a gregos e bárbaros, sábios e ignorantes.<sup>9</sup> Um dos primeiros estudiosos a destacar a unidade entre 1,16-17 e 18-32 destacou o uso da preposição *gar*:

A cadeia de orações nos v. 16-18 é unida por um uso quádruplo de “pois” e conectada ao v. 15, que fala da prontidão de Paulo em estender seu serviço do evangelho a todo o mundo: o v. 16a fornece a base pessoal de sua prontidão; os v. 16b e 17 definem a designação característica e dão o primeiro desenvolvimento temático da revelação da justiça de Deus que ocorre no evangelho e o v. 18 introduz a primeira seção principal, estendendo-se até 3,20, a proclamação da revelação da ira de Deus sobre o mundo, na qual a mensagem do evangelho como uma mensagem de salvação se baseia. (Bornkamm, 1969, p. 47)

5 Chama, também, a atenção o fato de que na maioria dos comentários não se analise o vínculo entre este parágrafo e Rm 8,19-22.

6 Dois estudos em especial se destacam neste aspecto: Dabourne, Wendy, 2004 e Mininger, 2017. Duas obras mais antigas já apontavam nessa direção: Bassler, Jouette, 1979; Dahl, 1977. Este afirmou: “Em Romanos 1:16-18, Paulo apresenta três declarações temáticas: 1. O evangelho é o poder de Deus para a salvação, tanto para gregos quanto para judeus. 2. No evangelho, a justiça de Deus é revelada, “de fé em fé”. 3. A ira de Deus é revelada do céu contra toda impiedade e maldade dos homens. Editores e comentaristas geralmente fazem com que a terceira tese, Romanos 1:18, inicie um novo parágrafo e uma nova seção da carta. Eles não têm certeza se a tese em 1:16-17 deve ser considerada parte da abertura da carta (1:8-17) ou um breve parágrafo temático por si só. Mas, no texto grego, as quatro frases em Romanos 1:15-18 estão todas logicamente conectadasumas às outras por meio de um *gar* (“pois”). Todas as declarações temáticas servem como garantia para a anterior” (Dahl, 1977, p. 78).

7 “Embora a maioria dos comentaristas entenda a descrição da ira divina dentro dos parâmetros tradicionais das ideias judaicas ou greco-romanas de retribuição, o tempo presente de apocalipticismo, que replica a forma usada em 1,17, aponta para uma nova compreensão da ira a partir da perspectiva do evangelho. Em vez de tentar fazer o argumento de Paulo se conformar aos parâmetros tradicionais, meu esforço aqui será seguir a lógica das premissas retóricas já estabelecidas em 1,1-17.” (Jewett, 2006, p. 150)

8 É interessante o comentário de Croatto, quase autocontraditório, defendendo a unidade temporal, mas a oposição temática entre 1,18ss e 1,16-17: “O ‘juízo’ de Deus (τὸ κρίμα του Θεου) sobre todo homem (sic) será ‘justiça’ (δικαιοσύνη) manifestada em Cristo (1,17 e 3,21ss). Nesta oposição – não cronológica, cremos, mas tópica – entre o juízo definitivo e a justiça salvífica de Deus jogam estruturalmente os conceitos de pecado, lei e morte: como realidades genéricas em nossa seção, ligadas entre si e contrapostas ao amor, o Espírito e a vida, na segunda (3,21-8,39)” Croatto, 1979, p. 44.

9 Cranfield considera 1,18-4,25 como a primeira seção de conteúdo da carta, mas não pode deixar de perceber o vínculo forte entre 1,17 e 3,21ss: “O cerne desta divisão principal é a seção compreendida por 3,21-26, cuja função é estabelecer a verdade do ‘está sendo revelado’ de 1,17, para estabelecer que a justiça de Deus está realmente sendo revelada agora, sempre e onde quer que o evangelho esteja sendo pregado. [...] Esta seção central é precedida por uma (1,18-3,20), cujo propósito é apoiar o ‘de fé em fé’ de 1,17 e a qualificação de ‘aquele que é justo’ no mesmo versículo pelas palavras ‘pela fé’, para deixar claro que não pode haver nenhuma outra justiça dos homens diante de Deus além daquela que é ‘de fé em fé’” (Cranfield, 1975, p. 103)

Outro elemento textual de conjunção das duas perícopes é o uso do mesmo verbo (*ἀποκαλύπτει*), no mesmo tempo verbal, para falar da revelação: da justiça de Deus, mediante a pregação; do desgosto de Deus, a partir do céu.<sup>10</sup> Em especial, dado o tema deste artigo, devemos destacar o elo entre 1,18ss e 8,18ss, marcado textualmente pelo verbo *ἀποκαλυφθῆναι*, o mesmo de 1,16.18, mas no tempo aoristo, contrastando o tempo atual (descrito em 1,18ss) de desonra, com a glória futura de toda a criação de Deus. A criação *geme* porque foi o ser humano, em sua idolatria, que a submeteu à vaidade e ao domínio do pecado. Assim, toda a criação foi também *entregue* à escravidão ao pecado e receberá, de Deus, a sua salvação e justiça.

Comentários em língua alemã, diferentemente dos de língua inglesa<sup>11</sup>, tendem a delimitar a perícope após 1,1-7 em 1,8-17.<sup>12</sup> O comentário de Wolter é representativo da recente tradição germânica de exegese, nomeando a períope 1,8-17 como Proêmio. Em função dos propósitos deste artigo, focalizo sua explicação relativa ao lugar dos v. 16-17 na seção e na estrutura retórica da carta. Dada a importância dos seus argumentos para este artigo, permito-me uma citação longa:

Os versículos 16-17 ainda podem ser considerados parte do proêmio porque começam com uma autodeclaração paulina (v. 16a), assim como todas as sentenças do v. 8 em diante. Além disso, esses dois versículos estão conectados ao que vem antes por meio da palavra-chave ***εὐαγγελίσασθαι/εὐαγγέλιον*** (v. 15/16a). Do versículo 16b em diante, a autoapresentação de Paulo transita para uma apresentação teológica do assunto, cujo tema não é mais a pessoa do apóstolo, mas a conexão entre “evangelho” e “fé”. Paulo retorna, portanto, à associação dessas duas dimensões na introdução (versículos 1c, 5b) e estabelece uma *inclusio*. Embora ambos os versículos abordem temas que são discutidos mais tarde na Epístola aos Romanos, Paulo os concebeu como uma conclusão solene para o início da carta, em vez de como a abertura do *corpus*. Portanto, é bastante questionável se, recorrendo à nomenclatura dos manuais de retórica, se pode realmente atribuir a esses dois versículos a função de uma *propositio* (“anúncio [isto é, do objetivo do argumento]”). Essa interpretação é recusada principalmente pelo fato de que os dois termos centrais ***εὐαγγέλιον*** e ***πίστις*** remetem à introdução, e os dois versículos em si não contêm nenhum sinal que pudesse direcionar cataforicamente a atenção do leitor para o que se segue. Também seria bastante estranho se, precisamente na *propositio* da Epístola aos Romanos, isto é, na frase cuja validade deve ser provada a seguir, faltasse qualquer referência ao evento-Cristo. Além disso, na retórica antiga, a *propositio*, a apresentação da questão disputada, sempre precede a *narratio* na estrutura do discurso. Mas tal seção não deveria estar em Romanos 1:8–15? Finalmente, é mais do que duvidoso que alguém possa comprimir a Epístola aos Romanos no esquema de uma disposição que é característica do discurso judicial (o gênero *iudiciale*) na retórica antiga. (Wolter, 2014, p. 103, itálicos dele)

Esta discussão, aparentemente uma digressão no argumento deste artigo, é necessária para nos ajudar a sair do paradigma metafísico-salvacionista, situando o parágrafo no argumento mais amplo da carta, deslegitimando a interpretação de 1,18ss como mera descrição da universalidade do pecado humano, em oposição à justiça de Deus. Embora o nosso foco recaia sobre 1,18-23, a interpretação do parágrafo leva em conta toda a seção de 1,8 a 4,25.

Apresento a tradução do parágrafo em seu arranjo quiástico, seguindo mais de perto a estrutura sintática do texto grego, a fim de marcar as suas ênfases:

(A)<sup>18</sup> Pois é revelado o desgosto<sup>13</sup> de Deus, do céu, diante de toda impiedade e injustiça das pessoas que detém a verdade prisioneira da injustiça.

(B)<sup>19</sup> Porquanto o que pode ser conhecido a respeito de Deus está manifesto nelas, pois Deus mesmo lhes manifestou.<sup>20</sup> Pois as coisas invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, mediante as obras criadas, são claramente cognoscíveis, tanto o seu eterno poder quanto a divindade, de modo que elas mesmas são indesculpáveis.

(C)<sup>21</sup> Porque mesmo conhecendo a Deus não o honraram como Deus, nem lhe deram graças, porém tornaram-se fúteis em seus raciocínios e tiveram entenebrecidos os seus corações insensatos.

(B')<sup>22</sup> Reivindicando serem sábias, tornaram-se estultas.<sup>23</sup> E transformaram a honra do Deus invisível na imagem visível de pessoas, aves, quadrúpedes e répteis mortais.<sup>24</sup> Por isso, Deus as entregou à impureza, mediante os desejos de seus próprios corações, de modo que desonram seus próprios corpos em seus relacionamentos,

(A')<sup>25</sup> as quais substituíram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura, ao invés do criador, o qual é bendito para sempre, amém!

## ROMANOS 1,18-23 COMO “DIAGNÓSTICO DO PRESENTE”

As duas interpretações mais comuns de Romanos veem 1,18-3,20 como: (a) a demonstração paulina da universalidade do pecado, ou, em linguagem metafísica, a demonstração da natureza pecaminosa do ser humano que, por isso, é incapaz de se redimir e necessita do perdão divino para ser salvo. Há vários problemas com esta leitura, os quais, com o advento da nova perspectiva sobre Paulo, se tornaram cada vez mais manifestos e discutidos na pesquisa; ou (b) a declaração do juízo divino vindouro sobre o ser humano que não crê em Jesus Cristo. É comum que essas duas interpretações se mesclam em diferentes autores e correntes teológicas e exegéticas. O fator comum preponderante de ambas é o seu caráter *metafísico*. A condição humana de culpabilidade diante de Deus é universal e atemporal. Ela nivela todos os seres humanos na mesma culpabilidade, não importando a prática de cada pessoa, nem seu lugar na vida social. O pecado, então, é reduzido à sua dimensão moral, normativa, e a justificação passa a ser entendida de modo predominantemente forense, paralela à salvação, entendida de modo ontológico.

Por mais impressionante e hegemônica que esta interpretação tenha se tornado, suas premissas não são coerentes com o mundo conceitual do apóstolo Paulo. Os escritos de Paulo não o mostram como um pensador metafísico, ao estilo greco-romano ou helenista. Paulo pensa como judeu, historicamente, concretamente, não de modo metafísico. Quando renunciamos à perspectiva metafísica de interpretação, descobrimos que o que Paulo faz em Rm 1,18ss (assim como o fizera em 1,8-17) é um diagnóstico do presente, não do passado, nem do futuro; uma leitura crítica da vida social humana, não uma descrição metafísica do ser humano. Em termos da narratologia, descreve um fazer-fazer (*idolatria*) que conduz a um fazer-ser (*dominação*). Apresenta os resultados da teologia imperial que descreve o seu fazer-fazer com as categorias do fazer-ser do pensamento metafísico, tanto na filosofia, como na religião. Como o fazer-fazer romano configura-se como matar, destruir, conquistar, ocupar e explorar, dominando (a impiedade e injustiça dos v 18-19), seu fazer-ser é, de fato, fazer-não-ser.

13 Prefiro este termo ao tradicional ira. Se levamos em conta o conjunto da carta aos Romanos e, especificamente, Rm 5,8, a reação de Deus à injustiça e impiedade praticadas por seres humanos não é de raiva, nem apenas de indignação. Também não pode ser interpretada como uma reação puramente judicial – a ira como juízo de Deus – embora esta dimensão e a moral de indignação estejam presentes no termo e na carta. Desgosto é uma palavra passionál mais ampla, que indica desprazer e contrariedade, o sentimento de ser ofendido, o que, no contexto discursivo da honra, que permeia a carta, oferece uma tradução adequada do termo. Em Bauer encontramos a seguinte definição da palavra grega ὀργή: “estado de desprazer relativamente forte, com foco sobre o aspecto emocional, ira” (Danker, 2021, p. 639) que, claramente, autoriza a tradução aqui adotada.

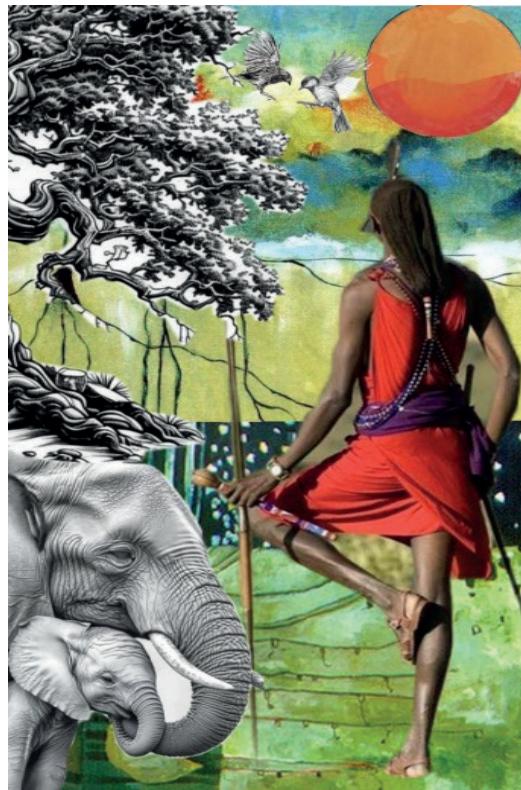


Figura 3: Vida em Comum

Colagem Criativa (Digital Assemblage)

Não é isso o que Paulo faz. Não se trata de uma descrição da natureza humana, nem do juízo divino contra essa natureza rebelde. Como diagnóstico do presente, é uma declaração evangélica: a justiça de Deus é revelada, do céu, que é a morada de Deus, não o mundo transcendental, imaterial, do pensamento metafísico. O céu é um lugar de onde Deus vem para se relacionar com o ser humano. Ao revelar o seu desgosto diante da dominação da criação de Deus por instituições sociais injustas, a justiça libertadora de Deus se torna mais compreensível, não como justiça punitiva, mas como justiça restauradora, criativa, transformadora. A revelação do desgosto de Deus corresponde à denúncia profética veterotestamentária, que só encontra sua plenitude quando acompanhada do anúncio libertador. A justiça libertadora de Deus, por sua vez, também deixa de ser entendida de modo metafísico e passa a ser compreendida de modo histórico, imanente, como o modo de Deus lidar com a injustiça e impiedade das instituições poderosas criadas por seres humanos.

Esta longa citação de Beverly Gaventa manifesta o modo metafísico-dualista de interpretação de Romanos:

O objeto da ira de Deus é declarado primeiramente na acusação abrangente do v. 18 como “toda impiedade e injustiça dos seres humanos que suprimem a verdade com injustiça.” Desde o início, essa afirmação é impressionante tanto retórica quanto conceitualmente. A repetição de sons atrai o ouvido, pois Paulo une *pasan* com *asebeian* (“toda impiedade”) e, em seguida, *adikian* com *anthrōpōn* (“erro dos seres humanos”). O retorno de *pas* (“todos” ou “cada”), que já desempenhou um papel importante nos vv. 5, 7 e 8, sinaliza o caráter abrangente dessa ira celestial.

A atribuição à humanidade da impiedade e do erro (isto é, tanto da transgressão quanto da teimosia) toca em temas poderosos nesta carta, temas que abrangem a pecaminosidade da humanidade, bem como a intervenção salvífica de Deus. Mais tarde, Paulo insistirá que Deus torna justo o ímpio (*ton asebē*; 4:5) e que Cristo morreu pelos ímpios (*asebōn*; 5:6). O erro, até

mesmo a teimosia, da humanidade (*adikia*), como demonstrado nesta passagem, contrasta com a afirmação anterior da justiça de Deus, o colocar em retidão daquilo que deu errado (*dikaiosynē*). Neste ponto inicial, a única especificação da “impiedade” e do “erro” humanos é que os humanos “suprimem a verdade com o erro”. Embora ambíguo neste primeiro verso, os versos seguintes deixarão claro que não se trata da verdade em algum sentido abstrato ou filosófico; a verdade que a humanidade suprime é a verdade sobre Deus como Criador e o correspondente papel humano de louvor e gratidão. O que também fica claro é a iniciativa humana em “suprimir” a verdade. (Gaventa, Beverly, 2024, p. 58, itálicos dela)

O que este tipo de interpretação desconsidera é o caráter político, histórico, concreto dos termos injustiça e impiedade. Jewett se aproxima de uma leitura mais adequada, mesmo assim não destaca o aspecto político predominante do verso:

O alvo da ira divina é “toda impiedade e transgressão dos humanos”, uma descrição abrangente do que há de errado com a raça humana como um todo. Apesar de uma referência posterior a falhas characteristicamente pagãs (1,23), a formulação com “todos” indica que Paulo deseja insinuar que judeus, bem como romanos, gregos e bárbaros, estão sendo responsabilizados. “Impiedade” (*asebeia*) e “transgressão” (*adikia*) não são realmente sinônimos, mas categorias morais distintas no mundo greco-romano e, em menor grau, no ambiente judaico. Para gregos e romanos, *asebeia/impietas* é o crime mais hediondo — a falta de respeito à divindade, especialmente no culto cívico. No judaísmo de língua grega, *asebeia* e seus termos associados referem-se a ações ímpias, e não a atitudes ou crimes especificamente proscritos. A descrição de Paulo sobre a impiedade em 1,21-23, especificamente voltada para o público greco-romano, explica em parte por que este termo, tão atípico de Paulo, é usado aqui. O termo *adikia* e seus equivalentes latinos são usados com conotações semelhantes de “erro”, “injustiça” e “transgressão da lei” pelos diversos grupos culturais do mundo mediterrâneo. A repetição proeminente deste termo no v. 18 sinaliza sua ligação decisiva com o termo antitético *dikaiosvn* na tese dos v. 16-17 e sugere a oposição dos humanos a Deus. (Jewett, 2006, p. 152, itálicos dele)

Impiedade e injustiça descrevem ações humanas que desonram aos deuses (legitimadores do poder político imperial) e dominam injustamente outras pessoas. Pessoas e instituições que praticam a injustiça tornam a verdade prisioneira da injustiça e legitimam, assim, a sua dominação. É preciso constatar, com Bourdieu, que o aprisionamento da verdade não é um ato transcendental, mas social:

O ato de constituição supõe, então, a existência de diferenças que não são absolutamente indiscutíveis, sobre as quais podemos tomar partidos diferentes e é nessa relação entre o poder simbólico de constituição, de instituição etc. e a ambiguidade do mundo que se instaura aquilo que gostaria de descrever, a saber, a luta pelo monopólio do poder simbólico, ou seja, a luta pelo poder de enunciar legitimamente a verdade do mundo. Essa luta pela verdade, pelo poder de dizer o que é, pelo poder de dizer o que deve ser – essa luta pelo monopólio da performatividade é a luta política propriamente dita (ou a luta religiosa, que é um dos subcasos da luta política). É uma luta pelo reconhecimento, ou seja, pela imposição de uma forma de conhecimento do mundo social que seja reconhecida. A luta pelo poder simbólico é então uma luta pela imposição de um princípio de percepção do mundo, de um princípio de classificação, de divisão, de diacrítica, de crítica, de juízo que seja reconhecido como legítimo, fundamentado

no *consensus omnium* [assentimento de todos], e que ao mesmo tempo receba desse consenso uma forma de objetividade. (Bourdieu, 2020, p. 106, itálicos dele)

A descrição da luta simbólica é baseada em sociedades contemporâneas, mas se aplica igualmente às sociedades antigas, guardadas as devidas proporções. Neste caso em particular, devemos nos lembrar de que a hegemonia simbólica do Império Romano era garantida por sua presença militar, de modo que o *reconhecimento* da legitimidade imperial não era uma prática livre, mas imposta. Ademais, devemos constatar que neste período a luta religiosa não era, propriamente, “um subcaso da luta política”, mas confundia-se com ela. É essa imposição simbólica da verdade romana, política e religiosa, sustentada pela presença militar, que Paulo contesta e condena neste diagnóstico.

Quando levamos em conta a dimensão sociopolítica do diagnóstico, evitamos a universalização do objeto do desgosto divino. Não se trata de *todos os seres humanos* (como nas interpretações mais comuns), mas de “toda impiedade e injustiça de pessoas que mantêm a verdade prisioneira da injustiça”. Justiça e injustiça, na cultura hebraica, na Escritura, são termos predominantemente políticos, não morais, nem forenses (embora estas duas dimensões também estejam presente em vários textos onde os termos são usados). A visão metafísico-dualista impede a leitura do texto em sua concretude, supondo que uma descrição da *salvação* com contornos políticos provoque uma *redução* do sentido do termo e da ação de Deus. É necessário levar em conta, consequentemente, que na cultura hebraica esse tipo de distinção dualista não fazia sentido. Político e *religioso*, político e *existencial* não eram vistos como compartimentos estanques, mas como dimensões inseparáveis da vida humana.

É preciso, ainda, rever o conceito de poder a fim de conseguirmos captar e expor o sentido do diagnóstico paulino. O poder dominador não pode ser reduzido à ação institucional de Estados. O poder é uma atividade social abrangente, praticada, em diferentes graus e de modos diferentes, por todas as pessoas e todas as instituições sociais.<sup>14</sup> Compreendendo o poder desta forma, podemos entender a universalidade do pecado de modo histórico, não metafísico. Todas as pessoas e todas as instituições sociais podem exercer o poder e o saber de modo dominador, suprimindo a verdade do evangelho de Deus e praticando a ímpia injustiça contra o próximo. O que é universal no diagnóstico de Paulo não é a ação humana em si, mas o critério mediante o qual ela é avaliada. Ou, na linguagem técnica de Bourdieu: “um princípio de percepção do mundo, de um princípio de classificação, de divisão, de diacritica, de crítica, de juízo que seja reconhecido como legítimo”. Princípio não imposto por uma instituição poderosa, mas revelado na pregação do evangelho do Messias Jesus. Contra o princípio excludente, hierarquizante e violento do poder dominador, o evangelho do Messias revela um princípio includente, anarquizante e pacífico.

Cabe, agora, refletir sobre o conceito teológico dominante no parágrafo com atenção especial para a sua dimensão ecoteológica.

## ROMANOS 1,18-23 COMO TEOLOGIA DO RECONHECIMENTO

O segundo eixo temático do parágrafo é o do conhecimento-reconhecimento. Neste pequeno parágrafo há catorze palavras que pertencem ao campo semântico do conhecimento-reconhecimento: *revelado, verdade, conhecido, manifesto, manifestou, cognoscíveis, indesculpáveis, conhecendo, glorificaram (honraram), deram graças, raciocínios insensatos, sábias, estultas, glória (honra)*. No mundo antigo, o sistema de honra ocupava o lugar que o conceito de dignidade ocupa no mundo moderno<sup>15</sup>, servindo como o critério fundamental para o reconhecimento, ou não, de pessoas, valores, objetos e instituições. Entendo *reconhecimento*, aqui, mediante a conjunção da linha hegeliana do conceito, atualizada significativamente por Honneth e outros, com a linha sociocrítica de Bourdieu, conforme a citação acima sobre a luta simbólica. Na luta simbólica contra os discursos contrários ao seu, o diagnóstico paulino do presente e a apresentação de uma nova concepção do conhecimento-reconhecimento de Deus e de sua criação, operam conjuntamente a fim de construir o conceito de evangelho e seus efeitos.

<sup>14</sup> Este conceito de poder é tributário das pesquisas de Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben e outras pesquisadoras. Uma síntese adequada do conceito foucaultiano é encontrada aqui: “O poder deve ser entendido como uma relação flutuante, não está numa instituição e nem em ninguém, já o saber se encontra numa relação de formas e conteúdos. Assim, para estabelecer o poder é preciso força, ao passo que para estabelecer o saber bastaria apreender ou ensinar. Assim, do entrecruzamento de um e de outro, poder e saber, é que se dá a constituição do sujeito” (Ferreirinha, Isabela; Raitz, Tânia, 2010, p. 382)

<sup>15</sup> Para um relato da substituição do conceito de honra pelo de dignidade nas lutas por reconhecimento no mundo moderno, ver Honneth, 1994, p.148-211.

Todo ato de reconhecimento é. Simultaneamente, ato de conhecimento, de um conhecimento prático, classificatório do objeto conhecido. Quando reconheço uma pessoa como negra, por exemplo, atribuo a ela uma classe, seja essa atribuição justa, legítima, ou injusta e racista. Quando o ato de conhecimento é injusto (e ímpio, na linguagem paulina), resulta em uma relação de desrespeito, ou de desprezo. Há tipos de desprezo que já estão consolidados nas estruturas do agir humano, tais como o racismo, sexism, classismo, etnocentrismo, injustiças legalizadas, acumulacionismo (de bens, de talentos, de conhecimento, de objetos). O desprezo da natureza como parceira do ser humano, e o consequente desprezo do ser humano como natureza, estão projetados nas pessoas, nas sociedades, nas instituições, inclusive nas cristãs e em suas teologias. Um exemplo de reconhecimento do desprezo ecológico no campo da exegese bíblica:

Os objetivos do projeto Bíblia da Terra eram reconhecer, antes de ler o texto bíblico, que, como intérpretes ocidentais, somos herdeiros de uma longa abordagem antropocêntrica, patriarcal e androcêntrica à leitura do texto que desvalorizou a Terra e que continua a influenciar a maneira como lemos o texto; declarar, antes de ler o texto, que somos membros de uma comunidade humana que explorou, oprimiu e colocou em perigo a existência da comunidade da Terra; tornar-nos progressivamente mais conscientes de que também somos membros da comunidade da Terra em perigo, em diálogo com textos antigos; reconhecer a Terra como um assunto no texto com o qual buscamos nos relacionar empaticamente, em vez de como um tópico a ser analisado racionalmente; assumir a causa da justiça para a Terra e verificar se a Terra e a comunidade da Terra são oprimidas, silenciadas ou liberadas no texto; e desenvolver técnicas de leitura do texto. (Habel, 2008, p. 1)

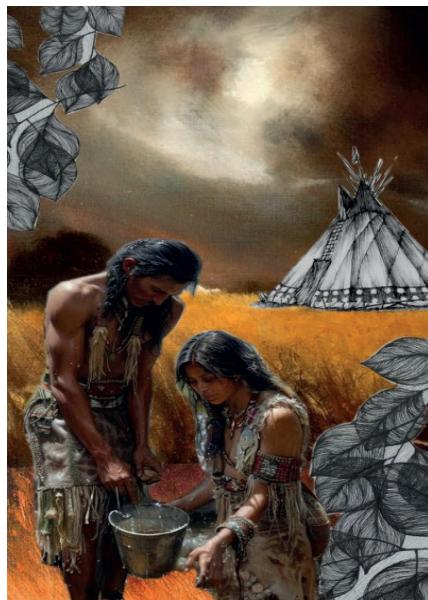
Essa leitura equivocada que herdamos é um dos frutos da cosmovisão moderna europeia colonizadora, que desconsiderou as cosmovisões do mundo antigo e as cosmovisões dos povos colonizados, reduzindo a natureza à condição de objeto impessoal e elevando o ser humano (homem, branco, escolarizado, conquistador) à condição de proprietário, explorador e dominador de toda a natureza (inclusive dos seres humanos vítimas da colonização). Povos africanos, povos originários e mulheres foram *naturalizados* e, assim, sua opressão, dominação, e violação foram justificadas e legitimadas jurídica, científica, filosófica e teologicamente. Na leitura da Bíblia, por exemplo, a *natureza* (ser) da natureza foi anulada, não se reconhecendo, por exemplo, que:

Em Sb 12:1, o sábio afirma que o Espírito imortal de Deus está presente em todas as coisas. A declaração do sábio nos encoraja a esperar uma teologia consistente da presença de Deus que abranja toda a criação. Nessa teologia antecipada, o leitor ecológico está atento à voz da Terra, enquanto ela busca reconhecimento como portadora da presença divina, isto é, o Espírito da Sabedoria. O autor eleva nossas expectativas em relação à Terra em solidariedade com a criação humana, enquanto a Sabedoria mantém sua presença em *ta panta*, todas as coisas. (Turner, 2008, p. 113, itálicos dele)

A interpretação de nosso parágrafo é um exemplo dos limites impostos por esse modo de ler a Bíblia e tem afetado inclusive pessoas que leem ecologicamente a Escritura ou constroem ecoteologias saudáveis. Acima mencionei a ausência do parágrafo em obras ecoteológicas ou ecoexegéticas e, a seguir, mostro como o parágrafo é negligenciado em função do mais famoso trecho de Rm 8,18-22 (e isto em uma interpretação perfeitamente adequada do texto paulino):

Falar da “criação de Deus”, portanto, nos remete a um ponto nevrágico da teologia judaico-cristã. Entende-se, reconhece-se, crê-se o mundo existente como obra criadora de Deus. “Criação” remete à experiência da dádiva e da gratuidade divinas. Dizer “criação” pressupõe a consciência da relação primordial entre Criador e criatura. A própria existência é vista

como dádiva. E sendo Cristo o primogênito da criação, a própria criação é substancialmente dignificada por meio da encarnação de Deus em Cristo. A criação, o conjunto do mundo criado, portanto, é entendido como mistério e transparência para Deus. Especialmente por meio do Cristo encarnado, mas também pela ação do Espírito, Deus está presente na criação à espera do reconhecimento por parte dos filhos e filhas, suas criaturas, como bem expressa o apóstolo Paulo na sua Carta aos Romanos, na qual escreveu: “Toda a criação, a um só tempo, gême e suporta angústias até agora” (Rm 8,22). (Reimer, 2011, p. 14)



**Figura 4: Simplicidade**

Colagem Criativa (Digital Assemblage)

O gemido da criação é interpretado por Haroldo Reimer não só como gemido salvífico, no presente paulino, mas como gemido da criação desde os primórdios de sua história, gemido de quem não é reconhecida por sua relação com Deus. O olhar trinitário dita o tom da interpretação e reconhece à criação a sua dignidade, seu caráter de “mistério e transparência para Deus”. Faltou, porém, uma conceituação teológica mais aprofundada do “mundo existente”, que poderia ter sido formulada a partir de Rm 1,18-23 – tarefa que procuro cumprir, pelo menos parcialmente, neste artigo.

Os v. 20-23: “pois as coisas invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, mediante as obras criadas, são claramente cognoscíveis, tanto o seu eterno poder quanto a divindade, de modo que elas mesmas são indesculpáveis.<sup>21</sup> Porque mesmo conhecendo a Deus não o glorificaram (honraram) como Deus, nem lhe deram graças, porém tornaram-se fúteis em seus raciocínios e tiveram entenebrecidos os seus corações insensatos.<sup>22</sup> Reivindicando serem sábias, tornaram-se estultas.<sup>23</sup> E transformaram a glória do Deus invisível na imagem visível de pessoas, aves, quadrúpedes e répteis mortais” nos permitem construir um conhecimento da *natureza* da natureza e do seu despreconhecimento por parte dos seres humanos. Estes versos têm sido interpretados primariamente em função do que dizem sobre Deus e sobre a pecaminosidade humana, sem uma devida atenção ao que dizem sobre a natureza ou a criação em si (com exceção das discussões sobre a validade, ou não, de uma teologia natural como resposta à revelação geral, ou natural).

Que podemos inferir destes versos a respeito da natureza? (a) as *obras criadas* – o que abrange tudo o que existe no planeta (e no universo) – manifestam a natureza de Deus, de modo que, mesmo quando não qualificadas como *imagem de Deus*, como o ser humano, partilham da pessoalidade divina e transmitem conhecimento a seu respeito. Logo, são dignas em si e por sua relação de obra de Deus. *Obras criadas* traduz o grego ποιήμασιν. Sintomaticamente, os comentários se debruçam sobre os verbos que regem o substantivo e não o estudam, apenas afirmam o seu significado básico de *obra criada, coisa criada*.

Käsemann, por exemplo, discute o sentido da palavra, e a interpreta existencialmente, desmaterializando-a em favor de ações históricas:

Rabinicamente (cf. Billerbeck), os **ποιήματα** são mencionados especificamente em relação à obra da criação, mantendo o uso antigo, por exemplo, do Salmo 103,22, e assim 1QH 5,36 pode dizer: “eles mudam as obras de Deus por meio de sua culpa”. Para aqueles que os compreendem criticamente em seu chamado e reivindicação, segundo o Salmo, eles são uma referência ao seu Senhor e, portanto, à sua própria condição de criaturas. Sempre foram assim, desde o princípio e para todos, na medida em que cada pessoa pode se tornar consciente de sua dependência do Criador e de sua limitação por seu Senhor, não por meio de dedução racional, mas existencial e estranhamente imediata (ver Hooker, Adam 299). Segundo o apóstolo, a verdadeira adoração é marcada pela *facultas standi extra se coram Deo*, mesmo antes da adição do per Christum. A própria realidade das “obras” que abrangem a experiência histórica (Ligier, Péché 271) nos coloca nessa posição diante da majestade de Deus, que Lutero caracteriza, exageradamente, mas com a tendência correta, com as palavras *nuda divinitas, nude ipsum*. Sua mera ocorrência nos deixa claro que não somos donos de nós mesmos (Bultmann, Theol. 228; Barth; Bornkamm RGG3 V, 178 f.; Oltmanns, Beziehung 115; Schlatter; Ott, Problema 43 ss.; Michaelis, ThWb V, 381). (Käsemann, 1980, p. 38, itálicos dele)

James Dunn, seguindo Bornkamm, chega mais perto de uma interpretação consistente da palavra **ποιήματα** com sua afirmação de que a revelação de Deus permite desvendar o ser do mundo. Mesmo assim, não extrai nenhuma inferência concreta em relação à natureza:

Com Filo, ele presumivelmente não desejaria dizer que a mente racional é capaz de alcançar ou compreender Deus. E ele assegura que sua linguagem, embora devedora do pensamento estoico, não deve ser entendida nos termos do estoicismo, ao dar destaque ao pensamento da criação (“do ato da criação... das coisas que foram feitas”; “Paulo não fala de Ideias, mas de coisas e eventos que manifestam o poder de Deus” [Schlatter; cf. Atos 14:17]), e ao situá-lo dentro de uma estrutura apocalíptica (a revelação da ira divina vinda do céu; cf. Michel, Wilckens). “A intenção do Apóstolo não é inferir o ser de Deus a partir do mundo, mas desvendar o ser do mundo a partir da revelação de Deus” (Bornkamm, “Revelation”, 59). (Dunn, 1988, p. 58)

Paulo usa a palavra **ποίημα** apenas duas vezes: aqui e em Ef 2,20, referindo-se aos seres humanos como obra de Deus. A escolha da palavra é significativa. Através dela o texto procura dar conta da concepção judaica da criação mediante a palavra de Deus. As obras criadas que manifestam Deus não são de qualquer tipo, são obras *poéticas*, são expressões do próprio ser de Deus, não podendo ser compreendidas meramente como *objetos* desligados do sujeito que os criou. *Ποίημα* inclui o ser humano e o qualifica como *uma* das obras criadas por Deus, ou, em linguagem moderna, como membro da natureza. Qualquer seja a diferença entre o ser humano e outros seres do planeta, não se pode negar a igualdade essencial entre todas as criaturas de Deus. Os objetos criados por Deus são expressão de sua pessoa, de sua capacidade de criar, de sua própria divindade (ou natureza). Não são *coisas* inumanas, sem valor – e uso a palavra *inumana* propositalmente para destacar o antropocentrismo presente em nossa linguagem. A idolatria, o desprezo da criação pelo ser humano, pode ser entendida como a desnaturalização da natureza, como a objetificação das criações de Deus. Ao transformar as coisas criadas em ídolos, elas são objetificadas de modo redutivo, anuladas em sua condição de expressões da fala poética de Deus, injustamente divinizadas e, assim, desrespeitadas (desreconhecidas).

Paulo, como é amplamente reconhecido, trabalha exegeticamente com o livro da Sabedoria. Em especial, podemos ver aqui a interpretação de Sabedoria 13,1-9:

<sup>1</sup> São naturalmente insensatos todos os homens que ignoram a Deus e que, através dos

bens visíveis, não chegam a reconhecer Aquele que existe. Consideram as obras, mas não reconhecem o seu Artífice.<sup>2</sup> E acabam considerando, como deuses e governadores do mundo, o fogo, ou o vento, ou a brisa fugaz, ou o firmamento estrelado, ou a água impetuosa, ou ainda os luzeiros do céu.<sup>3</sup> Se ficam fascinados com a beleza dessas coisas, a ponto de tomá-las como deuses, reconheçam o quanto está acima delas o Senhor, pois foi o autor da beleza quem as criou.<sup>4</sup> Se ficam maravilhados com o poder e atividade dessas coisas, pensem então quanto mais poderoso é Aquele que as formou.<sup>5</sup> Sim, porque a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por comparação, contemplar o Autor delas.<sup>6</sup> Esses, porém, merecem repreensão menor, porque talvez se tenham extraviado procurando a Deus e querendo encontrá-lo.<sup>7</sup> Vivendo no meio das obras dele, procuram pesquisá-las, e a aparência delas os fascina, tanta é a beleza do que se vê.<sup>8</sup> Contudo, mesmo esses não têm desculpa,<sup>9</sup> porque, se foram capazes de conhecer tanto, a ponto de pesquisar o universo, como não encontraram mais depressa o Senhor do universo?

Ao desrespeitar a natureza (e sua pertença a ela), o ser humano desrespeita a Deus e a si mesmo, criando uma espiral de desreconhecimento que concretiza cotidianamente, e de muitas formas, a injustiça e impiedade denunciadas por Paulo. Ao focar nas coisas visíveis e adorá-las em sua visibilidade, deixam de perceber a sua invisibilidade que torna visível a invisibilidade de Deus. Ao buscar o *invisível* fora do visível, ao reduzir o *invisível* ao visível, nós, seres humanos, nos tornamos cegos à invisibilidade visível de Deus e de sua criação. No pensamento filosófico dos tempos de Paulo o *invisível* foi reduzido ao mental e essa redução permanece acompanhando a exegese de Romanos, mesmo quando é conceitualmente negada: “o conceito de atributos ‘discernidos nas coisas criadas’ (*τοῖς ποιήμασιν νοούμενα*) parece ser uma adaptação paulina do uso platônico, visto que não foi encontrado um paralelo exato. A combinação peculiar de *imagens mentais* com objetos criados, em vez de reflexões abstratas de arquétipos divinos, pode ser um esforço para evitar o idealismo platônico” (Jewett, 2006, p. 155, itálico meu).



Figura 5: Harmonia

Colagem Criativa (Digital Assemblage)

A adjetivação *mentais* para as imagens, mesmo que não intencional, é uma recaída no dualismo, não mais o platônico, mas o moderno, aquele que vê o mental como não-material. O pensamento, o discernimento, os atos mentais são atos corpóreos, naturais. Ao invés de reduzir o mental ao *imaterial* é preciso resituá-lo em seu devido lugar: a natureza. O mental é trabalho do corpo, a interpretação do olhar, não a sua transformação em *mental* (no sentido dualista). Aqui precisamos nos prover de uma nova ontologia, que não distinga dualisticamente o mental do físico, e isso encontramos, por exemplo, na obra de Donald Davidson. Em sua descrição do ser humano, a mente não é uma substância, mas apenas o nome que damos às propriedades mentais. Estas também podem ser chamadas de eventos mentais à medida em que acontecem constantemente – e são descritas pela biologia como acontecimentos cerebrais, logo, corpóreos. Assim, os eventos mentais são eventos físicos que não podem ser explicados de modo causal, mas por razões: “talvez se concorde que essa posição mereça ser chamada de monismo anômalo: monismo porque sustenta que eventos psicológicos são eventos físicos; anômalo porque insiste que eventos não se enquadram em leis estritas quando descritos em termos psicológicos” (Davidson, 1981, p. 321).

Usei propositadamente um autor ocidental, mas aqui poderíamos nos referir às cosmovisões de vários povos originários da América Latina, em que não se encontram traços do dualismo platônico e ocidental. Por exemplo:

A passagem [da natureza para a cultura] não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como na vulgata evolucionista ocidental. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os não-humanos são ex-humanos, e não os humanos os ex-não-humanos. Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido “completamente” animais, permanecemos, “no fundo”, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós. (Viveiros de Castro, 2009, p. 35)<sup>16</sup>

Essa radical inversão da cosmologia ocidental nos ajuda a fazer mais sentido do texto paulino e sua cosmovisão hebraica. As *coisas criadas* não são não-humanas, mas os seres humanos são *coisas criadas*. Somos, todas e todos, πτοίματα, ou seja, não-humanos e humanos, de uma única natureza (ser). A idolatria, portanto, é a desumanização das coisas criadas e sua redução ao *homem* (o discurso do *homem* tão amplamente estudado por Michel Foucault).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo ofereceu uma leitura ecoteológica de Romanos 1,18-23 a partir de uma perspectiva crítica, relacional e decolonial, reconhecendo neste texto não apenas uma denúncia teológica da idolatria, mas sobretudo um diagnóstico do presente marcado pela injustiça ecológica e social. Em contraste com as interpretações tradicionais, que operam sob pressupostos metafísico-salvacionistas e individualistas, defendeu-se aqui que Paulo não descreve uma natureza humana universalmente pecaminosa, mas denuncia estruturas concretas de dominação que aprisionam a verdade de Deus mediante a práxis injusta e ímpia das relações imperiais de poder.

<sup>16</sup> Se isto soa como algo primitivo, pré-científico, que tal: “Generalizando a partir deste exemplo, concluiríamos que o que consideramos atributos distintivamente humanos se baseia em nossa herança animal de maneiras que podemos muito bem negar ou repudiar. E mesmo as elaborações aparentemente humanas de comportamentos animais mais amplos podem ter análogos entre animais não humanos. Tudo isso sugere que a linha entre animal e humano está longe de ser nítida”? (Wood, 2020, p. 15)

O artigo insere Rm 1,18-23 na lógica libertadora do evangelho paulino, que não dissocia salvação e criação, nem a dignidade do ser humano da dignidade da natureza. Reinterpretando os conceitos de revelação, conhecimento e honra à luz de um horizonte decolonial, mostrou que a criação, enquanto ποίησις de Deus, não pode ser lida dualisticamente, como se houvesse um desnível ontológico entre os ser humano e todo o conjunto não-humano das coisas criadas. A práxis injusta dos seres humanos constitui-se como desprezo que compromete a integridade da vida e perpetua um paradigma antropocêntrico e colonizador.

Vimos que, para Paulo, a injustiça não pode ser reduzida à moralidade, mas deve ser vista como prática humana apoiada por estruturas sociais que negam a integridade radical da criação divina, que não distingue ontologicamente humanos e não-humanos. Tal constatação ressoa com a teologia da libertação latino-americana e com as hermenêuticas ecológicas e interseccionais que denunciam a colonização da natureza e de corpos marginalizados como uma mesma matriz de opressão. Consequentemente, a leitura ecoteológica de Rm 1,18-23 demanda a rejeição do dualismo entre criação e salvação, espiritualidade e materialidade, humano e não humano, propondo uma práxis do reconhecimento que restaure a comunhão cósmica desejada por Deus que se revela plenamente no evangelho.

## REFERÊNCIAS

- BASSLER, Jouette M. *Divine Impartiality*. Paul and a Theological Axiom. Chico: Scholars Press, 1982.
- BORNKAMM, Günther. The Revelation of God's Wrath. Rom 1-3. In: *Early Christian Experience*. London: SCM, 1969, p. 437-70.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociología geral, vol.1: lutas de classificação*. Curso no Collège de France (1981-1982). Petrópolis: Vozes, 2020.
- CLAVIJO, Germán Roberto Mahecha. Ecología y liberación: Un reto para la teología. In: POSADA, Isabel C. de (ed). *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia*. Montevideo: Fundación Amerindia, 2020, p. 299-314.
- CRANFIELD, Charles E. B. *The Epistle to The Romans*. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I-VIII. Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- CROATTO, José S. Conocimiento y Salvación em Romanos 1,18-3,20. Intento de 'relectura'. *Revista Bíblica*. v. 41, n.171-172, 1979, p. 39-55.
- DABOURNE, Wendy. *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*. Romans 1.16-4.25 and a New Approach to the Letters. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DAHL, Nils A. *Studies in Paul*. Theology for the Early Christian Mission. Minneapolis: Augsburg, 1977.
- DAVIDSON, Donald. The irreducibility of psychological to physiological description, and of social to physical sciences. In: STEVENSON, Leslie (ed.). *The study of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 318-324.
- DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad; SCHWARTZ, Baruch J. Introduction. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad; SCHWARTZ, Baruch J. (eds.) *The Pentateuch*. International Perspectives on Current Research. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011
- DUNN, James D. G. *Romans 1-8*. Dallas: Word Books, 1988.
- ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ Afro/ Latino/ América. In: ALIMONDA, Héctor; PÉREZ, Catalina T.; MARTÍN, Facundo (orgs.). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: CLACSO, 2017, p. 51-68.
- FERDINAND, Malcom. *Une Écologie Décoloniale*. Penser l'écologie depuis le monde caribéen. Paris: Du Seuil, 2019.
- FERREIRINHA, Isabella Maria Nunes; RAITZ, Tânia Regina. As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. *Revista de Administração Pública* v.44, n.2, p. 367-383, 2010.
- FITZMYER, Joseph A. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.
- GAVENTA, Beverly R. *Romans: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2024.
- GLACKEN, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore*. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Berkeley: University of California Press, 1967.
- HABEL, Norman C. Introducing Ecological Hermeneutics. In: HABEL, Norman C.; TRUDINGER, Peter (eds.) *Exploring ecological hermeneutics*. Atlanta: SBL Press, 2008, p. 1-8.
- HARRIES, Melanie L. World Christianity and Ecology: Ecowomanism. In: BARRETO, Raimundo; MC GEOCH, Graham; ROSA, Wanderley Pereira da (eds.). *World Christianity and ecological Theologies*. Minneapolis: Fortress Press, 2024, p. 197-210.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

- JEWETT, Robert. *Romans. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- KÄSEMANN, Ernst. *An die Römer*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1980.
- LAMP, Jeffrey S. *Reading green: tactical considerations for reading the Bible ecologically*. New York: Peter Lang Publishing, 2017.
- LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- McFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus: Teologia para uma era Ecológica e Nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.
- MININGER, Marcus A. *Uncovering the Theme of Revelation in Romans 1:16–3:26. Discovering a New Approach to Paul's Argument*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: Uma Pneumatologia Integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MURAD, Afonso. Ecoteologia: ciência da fé e espiritualidade. *Pistis & Práxis*. Curitiba, v.12, n.3, p. 519-540, set./dez. 2020.
- NAESS, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PLUMWOOD, Val. Decolonizing relationships with nature. In: ADAMS, William M.; MULLIGAN, Martin (eds.). *Decolonizing nature: strategies for conservation in a postcolonial era*. London: Earthscan Publications, 2003, p. 51-78.
- QUEIRUGA, André T. *Repensar a revelação: A revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- REIMER, Haroldo. Criação e Cuidado: Perspectivas bíblicas. *Atualidade Teológica* v.XV, n.37, p. 11-26, janeiro a abril 2011.
- STEIL, Carlos A.; CARVALHO, Isabel C. de M. Na “carne do mundo”: imanência, subjetivação e espiritualidades ecológicas». *Lusotopie* v.XX, n.1-2, 2021, p. 1-15. <http://journals.openedition.org/lusotopie/1945>. Acesso em 12.3.2025.
- TURNER, Marie. The Spirit of Wisdom in all things: The mutuality of Earth and Humankind. HABEL, Norman C.; TRUDINGER, Peter (eds.) *Exploring ecological hermeneutics*. Atlanta: SBL Press, 2008, p. 113-122.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métafísiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- WOLTER, Michel. *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8*. Göttingen: Patmos Verlag, 2014.
- WOOD, David. *Thinking plant animal human: encounters with communities of difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.