

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ADEMIR RUBINI

**A JUSTIÇA DE DEUS EM PERSPECTIVA:
(DES)CONSTRUÇÕES NA TEOLOGIA PAULINA,
NA COMUNIDADE DE QUMRAN E NA TRADIÇÃO JUDAICA**

São Leopoldo

2015

ADEMIR RUBINI

A JUSTIÇA DE DEUS EM PERSPECTIVA:
(DES)CONSTRUÇÕES NA TEOLOGIA PAULINA,
NA COMUNIDADE DE QUMRAN E NA TRADIÇÃO JUDAICA

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Flávio Schmitt

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R896j Rubini, Ademir

A justiça de Deus em perspectiva: (des)construções na teologia paulina, na comunidade de Qumran e na tradição judaica / Ademir Rubini ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2015.

360 p.; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2015.

1. Justiça – Ensino bíblico. 2. Justificação (Teologia bíblica). 3. Paulo, Apóstolo, Santo – Teologia. 4. Bíblia. Antigo Testamento – Teologia. 5. Graça (Teologia) – Ensino bíblico. 6. Manuscritos do Mar Morto – Crítica, interpretação, etc. 7. Judaísmo – Doutrinas. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

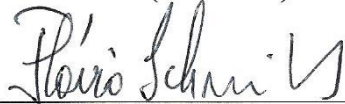
ADEMIR RUBINI

“A JUSTIÇA DE DEUS EM PERSPECTIVA: (DES)CONSTRUÇÕES NA TEOLOGIA PAULINA, NA COMUNIDADE DE QUMRAN E NA TRADIÇÃO JUDAICA”

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Bíblia

Data de Aprovação: 03 de novembro de 2015

Prof. Dr. Flávio Schmitt (Presidente)



Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch (EST)



Prof. Dr. Iuri Andreas Reblin (EST)



Prof. Dr. Léo Zeno Konzen (URISAN)



Prof. Dr. Ivanir Antonio Rampon (ITEPA)



RESUMO

A presente tese propõe um enfoque sobre a justiça de Deus, a partir da nova perspectiva de Paulo, surgida nos últimos tempos, tendo como referência a tradição judaica, principalmente, os manuscritos de Qumran. Superando a visão tradicional do Judaísmo, compreendido como tradição legalista, apresenta novo sentido à justificação pela fé em oposição às obras da Lei. O primeiro capítulo faz abordagem das diversas experiências de Deus, realizadas pelo povo de Israel, a partir do elemento fundamental da graça divina. A iniciativa divina, de escolher e libertar Israel, revelando-lhes o rosto de Deus misericordioso e compassivo, cheio de amor e de bondade, fiel às suas promessas, apesar dos pecados do povo, foi base fundante e fundamental sobre a qual o povo de Israel construiu sua história. A Lei, compreendida em seu sentido amplo, como Torá, foi o modo de manter viva a Aliança, orientando para a vivência da vontade de Deus, como povo eleito pela graça. As diversas expressões e organizações político-religiosas, no Judaísmo primitivo, foram tentativas de resposta aos novos desafios surgidos, principalmente, diante do domínio estrangeiro, após o exílio. O segundo capítulo apresenta um estudo sobre a perícopes de Rm 3,21-31, relatando alguns passos da exegese bíblica, enfocando, principalmente, o conceito de justiça, tanto no sentido bíblico, como no extrabíblico, com o objetivo de compreender a justiça de Deus apresentada pelo Apóstolo Paulo. O último capítulo aborda uma visão de Paulo como defensor da graça para judeus e gentios, extrapolando os parâmetros judaicos da Lei. Depois de visualizar brevemente as interpretações modernas e contemporâneas de Paulo, foca na nova perspectiva, relendo diversos elementos presentes nos escritos paulinos, compreendidos tradicionalmente como expressões do rompimento do Apóstolo com seu passado judeu e farisaico, bem como com sua tradição, sobretudo, com a Lei. A releitura de Paulo retoma a centralidade da graça, presente na tradição judaica e nos manuscritos de Qumran. A justificação pela fé e pela graça não foi um dado inédito de Paulo, mas já estava presente na tradição judaico-cristã, compreendida à luz do Antigo Testamento. Retomando esta base, Paulo defende o direito dos gentios, como participantes das promessas, realizadas em Cristo. Mediante algumas aproximações entre o pensamento paulino e os manuscritos de Qumran, mormente, a condição pecadora do ser humano e a necessidade da misericórdia divina, percebe a justiça de Deus como fruto, essencialmente, de Sua graça.

Palavras-chave: Justiça de Deus. Aliança. Lei. Nova Perspectiva. Graça. Qumran. Fé. Justificação.

ABSTRACT

This dissertation proposes a focus on the justice of God based on the new view of Paul, emerging in recent times, having as reference the Jewish tradition mainly the Qumran manuscripts. Overcoming the traditional view of Judaism understood as a legalistic tradition, it presents a new meaning to the justification by faith in opposition to the works of the Law. The first chapter deals with the various experiences of God lived out by the people of Israel, based on the fundamental element of the divine grace. The divine initiative, to choose and liberate Israel, revealing to them the face of the merciful and compassionate God, full of love and kindness, true to his promises in spite of the sins of the people, was the founding and fundamental base on which the people of Israel constructed their history. The Law, understood in its broad sense, as the Torah, was the way to keep the Covenant alive, guiding toward a living experience of the will of God as the chosen people by Grace. The various political-religious expressions and organizations in primitive Judaism were attempts of responding to the new challenges that emerged, mainly, faced with foreign domination after the exile. The second chapter presents a study of the pericope of Rom 3:21-31, describing some steps of the biblical exegesis, focusing mainly on the concept of justice, both in the biblical sense as well as in the extra-biblical sense, with the goal of understanding the justice of God presented by the Apostle Paul. The last chapter deals with a perspective of Paul as a defender of grace for Jews and gentiles, extrapolating the Jewish parameters of the Law. After briefly visualizing the modern and contemporary interpretations of Paul, it focuses on the new perspective rereading various elements present in the Pauline writings, traditionally understood as expressions of the Apostle breaking with his Jewish and Pharisaic past as well as with his tradition, especially the Law. The rereading of Paul recovers the centrality of grace present in the Jewish tradition and in the Qumran manuscripts. The justification through faith and grace was not an unprecedented fact of Paul, but was already present in the Judeo-Christian tradition, understood in the light of the Old Testament. Recovering this base Paul defends the right of the gentiles, as participants in the promises carried out in Christ. Through some approximations between the Pauline thinking and the Qumran manuscripts, mainly, the sinner condition of the human being and the need for divine mercy, one perceives the justice of God as a fruit, essentially, of His grace.

Keywords: Justice of God. Covenant. Law. New perspective. Grace. Qumran. Faith. Justification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 A VIVÊNCIA DA ALIANÇA NO JUDAÍSMO.....	27
1.1 A revelação da imagem de Deus na tradição judaica – os conceitos de <i>rāham</i> e <i>hesed</i>.....	28
1.2 A Lei como núcleo central da tradição de Israel – o conceito de <i>Tōrāh</i>	46
1.3 O Judaísmo sob a influência do helenismo	55
1.3.1 A adequação do Judaísmo para manter a observância da Lei	57
1.3.2 O direito de praticar a Lei.....	59
1.3.3 A luta para garantir a observância da Lei.....	60
1.3.4 O enfraquecimento dos ideais macabeus na vivência da Lei	62
1.4 A diversidade de expressões religiosas no Judaísmo primitivo.....	63
1.4.1 O movimento apocalíptico.....	65
1.4.1.1 A literatura apocalíptica	67
1.4.1.2 Raízes do apocalipsismo	68
1.4.1.3 Continuação da profecia.....	68
1.4.1.4 Dualismo	69
1.4.1.5 O interesse da Apocalíptica – o futuro	71
1.4.1.6 Ressurreição.....	72
1.4.1.7 O amadurecimento da fé no Deus único.....	73
1.4.1.8 A linguagem apocalíptica	74
1.4.1.9 A importância da Apocalíptica.....	74
1.4.2 Grupos político-religiosos	75
1.4.2.1 O grupo dos saduceus.....	76
1.4.2.2 O grupo dos fariseus.....	79
1.4.2.3 O grupo dos zelotas	85
1.4.2.4 O grupo dos essênios	88
1.5 A comunidade de <i>Qumran</i>	90
1.5.1 Localização de <i>Qumran</i>	92
1.5.2 Como os manuscritos foram encontrados.....	93
1.5.3 O que está escrito nos pergaminhos	95
1.5.4 Quem escreveu os manuscritos	96
1.5.5 Os manuscritos encontrados nas onze grutas.....	97
1.5.6 A constituição de uma comissão para desvendar o material	99
1.5.7 Teorias sobre a origem da comunidade de <i>Qumran</i>	101
1.5.8 O processo de iniciação na comunidade.....	111
1.5.9 A Regra da Comunidade – estágios do documento	114
1.5.10 Principais concepções da comunidade de <i>Qumran</i>	116
1.5.11 A vida prática.....	125

1.5.12 A relação com o Templo e a prática da pureza	128
1.5.13 Os eleitos	134
2 A JUSTIÇA DE DEUS.....	139
2.1 Uma exegese de Rm 3,21-31	140
2.1.1 O texto e sua tradução	140
2.1.2 Análise literária	142
2.1.3 Análise estilística	155
2.1.4 A carta	160
2.2 Aprofundando conceitos.....	170
2.2.1 Estudo do vocabulário	171
2.2.2 O conceito de justiça	188
2.2.2.1 <i>Cultura greco-romana</i>	189
2.2.2.2 <i>Cultura judaica – Antigo Testamento</i>	192
2.2.2.3 <i>A justiça no Novo Testamento e em Paulo</i>	197
2.2.2.4 <i>A compreensão de justiça na Teologia Contemporânea</i>	205
3 A GRAÇA PARA JUDEUS E GENTIOS: UMA VISÃO DE PAULO.....	211
3.1 Os intérpretes de Paulo na pesquisa moderna e contemporânea.....	213
3.2 A nova perspectiva paulina	222
3.2.1 O nomismo da Aliança	225
3.2.2 Por que Paulo contesta o nomismo da Aliança?	229
3.2.3 O conceito de “érgōn nómu” - “obras da Lei”	232
3.2.4 Propósitos da nova perspectiva	238
3.2.5 Controvérsias	240
3.2.6 A maldição da Lei	243
3.2.7 Impor as obras da Lei aos gentios fere a igualdade	245
3.2.8 Paulo rompeu com a Lei?	246
3.2.9 O nomismo da Aliança não dispensaria Cristo?	257
3.2.10 Inter-relacionamento entre fé e obediência.....	259
3.2.11 Cumprir a Lei é viver segundo o Espírito.....	261
3.2.12 O rompimento da visão tradicional – nomismo da Aliança	266
3.2.13 O entrave do nacionalismo	269
3.2.14 Tarefa de resgatar o Judaísmo como tradição da graça.....	272
3.2.15 Rever a imagem de Paulo	275
3.2.16 Paulo como "chamado" e a verdadeira imagem do Judaísmo	280
3.2.17 Raízes judaicas da justificação pela fé	282
3.2.18 O “centro” da teologia paulina.....	285
3.2.19 A circuncisão como marcador de fronteira.....	287
3.2.20 Evangelho de Paulo: continuidade ou descontinuidade?.....	290
3.3 A contribuição de Qumran no estudo bíblico.....	298
3.3.1 A manifestação da justiça de Deus.....	302

3.3.2 Principais passagens dos manuscritos que falam da justiça de Deus.....	304
3.4 A relação dos manuscritos de Qumran com a Bíblia	312
3.4.1 Em que Qumran ajuda para o estudo da Bíblia	313
3.4.2 O que nos traz de novo sobre o Judaísmo	314
3.4.3 Em que auxilia para o Cristianismo	315
3.4.4 Afinidades entre os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento	317
3.4.5 Aproximações entre os escritos paulinos e os textos de Qumran	329
CONCLUSÃO.....	341
REFERÊNCIAS.....	353

INTRODUÇÃO

O Apóstolo Paulo desempenhou um papel fundamental no início do Cristianismo. Seu trabalho missionário, como Apóstolo dos gentios, levando o Evangelho às diversas culturas e povos que compunham o Império Romano, abriu um leque de possibilidades para o florescimento do movimento cristão. Por meio de seus escritos, consagrou-se como o primeiro teólogo cristão,¹ lançando também as bases teológicas para a compreensão de Jesus Cristo dentro do plano de Deus para a humanidade e todas as criaturas. As cartas paulinas, embora sendo escritos ocasionais, com interesses pastorais, trazem muitos elementos teológicos que proporcionam compreender os aspectos essenciais da vida cristã.

O tema desse trabalho é: a justiça de Deus em perspectiva: (des)construções na teologia paulina, na comunidade de Qumran e na tradição judaica. O objeto de investigação é, principalmente, a Carta aos Romanos, alguns manuscritos de Qumran e a tradição judaica presente no Antigo Testamento. Focaremos na construção de uma releitura de Paulo em relação à justiça de Deus, a partir da nova perspectiva que vem sendo trabalhada nas últimas décadas. Esse novo olhar da teologia paulina terá como pressuposto a tradição judaica, sobretudo, a experiência do amor de Deus realizada pelo povo de Israel e o papel da Lei na sua caminhada. Através dessa óptica, percebe-se que a antítese entre Paulo e o Judaísmo, principalmente, como tradição legalista, em que a salvação é conquistada pelo mérito das boas obras, é limitada. A justiça de Deus, manifestada como dom gratuito é um elemento presente tanto em Paulo quanto em correntes do Judaísmo. Embora a prática da Lei tivesse um forte acento, dentro da tradição judaica, os elementos da graça e da misericórdia se revelaram primordiais. A retomada da tradição judaica, no viés da experiência do amor misericordioso de Deus, e da comunidade de Qumran, com a atenção voltada, principalmente, para a justiça de Deus, iluminará como testemunho da dimensão fundamental da graça na tradição judaica. A justiça de Deus, manifestada plenamente a todos os povos e todas as nações, por meio de Jesus Cristo, será o fio condutor da nossa reflexão. Esta releitura de Paulo procura lançar um novo olhar sobre Paulo e sua teologia, sobretudo, relacionada à missão junto aos gentios, dentro do propósito divino de salvar a todos por meio de Jesus Cristo, cumprindo as antigas promessas presentes na Sagrada Escritura.

¹ Paulo pode ser considerado o primeiro teólogo cristão no sentido de ter sido o primeiro a deixar por escrito seu testemunho. Entre os estudiosos é consenso que o primeiro livro do Novo Testamento é a primeira Carta aos Tessalonicenses.

Por muitos séculos, sedimentou-se uma compreensão de Paulo fortemente relacionada à justificação pela fé, em oposição ao Judaísmo, talvez como o ponto chave para compreender sua teologia. A dificuldade de lidar com o Judaísmo já fora enfrentada por Jesus e depois também pelas primeiras comunidades cristãs e por Paulo. Os conflitos entre Judaísmo e Cristianismo foram se agravando, e resultaram no distanciamento entre ambos. Estes problemas, principalmente entre Paulo e os cristãos de origem judaica, deram margem para entender o Cristianismo como oposição ao Judaísmo. Esta concepção ganhou força mais tarde, principalmente, com a experiência e a teologia de Agostinho, que influenciaram por muitos séculos a maneira de compreender a justificação pela fé em oposição ao legalismo judaico.

Não há como negar que a doutrina da justificação pela fé tenha importância para a abrangência da fé cristã. Contudo, a interpretação dada a esta expressão ficou marcada por oposição ao Judaísmo, entendido como tradição legalista, que supostamente buscava a concretização da justiça de Deus por meio da observância da Lei, como fruto do mérito e do esforço humano. Neste ponto de vista, não há espaço para a dimensão da graça de Deus. O Cristianismo incidiu naturalmente como contraposição ao Judaísmo. A vivência da tradição judaica passou a ser entendida como o esforço humano para alcançar um determinado propósito, em vez de ser uma resposta de gratidão à iniciativa da graça de Deus recebida.

A mudança ocorrida na vida de Paulo, quando abraçou o Cristianismo, também foi percebida tradicionalmente como negação do seu passado como judeu. A partir do momento no qual se tornou cristão, tudo o que se relacionava com o Judaísmo, principalmente, a prática da Lei, foi superada. O rompimento com a Lei e com o Judaísmo passou a significar a rejeição de uma tradição religiosa deturpada e ultrapassada. O passado de Paulo, vivido na angústia, buscando na observância da Lei o caminho da justiça, deu lugar, sobretudo, com o evento na estrada de Damasco, a um novo modo de entender a tradição religiosa, como a da graça, em detrimento à tradição do mérito. Teria sido o momento da conversão do Apóstolo, invalidando totalmente seu passado judaico, para seguir os verdadeiros princípios, vindos do Cristianismo.

Sente-se, nos dias de hoje, a necessidade de rever esse jeito de perceber o que aconteceu com Paulo, sobretudo, na relação com a tradição judaica, na qual nasceu e se desenvolveu. Certamente, boa parte daquilo que escreveu teve como pressupostos os valores fundamentais da tradição judaica, na qual se formou. A maneira tradicional de compreender o Apóstolo Paulo, sua teologia e, nomeadamente, o Judaísmo como uma tradição legalista, está dando lugar a uma nova reflexão. Os estudiosos que propõem esse novo olhar não têm o

interesse de invalidar a riqueza teológica produzida até hoje sobre Paulo e seus escritos. A intenção é perceber que há outras dimensões do pensamento paulino que foram deixadas de lado na história do Cristianismo ou foram pouco valorizadas e aprofundadas. Esta reflexão, surgida nas últimas décadas, considera o que há de positivo na tradição judaica, sobretudo, a dimensão da graça divina como causa fundamental da escolha e da libertação do povo de Israel. A finalidade da pesquisa é resgatar o Judaísmo como tradição da graça, fundamentando-se tanto no Antigo Testamento, como nos escritos apócrifos.

O objetivo principal da pesquisa é perceber a continuidade e a ruptura entre o pensamento de Paulo e aquele presente na tradição veterotestamentária, no que tange à justiça de Deus. Para isso, aprofundaremos o conceito de justiça, principalmente, presente no Antigo Testamento, que servirá de base para compreender como se deu a justiça divina na compreensão de Paulo, por meio de Jesus Cristo. A intenção é superar a antítese entre Paulo e a Lei, ou entre o Cristianismo e o Judaísmo, construída historicamente pela tradição cristã, a fim de buscar caminhos de aproximação entre estas duas religiões, que possuem raiz comum. Dentre os diversos grupos organizados no Judaísmo do Segundo Templo, objetivamos dar atenção especial à comunidade a de Qumran: apreender a forma como os manuscritos de Qumran, principalmente a *Regra da Comunidade* e os *Hinos*, expressam a justificação humana diante de Deus. Além disso, o objetivo é identificar os elementos de continuidade e de ruptura entre o Judaísmo e o Evangelho de Paulo, mormente, na visão da Lei e da justiça de Deus.

A justificativa dessa pesquisa está vinculada à necessidade que hoje se impõe de construir uma nova leitura dos textos paulinos, para superar alguns preconceitos em relação ao Judaísmo, principalmente entendido como a tradição religiosa do mérito ou das obras. Através da retomada da tradição judaica e dos textos de Qumran, podemos perceber neles a presença de elementos da teologia paulina, principalmente, a justificação por graça e misericórdia. Este trabalho quer enriquecer a compreensão da teologia de Paulo, além de proporcionar um melhor diálogo com o Judaísmo. Perceber que o pensamento de Paulo, em relação à justiça de Deus, tem raízes profundas na experiência feita pelo povo de Israel. Resgatar da tradição judaica a visão da justiça de Deus como graça, confirmam e reforçam a imagem de Deus como bondade e misericórdia. Isso se constituiu num precedente judaico para a doutrina paulina da justificação.

A base para o desenvolvimento deste trabalho foi a pesquisa qualitativa a partir de dados bibliográficos. Os procedimentos para tal são a leitura e a síntese de ideias concernentes ao objeto pesquisado, caracterizando-se como uma pesquisa descritiva. Retomando o

pensamento paulino, a partir da nova perspectiva, apresentamos o problema central da nossa pesquisa: que semelhanças há entre Paulo e a tradição judaica, principalmente, os manuscritos de Qumran, quando se trata da justiça de Deus? Como a tradição judaica e os manuscritos de Qumran contribuem para entender melhor o sentido paulino da justificação? Dentre as diversas questões que se desdobram a partir desse problema destacamos: Qual era o sentido concedido à prática da Lei, no Judaísmo, vista em relação à Aliança estabelecida com Deus? Era o meio pelo qual se conquistava uma relação especial com Deus? Paulo, em suas cartas, contestou os judeu-cristãos pelo apego excessivo à Lei. Como aparece nos escritos paulinos, principalmente na Carta aos Romanos, a manifestação da justiça de Deus? Quando Paulo fala da justificação pela fé, está trazendo algo novo ou lembrando algo já sabido no Judaísmo? Por que o Judaísmo do tempo de Paulo considerava a observância da Lei uma preocupação básica? Qual o sentido das “obras da Lei”, dado por Paulo, em contraste com a fé em Jesus Cristo? São as “boas obras” em geral? Qual é a novidade trazida por Cristo em relação ao Judaísmo? Que luzes trazem os manuscritos de Qumran para melhor compreender a doutrina paulina da justificação? O que podemos distinguir entre a postura paulina e a dos manuscritos de Qumran?

O percurso adotado para nossa pesquisa parte da tradição de Israel, da experiência de Deus realizada no momento de sua constituição como povo de Deus, e da vivência da Aliança ao longo de sua caminhada. Compreender o pensamento paulino supõe levar em conta estes fundamentos. Abordamos, no primeiro capítulo, a revelação da imagem de Deus, especialmente, a partir dos conceitos de *rāham* e *hesed*, a Lei como expressão fundamental da identidade de Israel, a partir do conceito de *Tōrāh*, os desafios enfrentados para manter a identidade judaica no período helenístico e as diversas expressões e grupos religiosos que foram surgindo no Judaísmo primitivo, sobretudo, no contexto do movimento apocalíptico.

A nova visão do Judaísmo, que nos propomos resgatar e apresentar, compreende a justiça de Deus como conceito relacional entre Deus e o povo de Israel, a partir da manifestação de Deus com um rosto marcado pela misericórdia, pelo amor, pela compaixão, pela fidelidade... Estas qualidades divinas determinaram a maneira como Israel foi construindo sua espiritualidade e sua relação com Deus. Antes de dar os mandamentos, Deus libertou Seu povo. O êxodo é a expressão maior de um Deus que é presença libertadora, sensível, que escuta o clamor de quem sofre. A escolha de Israel foi fruto da graça e do amor gratuito de Deus.

Os conceitos de *rāham* e *hesed* expressam as qualidades de Deus, principalmente, seu profundo amor, sua compaixão e misericórdia. Vemos diversos termos hebraicos

relacionados a eles, a fim de percebermos melhor seu alcance como expressão da graça de Deus presente na vida e na história do povo de Israel. Percebemos como Deus se revelara como aquele que ama profundamente, com sentimento íntimo que brota do ventre, qual mãe que faz carinho e jamais abandona seu filho, qual pai compassivo e esposo fiel. Sua bondade é verdadeira, seu amor é fiel para sempre. Sua vontade é libertar e salvar. É Ele quem concede a verdadeira paz, como vida plena. Ele perdoa, renova a Aliança depois da infidelidade do povo. As experiências de pecado e o reconhecimento das fragilidades proporcionaram ao povo experimentar o perdão, a justiça de Deus, como fruto do seu amor gratuito. Faz parte do manifestar-se de Deus ser misericordioso. Ao mesmo tempo em que é transcendente, está próximo de quem o busca. Ele é Único e, por isso, quer estender sua salvação a todos os povos. Sua justiça possui como base a misericórdia e não o mérito. Ao ser humano basta confiar Nele, manter a esperança na vitória da justiça, andando em seus caminhos. Ele manifesta seu amor, nomeadamente, nas situações em que as pessoas estão vulneráveis, como os órfãos, as viúvas e os estrangeiros. Esta identidade divina tornar-se a base sobre a qual Paulo desenvolve sua teologia.

A revelação ao povo de Israel, a partir dos pontos-chave de sua experiência de Deus, deixa claro que a escolha de Israel foi fruto da iniciativa do amor gratuito de Deus. A Aliança estabelecida com os antepassados de Israel sinalizava o profundo amor de Deus por este povo, por meio do qual seriam abençoados todos os povos da terra. O sinal visível da justiça realizada por Deus, gratuitamente, passou a ser a vivência dos mandamentos. Estes foram uma resposta ao amor concedido por Deus. Esta Lei passou a dar identidade ao povo de Israel, como povo eleito de Deus. Após o exílio da Babilônia, a Lei passou a ter um papel central na manutenção dessa identidade. Neste momento histórico, Israel não possuía mais independência política. Sua terra passou a ser colônia das grandes potências regionais. As únicas independências eram a cultural e a religiosa. A partir daí percebemos melhor a importância da reforma de Esdras e Neemias, apesar das críticas feitas em relação à discriminação das mulheres estrangeiras, bem como do fechamento em relação aos outros povos. No entanto, o objetivo foi garantir a identidade da tradição judaica, a qual consolidou a Lei como núcleo central. Lei e Aliança passaram a ser intrinsecamente ligadas. Embora a Lei tenha sido antecedida pela Aliança, transgredir uma era transgredir também a outra.

A Lei judaica não pode ser reduzida a um conjunto de regras e normas a serem cumpridas. Tampouco podemos reduzi-la ao Pentateuco. O conceito de Torá vai além de um código de leis. Designa, sobretudo, instrução e orientação sacerdotal, além de constituir-se num resumo das tradições transmitidas pelos profetas e pelos sábios do povo de Israel, além

de tratar acerca das obrigações da Aliança. Vemos que seguir a Torá é trilhar o caminho da felicidade, um caminho que garante vida abundante, graça, fidelidade e justiça.

A vivência da Lei se tornou mais desafiante sob o domínio grego. O helenismo, ao mesmo tempo em que juntou o que havia de melhor nas culturas do oriente e do ocidente, provocou também uma desintegração cultural. Neste sentido, observamos que a influência da cultura grega tornou-se o grande inimigo do Judaísmo, sobretudo, ameaçando a perda da identidade judaica, dos valores fundamentais vindos da tradição. Os primeiros 100 anos, sob o domínio ptolomaico, foram relativamente tranquilos para a tradição judaica, que se fortaleceu com a criação do sinédrio e a tradução da Bíblia Hebraica para o grego. Compreendemos que, mormente, na diáspora, o Judaísmo foi construindo uma mentalidade mais aberta e adequando-se às estruturas do Império Grego, mediante a organização da vida judaica em torno do *étnos* e das *politeumas*. Entendemos que isso garantiu diversos direitos aos judeus, como guardar o sábado, a isenção de impostos, além da construção de sinagogas como meio de transmitir os princípios judaicos.

O direito de praticar a Lei ficou ameaçado, especialmente, quando os selêucidas passaram a dominar a Palestina. A situação chegou ao limite a partir de 175 a.C., quando Antíoco IV Epífanes assumiu o trono selêucida, o qual tinha a intenção de levar a cabo o processo de helenização. A transformação de Jerusalém numa *polis*, a tentativa de identificar Javé com Zeus, além da proibição de guardar o sábado e de fazer circuncisão, entre outras coisas, provocaram uma forte reação, principalmente, dos camponeses palestinos, liderados pelos macabeus. Compreendemos que foi um tempo extremamente difícil, que acabou num conflito armado, por meio do qual os macabeus, com o apoio dos hassideus e boa parte da população palestina, expulsaram definitivamente os selêucidas. Instalou-se uma nova fase da história de Israel, o período dos asmoneus, possibilitando novamente a liberdade religiosa e, em parte também política. A purificação do Templo e a liberdade de observar a Lei concederam um novo impulso ao Judaísmo da época, contudo, os ideais de garantir a identidade judaica logo deram lugar para a prepotência asmoneia, que destruiu, por exemplo, o Templo samaritano e a própria cidade de Samaria.

O Judaísmo não era uniforme, sobretudo, a partir do período helenístico. Visualizamos brevemente uma diversidade de expressões religiosas, com práticas e concepções diversas, embora assentados sob um fundamento comum, a tradição de Israel, principalmente, registrada na Sagrada Escritura. O interesse principal é perceber a relação que estes grupos tiveram com a Lei e sua concepção de justiça de Deus. É importante considerar o movimento apocalíptico, que se tornou crescente neste período, influenciando diversos grupos

que foram se formando. A apocalíptica era o meio de responder aos desafios de um contexto profundamente marcado pelo mal e pela opressão. Foi o instrumento encontrado para encorajar e manter firme a esperança da realização da justiça. Esta se concretizará mediante a intervenção de Deus na história, através da qual o povo fiel será libertado. A Apocalíptica e a Escatologia são dois conceitos relacionados, mas com características próprias. No Antigo Testamento a escatologia levava em conta, nomeadamente, as dimensões nacional e cósmica. A dimensão pessoal não era o foco principal e a ideia da ressurreição começou a surgir somente no final do Antigo Testamento. A Apocalíptica foi continuação da profecia, dentro de um novo contexto, com marcos comuns, como a ética, o interesse pelo futuro e a expectativa messiânica. Interpretavam-se os livros proféticos de acordo com as crenças de um determinado grupo, como revelações do que aconteceria no fim dos tempos. Há outras características do movimento apocalíptico, como a tendência para dualismos, o uso de linguagem própria, muito simbólica e que a justiça de Deus se dará no fim tempos, no qual Deus se manifestará como o Senhor da história, que colocará fim ao mal.

Depois de acercar-nos do movimento apocalíptico, concedemos atenção aos grupos político-religiosos, os quais foram dando rosto plural ao Judaísmo primitivo. Além da vivência de um Judaísmo popular, baseado na Lei e nas tradições judaicas, composto pela maioria do povo, especialmente, pelos mais simples, havia aqueles que pretendiam representar o verdadeiro Israel, formando diversos grupos por afinidade. Iniciamos pelo grupo dos saduceus, que era composto em sua maioria por membros da aristocracia sacerdotal de Jerusalém, abrindo espaço também para a aristocracia leiga. Era um grupo conservador, do ponto de vista religioso, e liberal, do ponto de vista político. Estavam ligados exclusivamente ao Pentateuco e controlavam o Templo de Jerusalém. Talvez tenha sido o grupo que mais resistiu às ideias apocalípticas, principalmente, à crença na ressurreição. Para eles a justiça de Deus não tinha ligação com o fim dos tempos, mas acontecia na esfera da vida terrena, na qual Deus agia por meio do culto, mormente, mediante os sacrifícios oferecidos no Templo e por meio da ordem cósmica.

Na abordagem acerca dos fariseus, percebemos como era evidente seu apego à Lei, não apenas entendida como o Pentateuco, mas também considerando os profetas e as tradições orais. Este grupo partilhava do ideal de que todos os judeus deveriam se constituir num povo sacerdotal. Zelosos no cumprimento da Lei, sobretudo, na prática da pureza, frequentavam o Templo, mantendo uma profunda relação com a sinagoga, principalmente, na observância do sábado, bem como a devolução do dízimo e das práticas da esmola, da oração e do jejum. Isso lhes dava um sentimento de superioridade em relação aos demais judeus e,

mormente aos gentios. Seu apego às prescrições legais, muitas vezes, ofuscava dimensões essenciais da Lei, quando se esqueciam de vivenciar o amor e a misericórdia. Para os fariseus, a justiça de Deus se daria no fim dos tempos. Influenciados pelo movimento apocalíptico, acreditavam na vida após a morte, para os justos, bem como na crença em anjos. A ênfase na observância da Lei lhes preparava para a manifestação de Deus na história.

Abordamos, também, o grupo dos zelotes, para os quais a justiça de Deus estava ligada diretamente à participação humana, que antecederia a ação de Deus e sua intervenção na história. Neste sentido, os zelotes viviam uma fervorosa espera escatológica. A justiça de Deus se identificava com o Reino de Deus, no sentido de fazer de Israel uma teocracia, por meio, sobretudo, da expulsão dos romanos e a restauração de Israel como Estado independente, mediante a vivência exclusiva da Lei.

Por fim, acercamo-nos dos essênios e da comunidade de Qumran: dois grupos que podem ser considerados partes de um único movimento, com suas características peculiares. Não foi tão simples a relação entre ambos, e diversas teorias serão abordadas sobre a questão, com maior ou menor plausibilidade de verdade. O que parece certo é que tanto os essênios quanto a comunidade de Qumran eram grupos que viviam à margem do Judaísmo oficial e que os motivos da separação estavam relacionados, principalmente, com o rigor na interpretação e na observância da Lei. Concedemos atenção especial à comunidade de Qumran, cujos escritos foram encontrados no século passado, entre os anos de 1947 e 1956. Estes manuscritos expressam de um modo inédito a prática religiosa e o estilo de vida de, pelo menos, uma corrente do Judaísmo no período intertestamentário. A tendência da pesquisa mais recente é situar a origem da comunidade de Qumran no movimento apocalíptico. O interesse principal é conhecer esse movimento, a fim de perceber sua concepção de justiça de Deus, principalmente, como fruto da graça de Deus, confirmando e reforçando a teoria de que o Judaísmo possuía como base fundamental a concepção de que a justiça de Deus acontece pela misericórdia de Deus, que justifica o ser humano, apesar de seus pecados.

Apresentamos as principais concepções da comunidade de Qumran, como a convicção de que o final dos tempos estava próximo, no qual Deus faria justiça, instaurando um novo tempo, formando uma nova comunidade, uma nova Aliança, estabelecida como fruto do amor divino. Enquanto esperavam essa nova era, dedicavam-se à observância estrita da Lei. Nos manuscritos, há prelúdios da crença na ressurreição e forte dualismo, separando os filhos da luz dos filhos das trevas, bem como o pecado e a graça, o bem e o mal, etc. Possuíam, por um lado, uma antropologia fortemente negativa, concebendo o ser humano como pecador e incapaz de autossalvação. Dentro de cada ser humano trava-se uma luta entre

o bem e o mal. Por outro lado, visualizavam um caminho de salvação, que estava na confiança em Deus, reconhecendo a necessidade de sua graça.

Há diversos aspectos da vida prática da comunidade de Qumran, como a organização da vida cotidiana, a importância e o sentido concedido aos momentos comunitários e à vida fraterna, como as refeições, o estudo da Lei, a partilha dos bens, bem como as diversas funções desempenhadas por seus membros. Analisamos brevemente a relação da comunidade com o Templo e a prática da pureza, principalmente, a ressignificação do Templo, o qual passou a ser identificado com a própria comunidade e os sacrifícios de animais dão lugar à prática vivencial da Lei, cujos sacrifícios espirituais serão as orações e a reta conduta. A disposição interior de aderir aos preceitos da Lei ligava-se estreitamente à realização da justiça de Deus. A fidelidade, assim como a eleição, eram sinais da graça de Deus.

No segundo capítulo, tecemos uma exegese de Rm 3,21-31, desenvolvendo uma abordagem desse texto da Carta aos Romanos, focando, principalmente, no tema da justiça de Deus, resgatado por Paulo como dom divino, dado por meio de Jesus Cristo, o qual é oferecido a todos os que tiverem fé, tanto aos judeus como aos gentios. Fazemos uma análise literária dos principais elementos que a Carta nos oferece, concedendo-nos uma visão geral do principal escrito deixado pelo Apóstolo Paulo, a fim de compreendermos melhor sua teologia, sobretudo, relacionada à justiça de Deus. A seguir, focamos na perícopé, realizando análise estilística, aprofundando alguns conceitos bíblico-teológicos que o texto apresenta em cada um dos seus versículos. Entre os conceitos estão justiça de Deus, fé, pecado, justificados, graça, redenção e Lei da fé. Ponderamos brevemente duas figuras de linguagem que a perícopé apresenta: o substantivo *apolytrōsis*, que pode ser traduzido por “redenção”, “libertação”, “soltura”, e *hylastērion*, traduzido por propiciação. Depois disso, trabalhamos outras características da Carta aos Romanos: o gênero literário, autor, destinatários, data, local e as razões que motivaram Paulo a escrever, destacando os principais conflitos que aparecem e o tema da justiça de Deus, ligada à missão junto aos gentios.

O conceito de justiça pode ser compreendido a partir de diversos pontos de vista. Primeiramente, como na cultura greco-romana, destacando, principalmente, o pensamento dos filósofos gregos e as correntes filosóficas antigas. Em segundo lugar, como na cultura judaica, especialmente, a partir do termo hebraico *tsedaká*, salientando a compreensão de justiça, não como termo jurídico ou código legal, mas como orientação, instrução, relação, liberdade. No aspecto bíblico, damos atenção primordial àquilo que Paulo compreendia por justiça, percebendo os diferentes significados de *dikaiosynē theóu*, seja como declaração, dom, justiça da fé, obediência, salvação, etc. Por fim, investigamos rapidamente a compreensão de justiça

de Deus entre alguns pensadores contemporâneos, destacando a visão tradicional, focada no conflito entre fé e obras ou méritos. Vemos a importância de retomar com mais afinco a base paulina de justiça de Deus que veio do Antigo Testamento, sobretudo, ligada à Aliança e não confundir justiça de Deus como conceito moral.

No terceiro capítulo, voltamo-nos mais diretamente na nova perspectiva de Paulo, à luz de Qumran, percebendo a importância da missão aos gentios e o resgate do Judaísmo como tradição da graça. Este capítulo compreende quatro partes. Parte-se da interpretação de alguns pensadores da modernidade e contemporaneidade, na maneira como compreendem o Apóstolo Paulo. A Escola de Tübingen, que tradicionalmente foi centro de referência nos estudos de Paulo, entendeu o Cristianismo como antítese ao Judaísmo, considerando a justificação pela fé como o centro da teologia paulina, em oposição à Lei. Novas leituras, aos poucos, foram sendo realizadas, sobretudo, propõem outro foco de interpretação de Paulo, entendendo as afirmações e as críticas sobre a Lei numa perspectiva missionária de judeus e gentios, e não por causa do legalismo. Os expoentes principais dessa mudança de interpretação foram Ed Parish Sanders, juntamente com Krister Stendahl. Atualmente James D. G. Dunn tem dado continuidade e aprofundamento a esta nova perspectiva. A expressão “nomismo da Aliança” se tornou chave para superar o preconceito do Judaísmo como a tradição do mérito.

Num segundo momento desse capítulo, damos atenção às características principais da nova perspectiva paulina, retomando a necessidade de rever a postura tradicional de compreender o pensamento paulino, centrada demasiadamente na justificação pela fé, esquecendo outros aspectos importantes da teologia paulina, como a questão da missão, na relação entre judeus e gentios. Enquanto Paulo estava preocupado em esclarecer sobre a participação dos gentios no plano salvador de Deus, de acordo com as antigas promessas, muitos compreenderam que o Apóstolo estaria contrapondo a justificação pela fé às atitudes daqueles que buscavam a realização de boas obras, pelo esforço humano, imaginando que a causa da salvação estaria no mérito daqueles que observavam a Lei e no bom comportamento. A questão das obras da Lei, contra a qual Paulo se posicionará, é mais bem compreendida a partir da expressão “nomismo da Aliança”, proposto por Sanders, salientando que, antes de Deus dar a Lei, tomou a iniciativa de escolher Israel e libertá-lo, demonstrando sua misericórdia. A crítica de Paulo não era àqueles que supostamente buscavam a justificação nas boas obras e no mérito, mas estava se referindo à condição para os gentios entrarem no povo de Deus. O conflito não era propriamente com os judeus, mas com os missionários cristãos, que intencionavam impor a prática da Lei aos gentios como condição para

participarem da Nova Aliança. Impôr o nomismo da Aliança aos gentios seria anular a promessa de que todos fariam parte do povo de Deus no tempo messiânico. O essencial ao Evangelho é Jesus Cristo e a única lei válida para todos é a Lei do Espírito, vivendo no amor, que é a plenitude da Lei. A partir de Jesus Cristo, não há mais privilégio judaico, mas o que vale é o princípio da igualdade universal.

O sentido da expressão “obras da Lei”, como referência à função social da Lei, servia de crachá para os israelitas, para se distinguirem dos gentios, e não como meio de alcançar a justificação diante de Deus. A doutrina da justificação pela fé, colocada por Paulo neste contexto, tinha o propósito de defender o direito dos gentios como herdeiros das promessas. Justificar-se pela fé é emancipar-se da obrigatoriedade de cumprir um direito positivo, no caso, a Lei judaica. Os propósitos da nova perspectiva provocaram algumas controvérsias e mal entendidos acerca dessa nova interpretação dos escritos paulinos. Analisamos o que Paulo quis dizer ao questionar a prática da Lei judaica, os aspectos positivos e negativos da Lei e sua ligação com o pecado. Outros aspectos são tratados, como a relação entre fé e obediência, o significado de viver segundo o Espírito como caminho de santidade, como um caminho de morte e ressurreição à luz do mistério pascal de Cristo. A justificação pela fé, que era parte da Aliança, foi passando a ideia ao povo de Israel como povo privilegiado, em detrimento dos gentios. Neste contexto, Paulo, a partir do Evangelho, recupera a igualdade entre todos, a partir de Jesus Cristo.

Reverendo a imagem de Paulo, é importante situá-lo, não como alguém que teria se convertido do Judaísmo, negando aquilo que acreditava, contudo, especialmente, como um vocacionado. Houve um erro cometido tradicionalmente na forma de compreender a pessoa de Paulo e sua teologia. Se podemos falar em conversão na vida do Apóstolo, precisamos defini-la em que sentido se deu tal mudança. Se Paulo negou a Lei, necessitamos perceber em que termos é possível entender essa negação, reverendo o verdadeiro sentido dado àquilo que era prescrito pela Lei, como por exemplo, a circuncisão.

Finalizamos a segunda seção do terceiro capítulo, relacionado mais diretamente às particularidades da nova perspectiva, distinguindo o que há de continuidade e de descontinuidade entre o Evangelho de Paulo e a tradição judaica. Inicialmente, percebemos o que há de identificação entre o Antigo e o Novo Testamento, na relação entre Jesus e as promessas antigas do povo de Israel, desde o tempo de Abraão e dos antigos profetas. De um lado, a justiça de Deus, anunciada por Paulo, já estava presente na Sagrada Escritura de Israel, que a fé em Cristo é a condição, não apenas necessária, mas suficiente para ser cristão, independente da raça, gênero ou condição social. Por outro lado, há também os elementos de

descontinuidade, sobretudo em relação à Lei, cujo objetivo era, sobretudo, separar Israel das outras nações. A forma de Paulo tratar da Lei é, ao menos aparentemente, contraditória. Às vezes a relaciona com o pecado e a carne, outras vezes a percebe como santa e necessária. Paulo possuía uma preocupação fundamental: anunciar a universalidade da salvação em Cristo Jesus, levando em conta dois critérios básicos, ou seja, a fé em Cristo e a igualdade entre judeus e gentios.

Na terceira seção do capítulo três, apreendemos a contribuição de Qumran para o estudo bíblico, principalmente, na relação com a nova perspectiva, como a diversidade do Judaísmo no tempo de Paulo, algumas questões que aparecem no Novo Testamento e que já estavam presentes em Qumran, que o Cristianismo e a comunidade de Qumran eram dois movimentos de reforma do Judaísmo e, mormente, que a justiça de Deus dependia, principalmente, da misericórdia e da graça divina. Observando os manuscritos, percebemos a importância dada à justiça de Deus, visualizando as principais passagens que mencionam este tema, e destacamos algumas delas, sobretudo, dos *Hinos* e da *Regra da Comunidade*, as quais se relacionam de maneira mais direta sobre a condição pecadora do ser humano e a graça de Deus como causa da salvação.

Na quarta seção, aparece a relação dos manuscritos de Qumran com a Bíblia, em que aspectos nos ajudam no estudo da Sagrada Escritura, para compreender melhor o Judaísmo e, conseqüentemente, o Cristianismo. A busca das semelhanças entre Qumran e o Novo Testamento não tem o interesse de provar a influência ou a dependência, mas perceber a base comum de ambos. Há diversos textos de Qumran, cuja forma e conteúdo se assemelham a textos do Novo Testamento, como a forma literária das bem-aventuranças, o tema da correção fraterna, os ritos de purificação, a compreensão dos bens materiais, do divórcio, o uso de metáforas, o espírito comunitário, a justificação pela graça divina, entre outros. Há também algumas diferenças de postura e compreensão entre eles, como a questão do sábado, amor aos inimigos, sobre a acolhida de pessoas no grupo e, sobretudo, a relativização da Lei e a universalidade da salvação.

Por fim, explanamos algumas possibilidades de semelhanças entre os escritos paulinos e os manuscritos de Qumran, mormente, relacionadas à justiça de Deus, como a compreensão de ser humano pecador e impotente diante de Deus, a necessidade da misericórdia divina no processo de salvação, a percepção de que a doutrina da justificação pela graça já estava presente no Antigo Testamento e em Qumran e que a causa da eleição divina não possuía como fundamento o mérito. Tanto em Paulo como em Qumran, a justiça de Deus ocorre por meio da absolvição do pecador por sua graça e misericórdia. Há também,

diferenças entre Paulo e Qumran, sobretudo, em relação à fé e à observância da Lei, que demonstram como ocorre a ação de Deus na vida do ser humano e na história, de acordo com estes dois modos de compreensão.

1 A VIVÊNCIA DA ALIANÇA NO JUDAÍSMO

Compreender o Cristianismo supõe levar em conta a experiência de Deus do povo de Israel, ocorrida no desenrolar dos fatos relacionados, sobretudo, a partir do Judaísmo², desde o início do domínio persa (538 a.C.). Sabemos que o Cristianismo tem suas raízes no Antigo Testamento, principalmente, no Judaísmo primitivo.³ Buscar compreensão do Cristianismo, sobretudo, o tema da justiça de Deus, sem conhecer a base judaica, torna-se difícil, senão, impossível, para elucidar as intenções mais profundas do pensamento cristão, expresso, sobretudo, no Novo Testamento.

Precisamos considerar que o Judaísmo não era uniforme. Desde sua organização e, principalmente, no período da dominação grega, a partir de 333 a.C., diversos grupos e diferentes tendências marcaram sua história. Sua estrutura religiosa foi sempre ligada ao contexto social e político. Não há como separar a dimensão religiosa da política: uma estava imbricada à outra. Desde os tempos mais remotos da história de Israel, principalmente a partir do rei Davi, com a organização do Estado israelita, em torno do ano 1000 a.C., as dimensões política e religiosa andaram de mãos dadas.

Mesmo passando por diversas dificuldades, o povo de Israel sempre alimentou o desejo de construir-se como povo livre e independente. A linha dura da política salomônica teve como consequência a divisão do reino em dois: os reinos do Norte e do Sul. As grandes potências da época, desde o império assírio, que deu fim ao Reino do Norte, em 722 a.C., o império babilônico, que deu fim ao reino do sul, em 587 a.C., seguidos dos impérios persa, grego e romano, tornaram cada vez mais vulnerável o sonho de um Estado independente, centrado nos fundamentos religiosos vindos desde os tempos dos patriarcas, a partir da Aliança com Deus.

² O termo “Judaísmo”, originado do grego *ioudaismós*, aparece pela primeira vez em 2 Mc 2,21. Designa os costumes judeus, do ponto de vista religioso e moral, formando uma doutrina que estabelecia, inclusive, fronteiras culturais e limites sociais. “Em resumo, designa a vida judaica no seu todo, enquanto diz respeito tanto aos indivíduos chamados ‘judeus’ como ao grupo específico e determinado que os institui e define como tais.” (PAUL, André. *O Judaísmo tardio: História política*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 91).

³ Entendemos o Judaísmo primitivo como aquele que surgiu a partir da Reforma de Esdras e Neemias, após o exílio babilônico, no século V, que se estendeu até o início do Cristianismo. Nas últimas décadas, os pesquisadores preferem a expressão “Judaísmo primitivo” e não mais “Judaísmo tardio”, o qual com Jesus marcara o fim do Judaísmo. “O termo ‘Judaísmo tardio’ já não aparece em círculos acadêmicos; agora o mesmo período é geralmente, e mais apropriadamente, chamado de ‘Judaísmo primitivo’.” (DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Trad. Monika Ottermann, Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 388). Para Johann Maier, no entanto, até mesmo a expressão “Judaísmo primitivo”, adotada após a Segunda Guerra Mundial, não é suficientemente clara. “A expressão mais neutra, e por isso recomendável, é a comumente usada no hebraico, a saber: ‘época do Segundo Templo’.” (MAIER, Johann. *Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 40).

Tendo em conta esses elementos preliminares, focaremos nosso olhar na forma como o povo de Israel foi vivenciando sua relação com Deus, a partir da sua consciência de povo eleito, com o qual Deus fez uma Aliança. O exílio babilônico (587 – 538 a.C.) foi um divisor de águas para Israel. O fim da monarquia exigiu construir um novo jeito de manter a tradição judaica. A história política, desde o período persa, atingindo o auge da luta pela independência e de sua parcial concretização, no tempo dos asmoneus, até a derrocada decisiva com os romanos, revela a luta para manter viva a tradição judaica. A observância da Lei mosaica⁴ foi se constituindo como o jeito de manter viva a Aliança, adquirindo cada vez mais importância e peso na vivência cotidiana dos judeus.

A visualização deste contexto, embora de forma rápida, possibilita observar melhor como a tradição judaica foi sobrevivendo nestes períodos, sobretudo, por meio das diversas correntes de pensamentos e grupos que foram surgindo e se organizando, cada um segundo sua óptica de interpretação da tradição judaica. Antes, porém, consideraremos como a experiência histórica do povo de Israel, relatada no Antigo Testamento, expressa sua relação com Deus, o qual se revelou como um Deus misericordioso, cheio de compaixão e de piedade, de amor, fidelidade e paciência. A percepção deste rosto de Deus é fundamental para entendermos melhor como sua justiça se realizou na história do povo de Israel e, sobretudo, em Jesus Cristo.

1.1 A revelação da imagem de Deus na tradição judaica – os conceitos de *rāham* e *hesed*

A nova perspectiva sobre Paulo proporciona uma nova visão do Judaísmo, o qual realizou a experiência de um Deus cuja justiça teve como base fundamental a benevolência, a compaixão, o amor, a fidelidade e, sobretudo, a misericórdia. A justiça de Deus se manifestou como ação salvadora de Deus, que manteve sua fidelidade para sempre, mesmo nos momentos em que seu povo caía no pecado e se afastava do seu projeto. Uma nova leitura da Sagrada Escritura, resgatando o amor gratuito de Deus, concretizado desde o momento da escolha de Israel, bem como em toda a trajetória do seu povo, nos permite perceber a justiça de Deus como conceito relacional. A justiça de Deus, como ação salvadora, fazia parte a Aliança estabelecida com seu povo.⁵

⁴ Não se refere somente àquilo que chamamos de dez mandamentos, mas a todo o código de leis, construído pelas 613 ordens e proibições, a partir, sobretudo, do Pentateuco.

⁵ DUNN, 2011, p. 29-30.

A demonstração da justiça de Deus não tinha como condição a fidelidade do povo em observar seus mandamentos.⁶ Estes vieram num segundo momento, como meio de manutenção da Aliança, contraída com o povo por iniciativa divina. Deus trouxe os israelitas do Egito, dividiu o mar para eles, enviou o maná e as codornizes, lutou por eles contra os amalecitas, etc. Somente depois se firmou a Aliança, por meio da qual Deus pôde dar a Lei. Contudo, estes preceitos divinos foram precedidos por seus atos de misericórdia.⁷

A expressão maior e fundante da experiência do amor de Deus, realizado pelo povo de Israel, foi o êxodo. Este evento deu origem a Israel, como povo de Deus, o qual sistematicamente fazia memória de sua história a partir dele (1Rs 6,1; Dt 5,6; 6,21; 9,7; Jz 19,30; Jr 7,25; Ex 20,2). “Porém, significa mais do que isto. Significa que o êxodo é para Israel um fato revelador. A partir do êxodo, Israel conhecerá a Deus como Javé, o Deus que os libertou da escravidão”.⁸ O Deus de Israel tem uma identidade fundamental, revelando-se como presença libertadora. “A Presença Viva no meio do povo faz a liberdade entrar na história. É a liberdade comunitária vivida pelos que são salvos da dominação. Este é o Nome com o qual deverá ser lembrado, de geração em geração (Ex 3,14-15)”.⁹ É alguém que escuta o clamor dos oprimidos, que se mostra com um coração sensível diante de situações de vulnerabilidade (Ex 3,7-8), que age em prol do seu povo, não por causa dos méritos, mas por fidelidade às suas promessas (Dt 6,10-13).

A revelação da identidade de Deus, embora ligada aos patriarcas, é determinada, sobretudo, pela experiência exodal. “A continuidade com o passado descansa no pacto feito com seus pais (6,4-5), mas a revelação completa do nome vai envolver a libertação da escravidão do Egito, a redenção pelos próprios atos poderosos de Deus, a eleição de seu povo [...], a herança de uma terra (6,6-8)”.¹⁰ Estes sinais marcam profundamente a caminhada do povo, e proporcionam o estabelecimento de uma relação amorosa com Deus.

Deus manifesta-se como protetor e salvador do seu povo. Ele o liberta da fome, da sede, dos inimigos e da idolatria. Ele manifesta o seu Nome, fonte e sentido da Aliança com seu povo: Deus da Compaixão (*rahamim*, em hebraico: o útero materno fonte do amor pelos filhos) e de Graça (*hanûn*, o que se inclina como mãe

⁶ A referência aos mandamentos é compreendida como o conjunto de todas as leis e orientações dadas por Deus e que estão presentes na Sagrada Escritura. É a Lei como um todo. Em seu sentido mais amplo, os mandamentos se referem à Torá, cujo conceito abordaremos no próximo ponto.

⁷ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London: SCM Press, 1977. p. 86-87.

⁸ PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 10.

⁹ ANDERSON, Ana Flora. *A história da palavra: a primeira Aliança*. São Paulo: Paulinas, Valencia: Siquem, 2003. p. 18.

¹⁰ HAGAN, G. Michael. *Teologia do livro de Êxodo*. Disponível em: <<http://bibliotecabiblica.blogspot.com.br/2013/10/teologia-do-livro-de-exodo.html>>. Acesso em: 18 jun. 2015.

sobre o filho querido), rico em Amor (*hésed*, em hebraico: laço de união afetiva entre parceiros que se doam mutuamente), e em Fidelidade (*émeth*, indica a solidez e a duração perene da Aliança nos que se unem por amor). (cf. Ex 34,6).¹¹

O livro do Êxodo narra a iniciativa de Deus, que manifesta seu amor gratuito a Israel, escolhendo-o como seu povo e cercando-o de carinho e cuidado. “Israel foi escolhido por Deus (6,7). Eles são o seu povo, e ele é o seu Deus. Ele os trouxe para fora do Egito, salvando-os [...] (20,2). Isto estabelece o pacto sobre o fundamento das ações de Deus, ações com base em sua escolha e graça”.¹² A Aliança tem como base fundamental este amor divino.

O profundo amor, a compaixão e a terna misericórdia de Deus se ligam a dois conceitos hebraicos fundamentais – *rāḥam* e *hesed* – presentes na cultura judaica, os quais expressam a verdadeira identidade de Deus. Estas características divinas estão como pano-de-fundo da experiência de Deus realizada pelo povo de Israel, bem como no desenvolvimento do Cristianismo.

O verbo *rāḥam* pode ser traduzido por “amar profundamente”, “ter misericórdia”, “ser compassivo”. Possui ligação com o substantivo *reḥem*, que significa “ventre”. “Essa raiz se refere ao profundo amor [...] que tem raízes em algum vínculo natural. No tempo verbal *piel*, designa o profundo sentimento íntimo que se conhece pelos variados nomes de compaixão, piedade, misericórdia”.¹³ Este sentimento humano profundo é aplicado a Deus, cujo amor é comparado com o amor de uma mãe para com o filho que amamenta (Is 49,15) ou com o amor de um pai que é compassivo com seus filhos (Sl 103,13).

Esta aplicação a Deus se dá também no conceito de “graça” (*hanûn*). A ação de Deus não está ligada ao merecimento, mas ao seu profundo e terno amor. Isso aparece em dois aspectos fundamentais: primeiro na escolha incondicional de Israel (Ex 33,19) e, segundo, no perdão dos pecados (Dt 13,18; 2 Rs 13,23). “Desse modo esse atributo se torna, em parte, a base de uma esperança escatológica (cf. Is 14,1; 49,13; 54,7; Jr 12,15; 33,26; Ez 34,25; Mq 7,19; Zc 1,16)”.¹⁴

¹¹ ANDERSON, 2003, p. 18.

¹² HAGAN, 2015.

¹³ HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1417.

¹⁴ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1418. A teologia deuteronômista interpreta o exílio como fruto do pecado de Israel. Convida o povo ao arrependimento, confiante no amor e na misericórdia divina (Dt 30,3). “Em épocas de cativo (especialmente durante o exílio, Dn 9,18), Israel é instado a se arrepender com base na compaixão divina, que é como a de um pai (2 Cr 30,9), e Deus reage positivamente a isso (Is 54,7).” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1419).

Outra palavra relacionada à misericórdia divina é *hesed*, que pode ser traduzida por “bondade”, “bondade amorosa”, “misericórdia”.¹⁵ Há duas maneiras de compreender o sentido dela, ambas partindo do relacionamento entre uma pessoa e outra. A primeira está vinculada a um determinado tipo de relacionamento ético, envolvendo a fidelidade a obrigações de uma Aliança estabelecida. Neste caso, a *hesed* divina significaria basicamente lealdade mútua, de Deus e de Israel, em face das obrigações da Aliança. A segunda entende *hesed* como atitude gratuita, livre, sem obrigação. Embora a *hesed* divina possa estar relacionada com as obrigações estabelecidas pela Aliança, as declarações antigas que Deus faz de seu próprio caráter (Ex 20,6; 34,6-7; Dt 5,10), dão destaque à *hesed* de Deus como misericórdia gratuita, como graça. Mesmo que estes textos estejam no contexto da Aliança com Israel, a Aliança já é o sinal e a expressão do amor divino.¹⁶

Para entender o significado de *hesed* mais claramente, é necessário abordar outros termos com os quais ele aparece associado. Ele é usado junto com o termo hebraico *'emet*, que significa “verdade”, “firmeza”, “fidelidade”. “Assim, é associado com a qualidade que torna uma pessoa confiada e digna de fé. Quando os dois termos aparecem unidos, significam *hesed* seguro”.¹⁷ À atitude de bondade é conjugada a ideia de fidelidade, resultando num “amor fiel” ou “bondade verdadeira”.¹⁸

Outra associação que ocorre é com o termo *mishpat*, “juízo”, deixando transparecer o significado de justiça. “No juízo, *hesed* faz parte da função do juiz, não como árbitro, mas como libertador; neste caso, ela pode ser concebida como vontade de salvar; cf. Gn 19,19; 40,14”.¹⁹ Esta associação deixa transparecer a atitude de Deus, na realização de sua justiça, que age com benevolência e não com a mesma medida humana. Sua intenção primordial é libertar e salvar o ser humano. A prática do direito e da justiça de Deus vem acompanhada da *hesed* (Jr 9,24).

A terna misericórdia de Deus se manifesta mediante sua vontade de salvar. Este aspecto aparece quando *hesed* é associado com o termo hebraico *y e shû'â*, “salvação”. A

¹⁵ A septuaginta traduz quase sempre o termo *hesed* por *eleos*, que na vulgata é traduzido por misericórdia. O sentido dessa tradução está ligado ao tipo de conduta de Deus, que age com misericórdia, para com o ser humano necessitado. Isso aparece, principalmente, nos Salmos, em torno de 90 vezes (BORN, A. van den. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1977. p. 994).

¹⁶ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 501.

¹⁷ MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 616. Esta atitude pode ser tanto de Deus em relação à pessoa humana (Gn 24,12) quanto de pessoa humana para pessoa humana (Gn 40,14; 2 Sm 3,8). Estes exemplos expressam uma atitude de alguém que faz algo por generosidade e não por obrigação.

¹⁸ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 698.

¹⁹ MCKENZIE, 1984, p. 616.

demonstração do *hesed* de Deus é expressão e garantia de salvação (Sl 13,6; 85,8).²⁰ Esta salvação ocorre mediante o perdão dos pecados e a transformação da pessoa (Ez 37,23; Sl 51,14). Salvação e justiça aparecem intrinsecamente ligadas. Deus é conhecido como justo e salvador (Is 45,21; 51,8). A salvação e a justiça de Deus não emergem numa relação de reciprocidade humana ou como fruto do mérito, mas, sim, brota do Seu amor (Dt 7,7-9). Além disso, a salvação tem uma dimensão escatológica e universal.

Os profetas falam do tempo quando a salvação afetará todas as nações e será eterna. Isaías prevê que esta salvação virá através do servo sofredor. Pelo fato de o servo suportar obedientemente o sofrimento, Deus promete: “[eu] te dei como luz para os gentios, para seres a minha salvação até à extremidade da terra” (Is 49,6). Em outras palavras, os atos de salvação no AT se acumulam na direção do ato final de salvação que incluirá todas as pessoas debaixo de sua bênção possível (Is 52,10).²¹

No campo semântico de *hesed* encontramos uma relação muito estreita também com *shalôm*. A garantia de salvação está presente na relação entre ambos (Sl 85,8.11). A justiça divina é a condição para a paz e a felicidade. “Quando Iahweh retira o seu *hesed* não há mais *shalôm* (Jr 16,5)”.²² Este termo hebraico, normalmente, é traduzido por “paz”. No entanto, não há uma palavra em português que dê conta da amplitude do significado de *shalôm*. “[...] pode-se dizer que a palavra significa em geral completação, perfeição, talvez mais precisamente, uma condição à qual não falta nada”.²³ *Shalôm* ocorre mais de 250 vezes no Antigo Testamento. Seu significado não se reduz à ausência de guerra, mas possui relação com prosperidade, bem, saúde, inteireza, segurança, etc. Seu significado é melhor compreendido a partir da raiz verbal *shālēm*. “Inteireza, integridade, harmonia e realização são ideias mais próximas do significado da palavra”.²⁴

O conceito de *hesed* divina não se reduz às qualificações ditas acima. Ele possui sentido abrangente, relacionando-se com todas as ações amorosas de Deus em favor da natureza e manifestadas na história.²⁵ Tem a ver com graça divina, que se manifesta em todas as expressões de amor gratuito. Esse amor não dura apenas um momento, mas é perene, eterno (Is 54, 8; 55,3; Jr 33,11; Mq 7,20; Sl 100,5; 106,1; 107,1). “A persistência do *hesed* tende a identificá-lo com o próprio Iahweh – ao passo que outros atributos não são

²⁰ MCKENZIE, 1984, p. 616.

²¹ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 683. O aspecto da universalidade da salvação, que aparece dentro do projeto de Deus no Antigo Testamento, será fundamental para a teologia do Novo Testamento, sobretudo para compreender a missão de Paulo como Apóstolo dos gentios (Rm 1,5). Utilizaremos no texto a sigla AT para referir-se ao Antigo Testamento.

²² MCKENZIE, 1984, p. 616.

²³ MCKENZIE, 1984, p. 704.

²⁴ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1573: “Em quase dois terços de suas ocorrências, *shālôm* descreve o estado de plenitude e realização, que é resultado da presença de Deus.”

²⁵ BORN, 1977, p. 995.

identificados tão claramente com ele – e a fazer do *hesed* de Iahweh a chave da compreensão do seu ser”.²⁶

A caminhada do povo de Israel pelo deserto, rumo à terra prometida, teve momentos de muitos percalços. Os “quarenta anos” foram necessários para que a velha mentalidade egípcia fosse superada e um novo jeito de ser e pensar fossem construídos. Neste processo, muitas vezes, o povo teve a tentação de abandonar o projeto de Deus e “retornar” ao Egito. O episódio do bezerro de ouro representa um dos momentos de crise enfrentados por Moisés (Ex 32,1-6).²⁷ Ao descer da montanha, Moisés percebeu o que estava acontecendo e o quanto essa idolatria feria o projeto de Deus. Moisés, no entanto, suplica o perdão de Deus, diante desse pecado, o qual “desistiu do castigo” (Ex 32,14).

Logo após essa crise de infidelidade do povo, Deus tomou a iniciativa de renovar sua Aliança, determinando que Moisés providenciasse novamente duas tábuas de pedra, subisse a montanha, e Ele escreveria as mesmas palavras que estavam nas pedras quebradas por Moisés, diante da idolatria cometida pelo povo (Ex 34,1). A partir do momento em que Moisés “subiu à montanha do Sinai” e Deus “desceu” até junto dele (Ex 34,4-5), ocorreu uma experiência reveladora do rosto de Deus. “Então, ao passar diante de Moisés, Deus revela seu íntimo, apresentando-se como Deus misericordioso e fiel (Ex 34,1-7). Deus é compassivo e misericordioso, lento para a cólera, rico em bondade e fidelidade (v. 6)”.²⁸

Deus revela seu amor fiel, que mantém sua Aliança, apesar das infidelidades do povo. O texto bíblico deixa transparecer que o pecado do povo traz consequências, provocando o castigo de Deus, até a quarta geração. No entanto, sua misericórdia é extremamente maior, conservando-a até a milésima geração (Ex 34,7; cf. Dt 5,9-10; Ex 20,6).²⁹ Esta comparação é expressiva, destacando a primazia da misericórdia divina diante das infidelidades do povo.

²⁶ MCKENZIE, 1984, p. 617. Mais do que atitudes de amor, bondade, misericórdia divina, o *hesed* indica a identidade de Deus. “Não é exatamente o amor ou a gentileza, mas sim a bondade do coração, de onde nascem o amor e a gentileza.” (MCKENZIE, 1984, p. 617).

²⁷ O bezerro era um dos símbolos divinos no antigo Oriente. “Um grupo concorrente com o grupo de Moisés, ou uma fração dissidente desse grupo, quis ou pretendeu ter como símbolo da presença do seu Deus uma figura de touro em vez da arca da Aliança.” (cf. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova ed. revista São Paulo: Paulus, 2000, p. 153). O oferecimento de holocaustos e sacrifícios de comunhão, ao bezerro de ouro, por parte do povo (Ex 32,6), representou uma traição ao Deus que o havia libertado da escravidão do Egito.

²⁸ KONINGS, Johan. Santíssima Trindade: O Deus de amor. *Vida Pastoral*. Vol./No. 296, 2014, p. 52. Confirma a abordagem de Thomas B. Dozeman sobre o caráter do Deus de Israel, em: *The New Interpreter's Study Bible* (Nashville, Abingdon Press, 2003, p. 134-135).

²⁹ “Assim, o ‘Deus do Antigo Testamento’ não é um Deus castigador, como muitas vezes se diz. Sua bondade ultrapassa de longe sua ‘vingança’ [...]. O ‘castigo’ de Deus – o próprio mal que se vingue por suas consequências – tem fim, sua misericórdia não.” (KONINGS, 2014, p. 52).

O Senhor descreve para Moisés, para o homem, seu próprio modo de ser e agir. Não menciona aqui a onipotência nem a onipresença, tampouco a justiça. Menciona qualidades que englobam e superam a relação de Aliança. Por pura misericórdia, o Senhor se dispõe a renovar uma Aliança violada pela outra parte.³⁰

A justiça de Deus supera uma relação de retribuição, de acordo com as ações praticadas pelo povo, para dar lugar a uma prática baseada na benevolência, no perdão e na compaixão, mantendo-se sempre fiel, apesar da falta de reciprocidade do povo. O texto de Ex 34,6-7 adquire um significado especial, na medida em que destaca a compaixão e a misericórdia de Deus num contexto de apostasia.

A associação com a misericórdia divina é, sem dúvida, patente nas palavras e no contexto do evento da apostasia. [...] Ele mantém a sua *hesed* para com milhares, o que é imediatamente relacionado com o perdão de pecados. Parece trivial que tudo isso apenas diga que Deus mantém o seu juramento. O juramento é mantido porque é o Deus amoroso que faz o juramento.³¹

Outro momento de conflito, na caminhada do deserto, rumo à terra prometida, aconteceu diante da sensação de impotência, ao perceber que os cananeus eram um povo poderoso, aparentemente mais forte que o povo de Israel (Nm 13,25-33). Diante disso, a tentação foi abandonar o projeto de libertação e retornar ao Egito (Nm 14,1-4). Parece que, no fundo, o que estava desanimando o povo era a falta de fé e confiança em Deus, que já havia dado provas de seu amor e sua fidelidade: “Até quando este povo me desprezará? Até quando recusará crer em mim, apesar dos sinais que fiz no meio deles?” (Nm 14,11; cf. 14,8-9).³² O pecado do povo foi a desconfiança da palavra e do projeto de Deus.³³

Nesse momento, Moisés novamente se coloca em sintonia com Deus e suplica o perdão ao povo que tem se demonstrado fraco na fé e incapaz de enfrentar os desafios. De modo semelhante como em Ex 34,6-7, Deus revela suas qualidades. Ele se manifesta “lento na cólera, cheio de amor, tolera a falta e a transgressão” (Nm 14,18). A intercessão de Moisés desemboca numa fórmula litúrgica, por meio da qual se expressa o modo de ser de Deus.³⁴ Essa fórmula destaca a primazia da bondade e da misericórdia de Deus sobre o castigo e a

³⁰ SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do peregrino*. Trad. De Ivo Storniolo e José Bortolini. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006. p. 169. Apesar de o povo ser de “cerviz dura”, Deus o ama, caminha com ele, perdoa suas faltas e o conserva como sua propriedade (Ex 34,9).

³¹ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 502. A misericórdia de Deus não se manifesta apenas por causa dos compromissos da Aliança. É parte essencial de Deus ser misericordioso.

³² As citações bíblicas terão como referência *A Bíblia de Jerusalém*.

³³ “O pecado do povo é uma falta daquilo que os hebreus designavam como uma forma do verbo *he’emîn*, com frequência traduzido como “crer”. A palavra refere-se a um senso de confiança, confidência, segurança no Senhor, que é completamente capaz de cumprir seus compromissos e intenções.” L’HEUREUX, Conrad E. Números. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 207.

³⁴ SCHÖKEL, 2006, p. 253.

intolerância, fazendo com que Deus mantenha sua fidelidade diante da infidelidade demonstrada por seu povo.

Fazendo memória das ações de Deus no passado, Moisés destaca a iniciativa divina de escolher Israel como seu povo, provando seu amor mediante muitos sinais e prodígios, sobretudo, libertando-o da escravidão do Egito (Dt 4,32-40). Esta manifestação de amor faz parte da justiça de Deus, que cumpre fielmente sua promessa feita aos patriarcas. “Deus escolhera Israel unicamente por causa de seu amor e fidelidade ao juramento feito aos patriarcas (Dt 4,32-40; 6,10-12.20-23; 7,6-8, etc.)”.³⁵ A libertação da escravidão no Egito não foi consequência das ações humanas, mas, em primeiro lugar, fruto do amor e da misericórdia de Deus. “E porque ele amava teus pais e depois deles escolheu a sua descendência, ele próprio te fez sair do Egito por meio de sua presença e de sua grande força” (Dt 4,37).

A realização da justiça de Deus tem como núcleo central seu amor e fidelidade, que perduram para sempre, mesmo diante dos pecados cometidos pelo povo. A vivência dos mandamentos dados por Deus, sobretudo o reconhecimento de que Deus é único (Dt 4,35; 6,4-9), tem como fim permanecer na sua graça, manifestada na dádiva da libertação. A obediência a Deus, mediante a vivência dos mandamentos, era uma resposta ao amor de Deus, que teve a iniciativa de salvar seu povo (Ex 20,2). Sabendo da condição humana, sujeita ao pecado, Deus manifesta sua misericórdia, possibilitando a reconciliação e a renovação da Aliança. Jamais abandona seu povo, mesmo que apenas um “resto” se mantenha fiel (Dt 4,27). “Pois Iahweh teu Deus é um Deus misericordioso: não te abandonará e não te destruirá, pois nunca vai se esquecer da Aliança que concluiu com os teus pais por meio de um juramento” (Dt 4,31).³⁶

Isso torna evidente que a posição de Israel, dentro da História da Salvação, se deve, sobretudo, à iniciativa da graça divina. “O conceito de que a relação com Deus é primeira e principalmente uma dádiva e não algo que se obtenha por merecimento, um ato de graça e não o prêmio por um mérito realizado, era axiomático para qualquer judeu que levava a Torá e os Profetas a sério”.³⁷ Este pressuposto é fio condutor para compreender a experiência de Deus realizada pelo povo de Israel.

³⁵ DUNN, 2011, p. 529.

³⁶ A experiência do exílio, que dispersou o povo de Israel, foi compreendida a partir do primado da misericórdia divina, que jamais abandona seu povo. “Mas o exílio não será – não foi – o fim, porque a compaixão de Deus é o arco supremo que tudo abrange, incorporando, como segmentos históricos, o castigo saudável, o arrependimento e o perdão. A compaixão de Deus transforma em salvação o castigo aceito, porque a sua Aliança-promessa com os patriarcas continua em vigor.” (SCHÖKEL, 2006, p. 302).

³⁷ DUNN, 2011, p. 531. Este pressuposto é fundamental para compreender a doutrina da justificação pela fé. Ao defendê-la, Paulo estava retomando um dos princípios de sua fé ancestral. “Por isso precisa ser dito aqui com toda clareza que a justificação pela fé é, em seu cerne, uma doutrina judaica; que a dependência da graça

A graça de Deus tem uma forte expressão nos benefícios concedidos a Israel, ao ser introduzido na terra prometida, fazendo-o colher o que não plantou, receber cidades que não edificou, casas cheias que não encheu, poços abertos que não cavou (Dt 6,10-11). Assim como a libertação do Egito, estes elementos, concedidos de graça, simbolizam a gratuidade do amor de Deus e, ao mesmo tempo, a importância de reconhecê-lo como Deus único e libertador (Dt 6,12-13). Ele realizou tudo isso como sinal de sua afeição e do seu amor por seu povo, escolhido e consagrado como sua propriedade, apesar de sua pequenez (Dt 7,6-8).³⁸

A dimensão da misericórdia divina, dentro do conceito de *hesed*, é um aspecto que adquire maior importância nos escritos exílicos e pós-exílicos. Não quer dizer, no entanto, que não esteja presente anteriormente. A declaração que Deus faz de seu caráter, em Ex 20,6 e Dt 5,10, ocorre num contexto de Aliança. A vinculação do amor de Deus à observância dos mandamentos expressa a importância da fidelidade à Aliança e, ao mesmo tempo, explica as consequências pelos atos contrários à vontade de Deus. No entanto, é preciso cuidar para não limitar o amor de Deus àqueles que praticam os mandamentos. “Disso não decorre que o amor de Deus seja um simples fator em uma Aliança; ao contrário, a Aliança é o sinal e a expressão do amor divino”.³⁹ A *hesed* divina não emana apenas da Aliança, mas de sua bondade eterna, a qual se apresenta como pano de fundo da Aliança.

A imagem de Deus, como alguém próximo, como um Deus tipicamente pessoal, que estabelece um relacionamento íntimo com quem nele crê era muito presente na tradição de Israel, vinda dos patriarcas (Ex 3,6). Ao mesmo tempo, a experiência de Deus, talvez pela interferência do modelo monárquico, foi compreendendo a divindade ligada à imagem de um rei em seu trono, com poder e majestade (Is 6,1-5; Ez 1,26-28). “De um lado, a atitude paterna e até materna simbolizam os cuidados de Deus por seus fiéis; de outro, insiste-se em que Deus não é como um ser humano. Ser semelhante ao homem seria uma degradação da majestade de Deus, o Rei dos grandes reis, o Soberano do universo”.⁴⁰ Deus se torna, ao mesmo tempo, sublime e próximo. As duas dimensões de Deus, a proximidade e a transcendência, vão conduzindo ao conceito de “panenteísmo”, que considera a divindade como transcendente e,

divina permanece uma ênfase consistente que perpassa todo o pensamento judaico, pelo menos até o tempo de Paulo (aqui não precisamos de maior discussão) e que não há nenhum ensinamento claro na documentação judaica pré-paulina de que a aceitação por Deus tivesse de ser merecida.” (DUNN, 2011, p. 530).

³⁸ “Os motivos desta escolha são dados aqui (vv. 7-8): o amor e a fidelidade às promessas feitas gratuitamente aos pais (cf. 4,37; 8,18; 9,5; 10,15). Esta escolha foi selada pela Aliança (cf. v. 9; 5,2-3), e faz de Israel um povo consagrado (cf. v. 6 e 26,19).” (BÍBLIA. Jerusalém, 2000, p. 286).

³⁹ HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 501.

⁴⁰ MAIER, 2005, p. 206.

ao mesmo tempo, presente e atuante no mundo.⁴¹ O Templo representava estes dois aspectos. Isaías teve, no Templo, uma visão de Deus, “sentado sobre um trono alto e elevado” (6,1), deixando transparecer a distância divina. “Ao mesmo tempo, o santuário garantia a proximidade de Deus: ia-se ao Templo a fim de ‘contemplar a face de Deus’ ou de ‘se apresentar diante de sua face’”.⁴²

A partir do exílio, a proclamação de que o Deus de Israel é Único, sobretudo, com Dêutero-Isaías (43,10-12; 44,6-8), toda a cosmovisão e a história de Israel adquire uma qualidade nova. As redações finais dos escritos bíblicos passarão também por esse crivo.

O processo de formação do Judaísmo, a partir da reconstrução do segundo Templo, durante o Império Persa, teve como base a reforma de Esdras e Neemias, segundo a qual houve um redimensionamento dos matrimônios mistos (Esd 9-10). O início oficial do Judaísmo deu-se no contexto da festa das Tendias, o qual foi selado com a leitura e a explicação do sentido da Lei de Moisés, pelo sacerdote Esdras (Ne 8).⁴³

Reunidos para um dia de penitência e jejum, os filhos de Israel realizaram uma cerimônia expiatória, pelo pecado dos matrimônios mistos. Nesta celebração, procedeu-se à leitura da Lei de Deus, tecendo uma memória das ações de Deus ao longo da história, que se manifestou como Deus único e criador de todas as coisas (Ne 9,1-6). Deus escolheu Abraão e fez uma Aliança com ele, revelando-se um Deus justo, que cumpre suas promessas (Ne 9,7-8). Este mesmo Deus viu a aflição de seu povo no Egito, realizando sinais e prodígios, a fim de que pudesse se libertar da escravidão (Ne 9,9-11). Guiou e alimentou seu povo no deserto, e fez uma Aliança com ele, dando-lhe os mandamentos para viver segundo sua justiça (Ne 9,12-15).

Apesar de todas essas maravilhas realizadas por Deus, demonstrando seu amor, o povo foi infiel, deixando-se levar pelo orgulho e omitindo-se de obedecer aos mandamentos, inclusive com a intenção de abandonar o projeto de Deus e de voltar à escravidão no Egito (Ne 9,16-17a). As infidelidades do povo, no entanto, não fizeram com que Deus o abandonasse. “Mas tu és o Deus do perdão, cheio de piedade e compaixão, lento para a cólera e cheio de amor: não os abandonaste!” (Ne 9,17b). Muitas vezes Israel desprezou os preceitos

⁴¹ MAIER, 2005, p. 208. A concepção de que Deus é incompreensível, “o Outro”, superior a este mundo, separando cada vez mais o mundo divino do humano, se deve ao pensamento judaico-helenístico. A filosofia popular helenística influenciou esta forma de pensar, embora houvesse também na tradição bíblica anterior elementos dessa compreensão, como por exemplo, as antigas ideias a respeito da morada celeste de Deus.

⁴² MAIER, 2005, p. 210.

⁴³ Possivelmente Ne 8 foi colocado nesta ordem com interesse mais teológico do que histórico (NORTH, Robert. O Cronista: 1 e 2 Crônicas, Esdras e Neemias. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 790.

divinos: afastava-se de Deus e tornava-se presa do inimigo. Porém, a piedade e a compaixão de Deus sempre o acolhia de volta, demonstrando sua justiça e sua fidelidade, apesar das más ações do seu povo Israel (Ne 9,18-31).

O texto acima deixa transparecer a imagem de um Deus que age com bondade e misericórdia, que realiza Sua justiça de acordo com Sua promessa, independente da reciprocidade do povo. É um Deus orientado pela compaixão e amor, apesar das infidelidades do povo.

Assim se opõem a fidelidade de Deus, apesar da resistência, e a rebeldia do povo, apesar dos favores. No pleito, Deus tem razão, é inocente; o povo não tem razão, é culpado. Só resta a humilde confissão. Mas Deus, além de ser fiel e justo, é clemente e compassivo. Graças a isso, tem piedade quando o povo sofre, embora merecendo; e está disposto a perdoar quando o povo se arrepende.⁴⁴

Os atributos do nome de Deus, acentuando sua bondade e misericórdia, se repetem e acompanham a experiência de Deus na história do povo de Israel. “Iahweh é compaixão e piedade, lento para a cólera e cheio de amor” (Sl 103,8). Este Salmo é uma ação de graças, parecido com um hino.⁴⁵ Os motivos do agradecimento do salmista são diversos: o perdão dos pecados, a cura dos males, a redenção, o amor, a compaixão, a justiça feita aos oprimidos... (vv. 3-7). Além disso, mostra o rosto de um Deus que realiza Sua justiça baseado em Sua misericórdia e não de acordo com os pecados do povo (vv. 9-10).

A justiça de Deus não se fundamenta nos méritos do povo, mas possui como base Seu amor misericordioso. Como um pai, que se compadece pelos seus filhos, assim é Deus para com todos os que O respeitam. “Os vv. 8-14 mostram a dimensão infinita desse amor, que se compara ao de um pai para com seus filhos. Voltado para o homem, esse amor de Deus se realiza na compaixão, que é *sofrer com* os que participam da condição humana”.⁴⁶ O profeta Oséias expressa em formas antropomórficas o amor sem limites de Deus por Israel, como um esposo fiel apaixonado por sua esposa infiel. O amor divino pelo seu povo é comparado com o amor de uma mãe, que toma seu filhinho nos braços, carrega no colo, que cuida, faz carinho, alimenta. No entanto, o amor de Deus foi desprezado (11,1-4) e o povo se deixou levar pela apostasia (11,7). Diante da infidelidade de Israel, Deus resolve privá-lo de

⁴⁴ SCHÖKEL, 2006, p. 851.

⁴⁵ “O verbo *brk*, quando responde a um benefício recebido, significa agradecer. O salmo o repete duas vezes no começo e três no fim.” (SCHÖKEL, 2006, p. 1333).

⁴⁶ BÍBLIA. *Edição paltoral*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 782. A compaixão de Deus é um atributo divino que expressa a solidariedade de Deus diante daqueles que não têm defesa, que estão numa situação de vulnerabilidade. “A essa fragilidade da condição humana contrapõe-se o amor e a justiça de Deus para com seus aliados, que se comprometem com o projeto dele.” (BÍBLIA. Edição pastoral, 1990, p. 782).

Sua misericórdia (1,6). No entanto, seu coração o faz voltar atrás, porque é cheio de compaixão (11,8-9).

O amor eterno de Deus, que se manifesta incondicionalmente, espera uma resposta humana, mediante a observância dos seus mandamentos, como expressão da manutenção de Sua Aliança. Esta é fruto da iniciativa divina, que se antecipa em demonstrar Seu amor para com o povo eleito, realizando maravilhas em favor dele. Neste processo, sempre há espaço para a misericórdia, que se sobrepõe às faltas cometidas. Estas são parte da caminhada do povo que, na sua fraqueza e condição humana de fragilidade, muitas vezes, acaba caindo no pecado e se afastando do caminho que gera vida e liberdade. No entanto, a misericórdia divina sempre concede uma nova chance para retomar o projeto de libertação. “A medida do castigo não é o delito, porque a justiça é temperada e superada pela misericórdia”.⁴⁷

A experiência do amor misericordioso de Deus, realizada pelo povo de Israel, extrapolou os limites territoriais e raciais. O livro de Jonas, uma espécie de “novela”,⁴⁸ revela a universalidade da misericórdia e da justiça de Deus, que não é um Deus nacional, mas de toda a humanidade. O texto bíblico pode ser interpretado como uma reação ao fechamento nacionalista proposto por Esdras e Neemias, embora não haja consenso sobre a data em que foi escrito.⁴⁹

Jonas relutou para assumir sua missão entre os ninivitas. O motivo aparece de forma bastante clara na confirmação da imagem de Deus que o livro apresenta: “pois eu sabia que tu és um Deus de piedade e de ternura, lento para a ira, e rico em amor e que se arrepende do mal” (Jn 4,2b). A revelação da natureza misericordiosa de Deus, que teve piedade até mesmo dos ninivitas, que outrora destruíram o Reino do Norte e deportaram os israelitas, causou espanto e indignação, a ponto de Jonas pedir a própria morte (4,3).

⁴⁷ SCHÖKEL, 2006, p. 1334. A exigência da observância dos preceitos divinos não é condição para a realização da justiça de Deus. No entanto, “uma vez perdoados, se corrijam e cumpram os mandamentos; o contrário seria presunção: Eclo 5,4-6. Misericórdia e perdão, não licença para o delito.” (SCHÖKEL, 2006, p. 1335). A misericórdia de Deus não justifica ações humanas irresponsáveis ou indiferença diante dos mandamentos.

⁴⁸ A pesquisa abandonou a possibilidade de tratar o livro de Jonas de forma histórica, tampouco como uma alegoria da experiência do exílio babilônico, na qual o “peixe” seria a Babibônia e os “três dias e três noites” o período do cativeiro. Embora inserido entre os livros “proféticos”, situa-se entre os livros sapienciais, como uma novela ou conto. Sua motivação fundamental é teológica. “Ela pode, por assim dizer, ser precisamente descrita como *māšāl* ou parábola: uma “comparação” em um formato de história pedagógica que procura iluminar uma questão e, nesse processo, engloba uma série de outras questões.” (CERESKO, Anthony. Jonas. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 1140.).

⁴⁹ A datação pós-exílica tem sido criticada por estudiosos, devido à presença de termos linguísticos (aramaísmos) no texto (cf. LANDES, G. M. *Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonah*. Jerusalem, 1982). De qualquer forma, o importante é que a questão da justiça de Deus e a dimensão da misericórdia se colocam muito bem dentro dos período exílico e pós-exílico (cf. CERESKO, 2007, p. 1140).

O livro de Jonas deixa transparecer um conflito complicado: a dificuldade de conciliar a imagem de um Deus justo, nos moldes da teologia da retribuição, com a realidade da misericórdia de Deus. “Não é somente a misericórdia divina que o autor destaca em sua parábola; e sim uma qualidade específica dessa misericórdia: que essa misericórdia é livre e imerecida, e, acima de tudo, Deus é livre para aplicá-la em sujeitos tais como os ninivitas”.⁵⁰

A justiça de Deus não pode ser medida pelas atitudes humanas. Ela se manifesta essencialmente a partir da compaixão, da clemência, da paciência e da misericórdia. Somente podemos considerar a justiça de Deus tendo como fundamento esses atributos divinos. Deus se revela justo somente do ponto de vista da misericórdia. Sua justiça possui como meta o bem do seu povo, agindo sempre com misericórdia e bondade, desde que haja o reconhecimento do mal cometido e a disposição de se converter (Jn 3,10). “Com um Deus justo se podem fazer contas e prever o resultado; com um Deus misericordioso não se pode fazer cálculos”.⁵¹

O contraste entre a situação de pecado, que torna o ser humano vulnerável e incapaz de viver na justiça, e a força da graça de Deus, que se aproxima, acolhe e salva, é bastante evidente nos Salmos. “Feliz quem escolhes e aproximas, para habitar em teus átrios. Nós nos saciamos com os bens da tua casa, com as coisas sagradas do teu Templo. Com prodígios de justiça nos respondes, ó Deus salvador nosso, esperança dos confins da terra e das ilhas língüas” (Sl 65,5-6).⁵² O Templo é visto como o espaço no qual a pessoa se liberta do seu pecado diante do Deus misericordioso. “Deus escuta as reclamações de um povo escravo e oprimido e lhe responde com ‘portentos’ que fazem resplandecer a ‘justiça’”.⁵³ A justiça de Deus, que realiza prodígios em benefício ao seu povo, é fruto da iniciativa divina, que perdoa e salva, e não depende das boas ações do ser humano. A este compete, sobretudo, reconhecer sua condição de pecador e confiar na misericórdia do Senhor.

Quando o ser humano peca pela falta de fé e confiança em Deus, desviando seu coração da Aliança, Deus não leva em conta sua falta e sabe da sua fraqueza. “Ele, porém, compassivo, perdoava as faltas e não os destruíra; reprimia sua ira muitas vezes e não despertava todo seu furor. Lembra-se de que eram apenas carne, um vento que vai, sem nunca

⁵⁰ CERESKO, 2007, p. 1141.

⁵¹ SCHÖKEL, 2006, p. 2232.

⁵² As “ilhas” podem representar as nações pagãs, as quais também são chamadas a participar da salvação de Deus (cf. BÍBLIA. Jerusalém, 2000, p. 1017). São prelúdios do aspecto universal da salvação anunciada no Novo Testamento. “Deus, o soberano da história de Israel, nela concretizando a justiça salvífica, triunfa sobre o caos moral, introduzido no mundo pelo pecado dos homens. A salvação divina em favor do povo eleito se estende aos outros povos.” (STADELMANN, Luís I. J. *Os Salmos: estruturas, conteúdo e mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 240).

⁵³ SCHÖKEL, 2006, p. 1257.

voltar” (Sl 78,38-39). Aparece claramente o contraste entre Deus e o ser humano. Este cai seguidamente no erro. “Deus, porém, supera tudo com a sua compaixão, porque sabe, melhor do que os homens, que a condição humana é frágil”.⁵⁴

A misericórdia de Deus, expressa em sua paciência diante das infidelidades do povo, “reprimindo sua ira” (v.38), é o que determina, em última instância, a salvação do ser humano. “A atitude de Deus para com o pecador arrependido é ditada pelo atributo de sua misericórdia, fonte de perdão e reconciliação”.⁵⁵

O salmo 51 é penitencial, enfatizando a situação de pecado em que se encontra o salmista, que se coloca como representante de todo gênero humano, que é pecador por natureza.⁵⁶ A realidade de pecado tira a alegria do ser humano, a qual é dada somente por Deus (v. 10), mediante a realização de sua justiça, que tem o poder de salvar (vv. 14.16). Neste contexto insere-se o tema da criação, por meio da súplica do salmista, para que Deus crie nele um coração puro, um novo espírito (v. 12). “Para passar do pecado à graça, é preciso haver nova criação, coisa que compete a Deus”.⁵⁷

A ação criadora de Deus, expressa pelo verbo *bara'*, na Sagrada Escritura, é reservado a Deus, possuindo forte ligação com as ações de Deus, o único capaz de realizar coisas novas e maravilhosas, principalmente, diante de situações caóticas ou do nada.⁵⁸ Somente Deus pode tirar o ser humano da situação de pecado, fazendo dele uma nova criatura. “A justificação do pecador é a obra divina por excelência, análoga ao ato criador (cf. Ez 36,25s; cf. ainda Jr 31,33; 32,39-40)”.⁵⁹

Stadelmann divide o Salmo 51 em duas partes. Na primeira parte, expressa o reino do pecado (3-11) e, na segunda, o reino da graça (12-19). “O reino da graça, que, pela justificação, transforma o homem em nova criatura, dando-lhe o tríplice espírito de firmeza, santidade e generosidade, motiva o penitente justificado a levar a reconciliação aos outros, como mediador entre Deus e os homens”.⁶⁰ Esta transformação é fruto da graça de Deus, que manifesta sua misericórdia, por meio do perdão dos pecados.

⁵⁴ BÍBLIA. Edição Pastoral, 1990, p. 756.

⁵⁵ STADELMANN, 1983, p. 296.

⁵⁶ “A presença de pecados, culpas e delitos na consciência revela algo mais profundo: a condição pecadora do homem. Nós empregariamos dois símbolos espaciais: no fundo, na raiz, na base. Os hebreus preferem o símbolo temporal: de nascença, na concepção: ver Is 48,8; Os 12,4; Sl 58,4.” (SCHÖKEL, 2006, p. 1237).

⁵⁷ SCHÖKEL, 2006, p. 1238. Para o tema do novo coração e do novo espírito, cf. Ez 11,19; 36,26-27.

⁵⁸ BÍBLIA. Jerusalém, 2000, p. 31. A criação de Deus não é estática. Ele continua sempre criando novas realidades na vida do seu povo (cf. Gn 1,1; Ex 34,10; Is 48,7; 65,17; Jr 31,21-22).

⁵⁹ BÍBLIA. Jerusalém, 2000, p. 1003.

⁶⁰ STADELMANN, 1983, p. 197.

A consciência da fragilidade humana por um lado e, por outro lado, da grandeza de Deus, possibilita postura de humildade e reconhecimento de que nenhum ser humano é justo diante de Deus. O Salmo 143 é uma súplica humilde, a fim de que Deus, - a justiça de Deus, - não tenha como parâmetro as atitudes humanas. “Não entres em julgamento com teu servo, pois frente a ti nenhum vivente é justo” (v. 2). O contraste entre Deus e o salmista é posto em evidência. Enquanto Deus demonstrou sua fidelidade, cumprindo seus compromissos com toda a justiça (vv. 1b.11b), o salmista não pôde dizer a mesma coisa (v. 2b).⁶¹ Por isso, o salmista pede a Deus que não atue como juiz, mas como salvador.

Com o argumento da culpabilidade geral, sem se encontrar entre os homens um justo sequer, Deus deveria exigir rigorosas contas de todos eles, e erradicá-los da face da terra. Entretanto, pela Aliança sagrada, Deus revelou seus desígnios salvíficos na história que Ele concretiza em Israel e, através dele, em todos os povos.⁶²

A justiça de Deus não leva em conta as faltas humanas, caso contrário ninguém conseguiria subsistir (Sl 130,3). O único caminho é confiar na graça de Deus. Nele está o amor, Dele vem a redenção e é Ele quem resgata do pecado (Sl 130,5-8). Viver na justiça só é possível a partir da experiência do amor de Deus. Por isso, o salmista suplica: “Faze-me ouvir teu amor pela manhã, pois é em ti que eu confio; indica-me o caminho a seguir, pois eu me elevo a ti” (v. 8). “‘Manhã’ é o tempo da graça. No movimento do Salmo, essa manhã dissipará as trevas e mostrará a luz do rosto de Deus. Uma vez salvo, o orante necessita de instruções precisas para tomar o ‘caminho’ justo”.⁶³

O profeta Habacuc traz uma mensagem de esperança a todos os que são injustiçados, os quais são confortados mediante a fé e a confiança em Deus. Este vem em socorro daquele que espera pela justiça.⁶⁴ O profeta inicia seu escrito questionando a justiça de Deus, o qual parece ficar inerte diante das injustiças cometidas pelos ímpios (1,2). Não compreende o porquê do mal e do sofrimento no mundo. “A questão representa o primeiro passo numa

⁶¹ O livro de Jó expressa diversas vezes a doutrina fundamental de que nenhum ser humano é justo, por si mesmo, nenhum mortal é puro diante do Criador (cf. 4,17-19; 9,2; 15,14-16; 25,4-6; 32,2). Da mesma forma, Eclesiastes afirma que “não existe um homem tão justo sobre a terra que faça o bem sem jamais pecar” (7,20). Esta universalidade do pecado, que atinge todo ser humano, está bastante presente na consciência de Paulo, como ponto de partida para sua doutrina da justificação (Rm 3,20; Gl 2,16).

⁶² STADELMANN, 1983, p. 523.

⁶³ SCHÖKEL, 2006, p. 1400. A partir dessa concepção de justiça, será possível fazer uma transposição cristã. “Na boca do cristão: pede a Deus que não entre em julgamento com ele. Pela justiça de Deus, e não pela nossa, é que fomos salvos.” (SCHÖKEL, 2006, p. 1401).

⁶⁴ Habacuc atuou, provavelmente, entre o declínio da Assíria, no final do séc. VII a.C. e a queda de Jerusalém, em 587 a.C. Os caldeus, localizados no sul da Mesopotâmia, sobretudo, na Babilônia estavam emergindo como um novo império da região do antigo Oriente Próximo, substituindo os assírios (cf. WAHL, Thomas P.; NOWELL, Irene; CERESCKO, Anthony R. Sofonias, Naum e Habacuc. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 534 e 536).

tentativa de lidar com a ruptura da ordem e da justiça, uma situação com a qual Deus parece consentir implicitamente pelo silêncio e aparente inércia”.⁶⁵ O profeta lamenta diante de Deus por esta situação. Parece que a justiça havia sido derrotada.

Apesar do sentimento de aniquilamento que tomava conta, Habacuc se coloca numa postura de esperança e compreende o projeto salvífico de Deus. “Assim, a frase central de 2,4 aconselha confiança e fé na fidelidade de Deus, e o livro repetidamente condena todas as formas de opressão e exploração, bem como o orgulho e a arrogância, que se opõem à humilde fé exigida por Deus”.⁶⁶ O caminho da justiça se constrói numa atitude de confiança em Deus e não em si mesmo ou em poder e riquezas.

Mesmo diante das incertezas da história, das injustiças provocadas pelos opressores, o importante é confiar na misericórdia de Deus, procurando ser leal aos seus preceitos. “Isto ecoa a confiança na compaixão de Iahweh expressa em 3,2. Assim, o profeta afirma a sua aceitação da profecia expressa em 2,4: ‘o justo viverá por sua fidelidade’”.⁶⁷ A mensagem teológica de Habacuc remete a manter-se firmes na esperança de que o Deus da justiça é o Senhor da história e dirá a última palavra, no seu final.⁶⁸

O livro de Joel, escrito, provavelmente, no pós-exílio,⁶⁹ tem como ponto de partida uma possível catástrofe social.⁷⁰ Esta requer com urgência uma atitude de jejum e penitência, na tentativa de mudar o rumo dos acontecimentos. A expressão “o dia de Iahweh” (1,15; 2,1.11) é retomada pelo profeta e expressa a intervenção de Deus na história para o julgamento de todas as nações. Para o profeta, este dia seria de trevas e de escuridão (2,2).

A única saída diante da iminente destruição seria a conversão para Deus, mudando realmente de coração. Este caminho tem como suporte as qualidades de Deus, reveladas ao

⁶⁵ WAHL; NOWELL; CERESCKO, 2007, p. 534. Os destinatários da crítica do profeta Habacuc podem ser identificados com a elite de Jerusalém, no reinado de Judá, o qual será invadido pelos babilônios. “Numa época pós-exílica o anúncio de juízo endereçado contra a Babilônia foi universalizado e escatologizado pelo acréscimo do salmo de teofania do cap. 3.” (ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 520).

⁶⁶ WAHL; NOWELL; CERESCKO, 2007, p. 535.

⁶⁷ WAHL; NOWELL; CERESCKO, 2007, p. 539.

⁶⁸ ZENGER, 2003, p. 521. O *Pesher de Habacuc* de Qumran interpreta o livro de Habacuc como profecia escatológica a partir do conflito entre os membros da comunidade de Qumran e seus adversários. Além disso, Paulo entende Hab 2,4 a partir da doutrina da justificação (Rm 1,17; Gl 3,10-13), seguindo a tradução dos LXX, na qual “fidelidade” se torna “fé” (cf. p. 521; *A Bíblia de Jerusalém*, 2000, p. 1789).

⁶⁹ Há divergência sobre o período histórico no qual o livro foi escrito, se antes ou depois do exílio. Porém, embora tendo estas duas possibilidades, a maioria dos autores tende a considerar um escrito pós-exílico. (cf. MALLON, Elias D. Joel e Abdias. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 796).

⁷⁰ É difícil saber com precisão as possíveis causas dessa ameaça. “O inimigo do norte (2,20) pode ser a Assíria, que destruiu Israel, ou Babilônia, que destruiu Judá, ou pode ser, para autores tardios, o inimigo por excelência.” (SCHÖKEL, 2006, p. 2195).

longo da história do povo de Israel. “Rasgai os vossos corações, e não as vossas roupas, retornai a Iahweh, vosso Deus, porque ele é bondoso e misericordioso, lento na ira e cheio de amor, e se compadece da desgraça” (Jl 2,13). Esta fórmula litúrgica, muito frequente no Antigo Testamento, com pequenas diferenças (cf. Ex 34,6; Sl 86,15; Nm 14,18; Na 1,3103,8; 145,8; Ne 9,17; Jn 4,2), vai firmando a identidade de Deus e Sua justiça, que se manifesta como graça.

A atitude orante e penitencial do povo teve como resposta a piedade de Deus, que afasta o perigo e age com bondade (Jl 2,18-19). As qualidades de Deus, mencionadas acima, são testemunhadas mais uma vez na história de Israel. No entanto, foi necessária a disposição do povo, fazendo a sua parte, acolhendo o chamado de se arrepender (Jl 2,12-13). “Embora Iahweh seja livre e não possa ser manipulado pela religião, sua resposta não é desvinculada das ações do povo”.⁷¹

O Antigo Testamento revela o rosto compassivo de Deus diante de situações de vulnerabilidade, como os casos do *órfão, da viúva e do estrangeiro* (Dt 10,18). A proteção do estrangeiro tem como base a experiência vivida pelo povo de Israel, que foi estrangeiro no Egito e duramente oprimido. “Não oprimirás o estrangeiro: conheceis a vida de estrangeiro, porque fostes estrangeiros no Egito” (Ex 23,9; cf. 22,20; Dt 10,18; Lv 19,33-34). Esta exigência ética provém da forma como Deus tem se revelado, um Deus sensível diante do sofrimento e da injustiça (Ex 3,7-8; 22,26). “No amor de Deus, bem como no próprio passado, residem a exigência de amar o estrangeiro e de agir para com ele assim como o próprio Deus agiu e age nele – e assim no próprio Israel!”⁷²

Da mesma forma que os estrangeiros, os *pobres* são dignos de uma atenção especial de Deus e do seu povo (Ex 22,24-26). Este texto trata da situação de pequenos camponeses empobrecidos e indvidados, cuja situação poderia facilmente levá-los a perder a liberdade. As relações econômicas de Israel, certamente, tinham influência das outras culturas vizinhas. O pagamento de altos juros, a hipoteca dos bens e das próprias pessoas era comum. O código da Aliança dá uma nova direção a esta prática. “Se emprestares dinheiro a um compatriota, ao indigente que está em teu meio, não agirás com ele como credor que impõe juros” (Ex 22,24). O empréstimo aos pobres é uma necessidade para garantir-lhe a sobrevivência e a liberdade. Porém, este ato não pode gerar uma dependência permanente.

⁷¹ MALLON, 2007, p. 801.

⁷² CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da Lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 261.

O cuidado especial com os pobres se expressa também no direito da veste. “Se tomares o manto do teu próximo em penhor, tu lho restituirás antes do pôr-do-sol. Porque é com ele que se cobre, é a veste do seu corpo” (Ex 22,25-27a). O critério para agir assim são as necessidades básicas para a vida. Estes exemplos revelam as características do ser de Deus, sobretudo, a bondade, a compaixão e a misericórdia. “O que determina essa postura é a bondade de Deus e a sua graça. Por ser Deus misericordioso, por ouvir o clamor dos pobres, o direito dos pobres de poder fazer empréstimos sem hipoteca e sem cobrança de juros é uma parte essencial da Torá”.⁷³

A experiência da misericórdia divina, revelada na forma como Deus agiu em favor do Seu povo, libertando da escravidão e fazendo-o habitar a terra de Canaã, se apresenta de modo muito intenso em Sua capacidade de perdoar os pecados e infidelidade do povo. A dádiva da expiação dos pecados foi fundamental na caminhada do povo de Israel, como meio de restabelecer a justiça e viver fielmente a Aliança. O *kappōret* era o aparelho de expiação ou o propiciatório, através do qual eram expiados os pecados do povo. “A partir dele, Deus se comunica com o seu povo (Ex 25,22). Como nenhum outro objeto, ele simboliza sua disposição para perdoar, bem como a comunhão entre Deus e o ser humano, assim possibilitada”.⁷⁴

Este instrumento de reconciliação com Deus foi fundamental para manter viva a Aliança, apesar dos pecados do povo. As infidelidades do povo tiveram como consequência a catástrofe do exílio. Esta experiência de culpa fez o povo se dar conta da necessidade de meios de expiação dos seus pecados, como forma de conversão e retomada da Aliança (Lv 16). “Só assim pode ser possibilitada uma vida sem a ameaça elementar da ira justa de Deus, apesar das transgressões múltiplas de todos os tipos; só assim a convivência do povo com Deus, inaugurada pela eleição e pelo êxodo, pode tomar forma duradoura”.⁷⁵

A misericórdia de Deus expressa sua capacidade de acolher o ser humano fragilizado pelo pecado e pelas diversas circunstâncias da vida. Possibilita retomar o caminho, renovando a disposição para viver de acordo com Sua vontade. Esta experiência de Deus, que trata com misericórdia Seu povo, torna-se espelho no modo como devem ser estabelecidas as relações entre as pessoas. A forma como Deus trata Seus filhos torna-se o critério para os seres humanos se relacionarem entre si, sobretudo, com os mais vulneráveis. Os exemplos que

⁷³ CRÜSEMANN, 2002, p. 265.

⁷⁴ CRÜSEMANN, 2002, p. 426.

⁷⁵ CRÜSEMANN, 2002, p. 431. Esta experiência de pecado e da possibilidade do perdão deu fundamento para a manifestação da justiça de Deus. Esta não depende das ações humanas, mas tem como elemento central a bondade e a misericórdia de Deus. A vivência dos mandamentos divinos acontece como resposta à salvação realizada por graça de Deus.

vimos acima, de não cobrar juros dos compatriotas, principalmente, dos indigentes (Ex 22,24), de restituir o manto antes do final do dia (Ex 22,25-26) ou mesmo de não oprimir o estrangeiro (Ex 23,9) expressam a importância do cuidado da vida, como valor fundamental dentro do projeto de Deus. Assim como a justiça de Deus é pautada pela misericórdia, assim também devem agir todos os que procuram viver de acordo com seus mandamentos.

1.2 A Lei como núcleo central da tradição de Israel – o conceito de *Tōrāh*

Percorremos acima um caminho que possibilita perceber o primado da graça de Deus na história de Israel, mediante uma breve análise de alguns textos bíblicos. A iniciativa da graça divina foi determinante na escolha e na sobrevivência de Israel como povo de Deus. Queremos agora visualizar como esta experiência foi se mantendo, a partir do nascimento do Judaísmo, destacando alguns elementos de como o povo de Israel foi se organizando, vivenciando e transmitindo sua fé. Cada período trouxe novos desafios e possibilidades de sobrevivência do povo, sobretudo, para manter viva a tradição judaica. Foi deste contexto que surgiram diversos grupos organizados a partir de diversas compreensões de justiça de Deus, porém, tendo como mesmo ponto de partida, a tradição judaica.

No período persa, embora houvesse posições teológicas diferentes, a que prevaleceu foi aquela expressa na reforma de Esdras e Neemias.⁷⁶ A estratégia política dos persas, em sua estrutura de administração, foi bem diferente da dos assírios. Estes procuravam eliminar qualquer forma de instituição e organização dos povos subjugados, por meio, principalmente, de deportações e de misturas de povos e culturas. Os babilônios agiam de modo parecido com os assírios, principalmente, destruindo as instituições, desmobilizando as organizações locais e deportando. Ao contrário disso, os persas procuravam basear sua política na tolerância, apoiando e reforçando as instituições locais de cada povo. Isso proporcionou a reorganização da tradição judaica.

Com a ascensão dos persas, na figura do rei Ciro (550 a.C), reacendeu a esperança dos israelitas. O profeta Deutero-Isaías reanima o povo para o retorno a sua terra e à reconstrução do que havia perdido. “Da sua pregação, podemos deduzir, quão fortes esperanças o povo judaico depositava neste rei. Deutero-Isaías anuncia o fim da paixão do

⁷⁶ É importante frisar que este novo modelo de organização não foi acolhido, de forma tranquila, por todos os judeus. A marca do fechamento, sobretudo, a pureza étnica, a ponto de expulsar as mulheres estrangeiras (Esd 10,3), foi motivo de resistências. “Os livros de Rute e de Jonas, redigidos nessa época, propõem modelos de abertura e de relações com os demais povos sem ver nisso uma ameaça para Israel.” (GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo: AM edições, 1994. p. 222).

povo, um início novo, salvação e perdão da parte de Deus. Saúda o rei persa como instrumento de Deus para libertação dos cativos”.⁷⁷

É evidente que esta postura persa não tinha como objetivo o respeito pelas culturas ou ideais humanísticos. “Não se tratava de tolerância como atitude mental, mas por calculismo: ela decorria da percepção de que assim o império mundial poderia ser dominado de maneira melhor e mais duradoura”.⁷⁸ A condução da política externa e, principalmente, o recolhimento do tributo era prerrogativa do dominador. Portanto, a tolerância ligava-se mais aos aspectos culturais e religiosos. Permitia a cada povo viver segundo suas tradições, proporcionando a diversidade de cultos e religiões.

A confirmação dessa política aparece na forma como Ciro não apenas possibilitou, mas incentivou o retorno dos exilados para reconstruir o Templo e a cidade de Jerusalém. Esta atitude foi entendida como um sinal de Deus, que se ocupou de Ciro como instrumento para refazer seu povo (Esd 1,1-4). Esdras e Neemias, entre outros, foram os grandes protagonistas dessa reconstrução.

Para os judeus, foi um novo tempo e uma nova oportunidade de reconstruir sua história e reforçar seus ideais. No entanto, este novo contexto não significou independência política. A liberdade se reduziu, praticamente, na organização religiosa judaica. “Culto e sacerdócio passam a ser os esteios da vida judaica após a destruição das estruturas monárquicas. Israel é antes uma comunidade cultural do que um Estado político”.⁷⁹

A importância desse momento histórico para o povo de Israel foi, principalmente, a criação ou consolidação de um novo jeito de ser povo, a partir daquilo que se convencionou chamar de Judaísmo. “Estamos na era das escrituras sagradas, na qual ‘Israel’ se formou como comunidade teocrática sob a Lei [...]. A época da restauração sob Neemias e Esdras foi a hora do nascimento do Judaísmo”.⁸⁰ A Lei do puro e do impuro, envolvendo a pureza étnica,

⁷⁷ BRAKEMEIER, Gottfried. *O Mundo Contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984. p. 13. Ao contrário de Nabucodonosor, que oprimiu o povo de Israel, Ciro é visto pelo Segundo Isaias como um libertador, que possibilitará a reconstrução de Jerusalém e o Templo (cf. Is 40,2-3.25; 44,28).

⁷⁸ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2006. p. 446.

⁷⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 16. A queda do reino de Judá foi um marco do fim das instituições políticas de Israel, que passou a ser dominado pelas grandes potências da época. Mesmo no tempo dos hasmoneus, a independência foi parcial. “Nos limites da autonomia religiosa e cultural que ainda conservam, os judeus constituem uma comunidade religiosa, regida por sua Lei religiosa, sob o governo de seus sacerdotes. É um regime teocrático, e aqui volta a aparecer e se afirma uma velha ideia: Israel tem Deus como rei, Ex 15,18; Nm 23,21; Jz 8,23; 1 Sm 8,7; 12,12; 1 Rs 22,19; Is 6,5.” (VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 124).

⁸⁰ DONNER, 2006, p. 488. O marco do nascimento do Judaísmo pode ser considerado o dia em que o sacerdote e escriba Esdras (Esd 7,12) fez a leitura pública do livro da Lei de Moisés (Ne 8,2-3). Evidentemente, as sementes do Judaísmo foram lançadas antes, principalmente, no exílio babilônico. Num ambiente em que não

bem como o funcionamento do Templo, a observância do sábado e da circuncisão foram os pilares da observância da Lei mosaica. O sumo sacerdote passou a desempenhar uma função parecida, em parte, com os antigos reis.

A observância da Lei foi se tornando tão importante que, além de dar identidade ao povo de Israel, levou ao perigo de ofuscar o papel da graça divina na forma de entender a justiça de Deus. Embora a tradição judaica tivesse como fundamento a experiência de um Deus que escolheu Israel como seu povo, como fruto do Seu amor e misericórdia, a insistência na prática da Lei foi enfraquecendo o conceito de justiça como fruto da graça divina. Talvez o apego à Lei fosse a única forma encontrada por muitos para manter viva a tradição judaica construída desde o tempo dos patriarcas. O apego excessivo à Lei, no entanto, pode ter provocado conflitos e perda do sentido dos valores transmitidos pelos antepassados.

A ênfase dada à observância da Lei, a partir daí, tinha fundamentalmente a preocupação de manter a identidade do povo de Israel como povo eleito. “O problema fundamental que se apresenta é o da salvaguarda e do cultivo da identidade nacional e religiosa. Para isso, uma das possibilidades era a volta do grupo sobre si mesmo. O caso dos matrimônios mistos o ilustra”.⁸¹ Como não havia, ao menos por enquanto, qualquer possibilidade de recriação de um novo Estado independente, a única forma de garantir a continuidade de sua história era mediante o apego a uma prática religiosa baseada na Torá. “É um modelo de vida bem diferente daquele que era vivenciado em Jerusalém antes de sua queda. O centro não é mais o trono real, nem tanto o Templo, mas são as Escrituras”.⁸²

Foi nesse tempo que ocorreu, de forma definitiva, a separação entre judeus e samaritanos.⁸³ A mistura de raças, desde a conquista do Reino do Norte, pela Assíria, no ano 722 a.C., foi distanciando gradativamente os habitantes da Samaria dos da Judéia (2Rs 17). Os judeus não consideravam os samaritanos como verdadeiros israelitas. A política persa, de favorecimento de Jerusalém, provocou decepção aos samaritanos. Considerados como raça impura, os samaritanos não se sentiam à vontade de participar do culto no Templo de Jerusalém. Isso provocou o desejo de construir seu Templo próprio, o que aconteceu mais tarde, provavelmente, um pouco antes ou no início do período grego (333 a.C.). Este Templo

havia mais o culto no Templo, outras formas de expressões foram consolidadas, como a observância do sábado e da circuncisão, como meios de o povo de Israel se manter fiel à Lei de Deus, à Aliança.

⁸¹ GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 221.

⁸² GASS, Ildo Bohn. *Exílio babilônico e dominação Persa: Primeiro Testamento: a serviço da leitura libertadora da Bíblia*. 3. ed. São Leopoldo: CEBI, São Paulo: Paulus, 2007. p. 132.

⁸³ Os motivos da separação dos samaritanos, embora tivessem uma dimensão religiosa, foram, principalmente, de ordem política. A cisão com a prática religiosa dos judeus, sobretudo, em relação ao Templo de Jerusalém, foi consequência da separação política das províncias da Samaria e da Judéia (cf. LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 13).

foi destruído no período dos asmoneus. “No ano 128 a.C., os judeus, sob o comando de João Hircano, destruíram o Templo do monte Garizim. E, embora não tenha sido mais reconstruído, os samaritanos permaneceram fiéis ao seu lugar santo”.⁸⁴

O período persa, com a reconstrução do Templo e o início do Judaísmo, tornou a Lei o núcleo central da tradição de Israel. “Ao retorno do desterro, a comunidade se organizará em torno do Templo de Jerusalém. Nas novas perspectivas teológicas pós-exílicas, o culto representava um elemento fundamental que permite uma relação do fiel com seu Deus”.⁸⁵ O sacerdócio terá papel fundamental na vida cultural e social de Israel. A Lei e o Templo se firmaram como a externalização principal do comprometimento com o Deus da Aliança, como resposta à justiça de Deus realizada ao longo da história por meio dos prodígios realizados em favor do povo de Israel.⁸⁶

É difícil definir qual foi a Lei proposta por Esdras (Ne 8-10) à comunidade judaica. Não pode ser simplesmente identificada com o Pentateuco ou parte dele. “Talvez tenha sido apenas ‘Torá’ num sentido (ainda) não claramente definido, e não o Pentateuco como o conhecemos, nem uma parte dele”.⁸⁷

A história e a vivência dos princípios que davam identidade ao povo de Israel foram retomadas e relidas a partir dos novos desafios que foram surgindo. Acontecimentos novos exigiam novas posturas. Assim como o Código Deuteronomico buscou atualizar o Código da Aliança, da mesma forma acontece com o Código da Santidade em relação ao Deuteronomio. A crise provocada, a partir do exílio, exigiu a revisão e a atualialização dos fundamentos da História da Salvação.

⁸⁴ LOHSE, 2004, p. 14. O preconceito contra os samaritanos, que acenta suas raízes no final do Reino do Norte, com a mistura de raças provocada pelos assírios (2 Rs 17,24-41), provocando um sincretismo religioso, foi sempre motivo de desavenças entre os judeus e samaritanos. Com a reforma de Esdras e Neemias, este conflito foi crescendo cada vez mais.

⁸⁵ GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 227.

⁸⁶ Por mais que a Lei tenha adquirido importância para o povo de Israel, ela foi antecedida pela Aliança com Deus, que tomou a iniciativa de escolher e libertar o povo da escravidão. A Lei foi dada depois, com o fim de manter-se na Aliança, como resposta ao amor de Deus pelo povo. No entanto, uma está em paralelo à outra. “Por estarem tão intimamente ligadas, infringir uma é infringir também a outra. Ao demonstrar a relação entre ambas temos ainda o fato de que as tábuas do testemunho foram postas na arca da Aliança e de que uma cópia do livro da Lei foi colocada ao seu lado, como testemunho perpétuo da Aliança entre Deus e seu povo (Ex 40,20; Dt 31,26).” (HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 662).

⁸⁷ MAIER, 2005, p. 53. Este autor lembra que o preconceito generalizado do “legalismo” judaico não pode ser superado mediante a reconstrução de um código de leis universalmente judaico. “‘Legalismo’, portanto, não tem a ver diretamente com a própria ‘Lei’, mas com exigências de grupos concorrentes, dando valor absoluto a suas leis, a seus costumes e usos.” (MAIER, 2005, p. 108). Embora tenha tido traços de legalismo, dentro da tradição judaica, não pode ser generalizado a todos os grupos e tendências. A ênfase dada a determinados aspectos da Lei possuía como objetivo principal garantir a identidade judaica, sobretudo, em meio à dominação estrangeira.

Independente da questão de quanto material antigo foi trabalhado nele, não pode haver dúvidas de que o Documento Sacerdotal, em todo lugar, pressupõe o exílio e reage a ele. Ao lado do deuteronomismo e de uma nova profecia da salvação de tendência escatológica, ele é a iniciativa mais importante de digerir a catástrofe em termos teológicos.⁸⁸

O Documento Sacerdotal enfatiza a dimensão do culto como fator principal de identidade, minimizando outras áreas, como o político e o social. Num contexto em que não havia mais independência política, como no tempo da monarquia, veio a necessidade de reforçar alguns parâmetros que mantivessem a identidade de Israel. “A organização jurídica pré-exílica existente até então desaparecera. Com o fim da independência política acabam também todas as organizações jurídicas vinculadas ao Estado, como as mantidas pelo rei”.⁸⁹

Com a perda da posse da terra, as leis que objetivavam conservar a liberdade perderam seu alicerce. “Especialmente no Deuterônômio e no Decálogo esta é a estrutura básica de pensamento para o entendimento próprio das leis, e isto já começa no Código da Aliança. Esta base, porém, agora não existe mais”.⁹⁰ A sujeição a um governo estrangeiro significou retorno ao tempo da escravidão. Foi preciso encontrar novo caminho para manter os antigos ideais, que estão presentes no Documento Sacerdotal. Crüsemann destaca três pontos fundamentais neste processo. Primeiro, desvinculou-se a posse da terra e o culto, possibilitando viver os princípios da Torá na diáspora. A Lei e o culto são colocados pelo Documento Sacerdotal como parte da vida, desde o tempo dos patriarcas. Diversas ações rituais, como a circuncisão, abstinência de tomar sangue, a festa da Páscoa e o sábado, tornaram possível a vivência na diáspora dos valores fundamentais da tradição judaica; Segundo, construindo uma nova interpretação do êxodo, dando base a um direito, independente de serem livres proprietários de terra. Muda a forma de interpretação pré-exílica, do êxodo, não designando mais a condição social ou política, mas a proximidade com Deus, mediante a separação dos outros povos e seus costumes; Terceiro, dando um espaço central para os ritos de expiação e perdão. A vivência das leis, antes do exílio, para manter a liberdade e a posse da terra, é direcionada agora para acolher o perdão como dádiva de Deus.⁹¹

O monoteísmo em Israel passou por um longo processo. Na origem da formação desse povo, estiveram diversos grupos, com suas diferentes culturas, religiosidades e condições sociais. “Na montanha ocorre uma integração entre estes grupos tão diferentes,

⁸⁸ CRÜSEMANN, 2002, p. 390.

⁸⁹ CRÜSEMANN, 2002, p. 396.

⁹⁰ CRÜSEMANN, 2002, p. 397.

⁹¹ CRÜSEMANN, 2002, p. 399.

entre cananeus e seminômades, entre trabalhadores do Egito e gente do Sinai. Têm coisas em comum: todos vêm de um êxodo, fugindo da opressão”.⁹² Essa realidade plural, politeísta, foi dando lugar à singularidade, ao monoteísmo.⁹³ Entre o politeísmo e o monoteísmo houve uma fase da história na qual adotava-se uma postura monolátrica, adorando a um só Deus, admitindo-se, no entanto, a existência de outros deuses. Isso ocorreu antes do exílio, no contexto das reformas de Jeú, Joiada, Ezequias e Josias. O monoteísmo, como crença numa só divindade, firmou-se em Israel somente a partir do exílio.⁹⁴ Consolidado a partir do exílio, o monoteísmo exigiu de Israel um jeito novo de viver sua fé, o qual tem forte ligação com a reforma de Esdras e Neemias. “Certamente, a partir daquela época, a obediência à Lei de Moisés (a Torá) tornou-se cada vez mais uma obrigação de suma importância para o judeu, como uma consequência da aceitação do único Deus”.⁹⁵

Como mencionamos acima, o modelo proposto por Esdras e Neemias teve resistências por parte de alguns setores do povo. Este modelo era ligado, sobretudo, aos exilados, não levando tanto em consideração os que ficaram na terra. Estes continuaram a praticar sua fé baseada nos antigos costumes do povo de Israel, sobretudo, numa prática religiosa sem contatos diretos com o Templo.

No exílio, as tradições culturais hebraicas dos diversos agrupamentos hierosolimitanos ganharam uma nova qualidade: deviam ajudar agora na superação da crise, mas sem a base e fora do ambiente da religião popular de Judá, e por isso com um teor intelectual bem mais forte. Formou-se uma religião elitista, de acordo com o modo como os exilados se entendiam social e politicamente, com pendor à penetração teórica, à seleção das tradições, a uma reorientação no quadro do novo e alargado horizonte, e à formulação de tudo por escrito. A comunidade do exílio, desde sempre caracterizada por exigências normativas, criou o núcleo da tradição posterior, “canonizada”.⁹⁶

Ao lado da corrente da reforma de Esdras e Neemias, que acabou prevalecendo sobre as demais manifestações religiosas, a tradição judaica se manteve também em outras formas de correntes, que herdaram as antigas tradições israelitas. Exemplo disso é a colônia militar de Elephantina, na qual foi construído um templo, além da comunidade religiosa de Samaria, que mais tarde também construiu seu Templo no Monte Garizin.

⁹² SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. São Leopoldo: [Faculdade de Teologia], 1984. p. 14.

⁹³ REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2009. p. 21-52.

⁹⁴ DIETRICH, Luiz José. Quando Deus faz mal e mata. In: *Monoteísmos: intolerância, discriminação e violências em nome de Deus. Estudos Bíblicos*, vol. 29, n. 116, Petrópolis: Vozes, 2012. p. 22-23.

⁹⁵ BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 142. Daí se compreende melhor a dificuldade que Paulo encontrou com os judaizantes, que intencionavam exigir dos gentios convertidos ao Cristianismo a prática da Lei. Para os judeus, a observância da Lei era garantia da fidelidade a Deus e de reconhecimento às maravilhas realizadas por Deus ao longo de sua história.

⁹⁶ MAIER, 2005, p. 44.

Mas também além desses fenômenos ainda relativamente compactos é preciso admitir no mundo ao redor do Judaísmo antigo uma multiplicidade de ideias e costumes provenientes de uma antiga tradição israelita-judaica e sobreviventes na teologia aramaica popular, mais ou menos helenizada.⁹⁷

O livro de Rute demonstra postura contrária frente às mulheres estrangeiras, as quais foram despedidas do meio do povo por ocasião da reforma (Esd 9 – 10). Deixa transparecer a difícil realidade social, sobretudo, das mulheres, numa sociedade patriarcal.⁹⁸ Embora sem consenso, há grande probabilidade do livro de Rute ter sido escrito neste período,⁹⁹ justamente para fortalecer a posição teológica de que os não judeus poderiam fazer parte da comunidade judaica. “Em tal período, o livro de Rute poderia estabelecer o forte testemunho de que o povo não judeu não deveria ser condenado de forma tão radical. Afinal, uma mulher moabita foi a grande avó do rei Davi”.¹⁰⁰

Rute retoma as virtudes divinas do amor e da lealdade. Sua forma de agir reflete a ação de Deus na caminhada do povo, sobretudo, sua fidelidade à Aliança, que se coloca acima de tudo como misericordiosa e não excludente. “A virtude da lealdade se sobrepõe a tudo. A lealdade de Rute à sua sogra não é legislada nem é ação interesseira nem efeito de uma atração. A lealdade de Booz a seus parentes entrelaça seus atos legais com um sentimento refinado. A lealdade humana é reflexo da divina”.¹⁰¹ O exemplo de Rute é prova de que é possível a um não israelita fazer parte do povo de Deus e viver fielmente sua fé. Assim como Rute foi fiel, embora sendo estrangeira, a fidelidade de Deus está acima da Lei e das ações humanas.

As diferentes posturas teológicas, surgidas depois do exílio babilônico, tinham, no entanto, a mesma base fundamental, ou seja, a Torá. Esta é muito mais do que simplesmente um código de Leis. “A palavra *tôrâ* basicamente significa ‘ensino’, quer se refira ao sábio a instruir seu filho, quer a Deus a instruir Israel”.¹⁰² Este papel estava ligado, sobretudo, à figura do sacerdote, cuja instrução, mais tarde, passou a ser entendida como exigências para manter a Aliança estabelecida entre Deus e o povo eleito.

⁹⁷ MAIER, 2005, p. 312. Essa diversidade pode ser estendida ao período helenístico, com o surgimento e o fortalecimento de outros grupo político religiosos, como veremos à frente.

⁹⁸ ZENGER, 2003, p. 185.

⁹⁹ A datação pós-exílica é predominante entre os estudiosos atuais (cf. SCHÖKEL, 2006, p. 474).

¹⁰⁰ LAFFEY, Alice L. Rute. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 1088. O livro inicia se reportando ao tempo dos juízes (1,1). Contudo, os estudiosos acreditam que o livro é uma criação literária, colocada no período do tribalismo, com o interesse de resgatar nos antepassados de Israel uma teologia aberta aos estrangeiros. Esta abertura será retomada por Paulo, defendendo o direito pleno de participação dos gentios na comunidade cristã (cf. Rm 3,9.21-24; Gl 3,28).

¹⁰¹ SCHÖKEL, 2006, p. 473.

¹⁰² HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 910.

A palavra hebraica *Torah* significava primeiramente “orientação (sacerdotal)”, mas desde o Deuteronômio já indicava um resumo, em livro, de tradições obrigatórias, atribuídas a Moisés. No decurso da época pós-exílica, estabeleceu-se o sentido – que se tornou normativo – da “*Torá*” como obrigação da Aliança, comunicada, por intermédio de Moisés no Sinai, a Israel como povo eleito.¹⁰³

O conceito de *Torá* é abrangente, designando informação, orientação, instrução e, evidentemente, a fixação de normas. Expressa os dois lados, a graça e o compromisso, a Lei e o Evangelho.

A partir daí, o conceito de *Torá* torna-se um termo técnico para a instrução dos sacerdotes aos Leigos (Jr 18,18; Ez 7,26), mas designa também as palavras dos mestres da sabedoria (Pr 7,2; 13,14) ou do profeta (Is 8,16.20; 30,9) para os discípulos. No Deuteronômio, por fim, *Torá* transforma-se no conceito mais importante da vontade de Deus universal e literariamente fixada (p. ex. Dt 4,44s; 30,10; 31,9). Aqui *Torá* abrange tanto narrações (esp. Dt 1,5) quanto Leis (cf. esp. Sl 78,1.5.10). Mais tarde, esse conceito deuteronômico designa a Lei de Esdras (p. ex. Ne 8,1), todo o Pentateuco, mas também a palavra profético-escatológica de Deus para os povos (Is 2,3 par.; Mq 4,2; Is 42,4).¹⁰⁴

O conceito de *Torá*, dessa forma, se expressa de diversos modos na Bíblia. Pode significar Leis (Ex 12,49; Nm 6,13; Esd 7,10), mandamentos (Ex 6,13; Dt 17,20; Sl 119,96), estatutos (Dt 4,1; Is 24,5), palavras (Ex 18,19; Dt 4,10; Jr 5,14; Ez 3,4), preceitos (Dt 11,1; Sl 18,22), vontade (2Cr 27,6; Is 53,10), testemunho (Ex 16,34; Js 4,16), assim por diante. Relaciona-se com um conjunto de princípios, que transcendem o sentido jurídico de lei, indo na direção do ensino dado por Deus para a conduta de seu povo.¹⁰⁵ É a forma de garantir a manutenção dos princípios fundantes do povo de Israel e que foram vivenciados por muitos séculos na história desse povo. “Aquilo que o povo entendeu ser verdade e aplicável para o bem comunitário, ele o guardou como autêntica instrução divina”.¹⁰⁶

Crüsemann trabalha extensivamente dentro de uma perspectiva que ajuda a superar preconceitos construídos ao longo da história, principalmente, do Cristianismo, em relação à Lei judaica. Demonstra o sentido amplo da *Torá* na tradição de Israel, como instrumento de manutenção do projeto libertador de Deus e de condução da Palavra de Deus, por meio do ensino e da disciplina. O entendimento estreito de *Torá* como mera “Lei” pode levar a uma

¹⁰³ MAIER, 2005, p. 226.

¹⁰⁴ CRÜSEMANN, 2002, p. 12. Esta visão ampla do significado de *Torá* tem como objetivo revelar a vontade de Deus para seu povo (Is 1,10), que deseja instruir seu povo para viver na fidelidade à Aliança, em vista da vida de todos. Viver a Lei é viver segundo a vontade de Deus (2Cr 15,3; Is 2,3; Mq 4,2). “Motivado pelo amor, ele revela ao homem a compreensão de como viver uns com os outros e como se aproximar de Deus. Através da Lei Deus mostra seu interesse por todos os aspectos da vida humana, a qual dever ser vivida debaixo da direção e cuidado divinos.” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p.910).

¹⁰⁵ GARIN, Norberto da Cunha. Lei na Bíblia. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 566.

¹⁰⁶ SIQUEIRA, Tércio Machado. O Evangelho do Antigo Testamento. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, n. 51, p. 23-31, 1996. p. 24.

contraposição ao conceito de graça. “Porém, histórica e teologicamente, há muito já foi reconhecido que tais oposições somente são possíveis por meio de uma deturpação do conceito bíblico de Torá”.¹⁰⁷ Para o povo de Israel, a Lei não era norma externa usada como meio para alcançar a misericórdia divina. Ela se constituía, antes, na manifestação da graça de Deus.¹⁰⁸

Siqueira aborda o conceito de Torá como representante do dedo de Deus, que indica o caminho certo para vida feliz. É conceito amplo, que pretende assegurar a vivência da fé no Deus Criador e Libertador.

Andar nesse caminho é assegurar o *shalom* (vida abundante, plena, feliz), a *hesed* (graça, lealdade e bondade), a *emunah* (fidelidade), a *sedaqah* (justiça, atos salvíficos de Deus). É, enfim, assegurar que os atos salvíficos de Deus continuem acontecendo no mundo, através da obediência a esta instrução. Esquecer, desobedecer é desviar-se desse caminho; é cair no âmbito da maldição (Dt 5,32-33). Enfim, a Torá, dada a sua importância para o povo de Deus, transformou-se num corpo de instrução que regulava o bem-viver comunitário (conferir Lv 25,1-8). Esta é uma espécie de catecismo doutrinário onde o povo aprendia que Javé é o criador de tudo e cumpriu Sua promessa ao libertá-lo da escravidão, concedendo-lhe uma terra para morar e plantar (conferir Sl 136).¹⁰⁹

Dentro dessa concepção ampla do conceito de Torá, é possível visualizar uma dimensão de universalidade de sua proposta. Embora tivesse em vista, em primeiro lugar, o povo de Israel, possuía também sentido universal. “A Aliança e os mandamentos de Gn 9 dirigem-se a toda a humanidade após Noé”.¹¹⁰ Israel é chamado a ser *luz das nações* (Is 42,6). Este aspecto é fundamental para a compreensão do Novo Testamento, o qual deixa claro que a vontade de Deus é salvar a todos (Rm 3,21-31; 10,12; Gl 3,28; 1 Cor 12,13).

A partir do exílio, a Torá se tornou referência para o povo de Israel. “É sabido que *tōrāh*, no contexto dos significados mais antigos e especialmente do seu uso como termo

¹⁰⁷ CRÜSEMANN, 2002, p. 11. Os preconceitos em relação à Lei ou à Torá, sobretudo, como oposição ao Evangelho, provocaram diversos estudos e aprofundamentos, no intuito de superá-los. (cf. WESTERMANN, Claus. *O Antigo Testamento e Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1979; CRÜSEMANN, Frank. “Direito-Estado-Profecia. Questões básicas de uma interpretação sócio-histórica das leis do Antigo Testamento”. *Estudos Teológicos* 3, 1989. p. 283-294).

¹⁰⁸ GARIN, 2008, p. 567. “A oposição entre Lei e graça, comum no Novo Testamento, não existe no Antigo Testamento. A Lei, na época, já era a manifestação maior da graça de Deus.” (p. 567). Esta consciência é importante e ajuda evitar a compreensão do Judaísmo como tradição legalista. É necessário se ter o cuidado para não reduzir a cristologia do Cristianismo primitivo, como tentativa de resolver o problema fundamental do Judaísmo, referente à observância da Torá. No entanto, o resgate de Jesus como judeu, é fundamental para superar a visão negativa do Judaísmo, construída ao longo da história do Cristianismo. “Todavia, o anúncio do ‘Jesus histórico’ como ‘o judeu Jesus’ corresponde a uma preocupação teológica fundamental do Cristianismo; na Antiguidade servia como defesa contra o docetismo e contra a gnose; nos tempos modernos, como remédio contra o racismo.” (MAIER, 2005, p. 26).

¹⁰⁹ SIQUEIRA, 1996, p. 25. Embora no período pós-exílio as leis contidas no pentateuco passaram a desempenhar papel central na condução da vida social e religiosa dos judeus, praticamente identificando a Torá com o Pentateuco, não podemos esquecer que ela possuía concepção mais ampla. Além da tradição oral, os livros proféticos faziam parte desse conjunto de instruções (cf. p. 26).

¹¹⁰ CRÜSEMANN, 2002, p. 15.

técnico para a instrução sacerdotal, tornou-se o termo mais importante para designar o Deuteronômio e a vontade de Deus formulada nele (Dt 4,8.44 etc.)”.¹¹¹ Porém, não podemos imaginar que o Pentateuco, incluindo as partes narrativas, estivesse concluído já neste período. “O Pentateuco deve ter surgido entre o exílio e o início da época helenista, ou seja, no período persa”.¹¹² Isso nos leva a considerar que a consolidação da Torá como fundamento que dava identidade ao povo de Israel, foi um processo longo de amadurecimento e construção.

A confissão de fé no Deus único (Dt 6,4) foi base fundamental sobre a qual se firmaram os preceitos da Torá. Diante da reconstituição da comunidade judaica, na Palestina e na dispersão, sem o apoio do Estado e do Templo, foi necessário organizar o culto a Javé sem sacrifícios, orientada por normas que garantissem sua identidade, como a participação nas festas judaicas, a prática da circuncisão e o cumprimento do sábado. “A comunidade necessita da diretriz da Torá para ganhar identidade, constituir-se e manter-se viva. A Torá é alegria, vida e redenção, porque representa a coluna vertebral indispensável para a comunidade de Javé”.¹¹³

1.3 O Judaísmo sob a influência do helenismo

Vimos acima alguns elementos de como se configurou a tradição judaica no período persa, com a reconstrução do Templo e a reforma de Esdras e Neemias. A Lei e o sacerdócio excerceram papel preponderante no Judaísmo. Com a redação final do pentateuco, a rigidez da Lei passou a dar identidade ao povo de Israel, num contexto de dependência política.

Com a ascensão de Alexandre Magno¹¹⁴, por volta de 330 a.C., cai por terra o domínio persa. De forma extraordinariamente rápida, Alexandre conquistou o ocidente e o oriente, formando um grande império, reunindo diversas culturas e povos sob um único comando. O aspecto mais interessante desta conquista não foi a extensão geográfica, embora isso também tenha sido importante, mas por ter colocado as bases para a propagação do

¹¹¹ CRÜSEMANN, 2002, p. 453.

¹¹² CRÜSEMANN, 2002, p. 454.

¹¹³ GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007. p. 314. Esta nova configuração sem o Estado mudou inclusive o sentido do Templo, reconstruído com muito esforço pelos repatriados. “O Templo estava, agora, a serviço da comunidade confessional de Israel e não mais da dinastia de Davi, para a manutenção do Estado, do exército e do funcionalismo.” (GERSTENBERGER, 2007, p. 303).

¹¹⁴ Filho de Filipe, rei da Macedônia, Alexandre Magno seguiu seu pai no trono real, porém com pretensões extremamente elevadas. Alexandre teve Aristóteles como professor, bebendo profundamente da cultura grega, que serviu de modelo para o novo império que estava prestes a ser construído. Sua educação, de primeira qualidade na época, fez dele um homem intelectualmente preparado para atingir seus objetivos (BRAKEMEIER, 1984, p. 23).

helenismo¹¹⁵, mediante o encontro da cultura grega com as diversas culturas dos povos conquistados, entre os quais o povo de Israel. “Esse empreendimento foi em si grandioso, mas a importância decisiva está no fato de ter criado as bases para um encontro cultural entre o Oriente e o Ocidente”.¹¹⁶

A força transformadora de Alexandre Magno não estava, em primeiro lugar, em sua estratégia militar. “São antes as consequências da exportação do espírito grego que tiveram estes efeitos. Em outros termos, não foi a força brutal que produziu as enormes transformações, foi a conquista pacífica do espírito grego que as operou [...]”.¹¹⁷ A interação entre o pensamento grego com as demais culturas proporcionou mais facilmente a adesão do oriente ao novo estilo de pensar e agir.

A proposta simpática dos gregos, de tolerância aos cultos dos povos subjugados, trazia em si um grande perigo: o sincretismo e o estilo de vida grego minaram a identidade religiosa de cada povo. “Com a intenção de salvar a sua identidade, o Judaísmo assumiu uma atitude de reserva e mesmo de hostilidade frente ao novo espírito”.¹¹⁸ Evidentemente, nem todos os judeus tiveram a mesma resistência, principalmente, os que viviam na diáspora. Estes eram muito mais abertos e vulneráveis aos princípios da nova cultura que se impunha.

A grande protagonista da cultura grega era sua própria língua, que foi adentrando em todos os territórios conquistados. A língua carrega em si os diversos aspectos culturais de um povo, sua maneira de pensar e de se expressar diante dos fatos da vida. Junto com a língua, os gregos espalharam sua cultura mediante diversas obras. “Edificaram-se teatros e termas, e nos ginásios se praticava esporte. As pessoas habituaram-se aos costumes gregos, deitando-se à

¹¹⁵ Proveniente do termo grego *hellenismós* (2 Mc 4,13), o helenismo tornou-se o grande inimigo do Judaísmo, devido ao fato de ameaçar a originalidade da vida judaica, mediante a influência na cultura, nas instituições e nos costumes judaicos (cf. PAUL, 1983, p. 92). O helenismo pode ser visto sob, pelo menos, dois pontos de vista: por um lado negativamente, ou seja, como um processo de desintegração cultural, por meio da mistura de diversas culturas, fazendo surgir uma nova cultura, fruto dessa hibridização. Por outro lado, pode ser visto como fenômeno positivo, segundo o qual do encontro houve a junção criativa daquilo que havia de melhor nas culturas do oriente e do ocidente (cf. OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o Imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 30).

¹¹⁶ OTZEN, 2003, p. 21. Nosso objetivo não quer, em primeiro lugar, analisar o significado do domínio grego, mas recordar alguns elementos que ajudam a entender o impacto causado na tradição judaica, principalmente, pelo perigo de perder sua identidade que já se expressava, neste período, pela observância da Lei judaica.

¹¹⁷ BRAKEMEIER, 1984, p. 25 (cf. LOHSE, 2004, p. 16). Esta cultura continuou presente e determinante, mesmo com a conquista do Império Grego pelos romanos. Até hoje, principalmente, no mundo ocidental, a estrutura de pensamento tem como base fundamental a cultura grega.

¹¹⁸ BRAKEMEIER, 1984, p. 26. O engessamento da tradição judaica em torno da Lei, certamente, teve como uma de suas causas a tentativa de salvaguardar os princípios que vieram da tradição de Israel. O livro do Eclesiástico, por exemplo, foi escrito nesse contexto conturbado, orientando para um comportamento sábio diante dos novos desafios, que podiam interferir na tradição da fé e vida judaicas (cf. ZENGER, 2003, p. 363).

mesa durante um banquete festivo [...]. Em certos círculos judaicos, sentia-se grande simpatia pela civilização e cultura superior dos gregos”.¹¹⁹

Alexandre Magno carregava em si o sonho da conquista dos povos mais longínquos, e sua meta era difundir a cultura grega entre os povos conquistados. Certamente imaginava exercer seu poder por longos anos. No entanto, assim como foi rápida sua subida, da mesma forma foi sua queda. Em 323 a.C., sua morte pôs fim ao grande conquistador, com apenas 33 anos de idade. Depois de 10 anos, o grande Imperador deixou o comando aos seus generais, que quebraram a unidade do império, dividindo-o, inicialmente, em seis partes.¹²⁰ Depois de diversas lutas entre os herdeiros, que objetivavam ampliar seus territórios, consolidou-se a partilha. Daí para frente, a Palestina ficou sob o poder dos ptolomeus, do Egito e dos selêucidas, da Síria e Mesopotâmia.

Nos primeiros 100 anos, a Palestina fez parte do domínio ptolomaico. Neste período, principalmente no início, a Palestina era governada pelo sumo sacerdote, logicamente, submetido ao rei do Egito. Não havia um poder ptolomaico instalado na Palestina, a não ser alguns administradores para garantir o pagamento dos impostos e controlar o comércio na região. “Como os persas e Alexandre Magno, também os ptolomeus não interferiram nos assuntos internos da comunidade cultural de Jerusalém”.¹²¹

Segundo Brakemeier, o domínio ptolomaico na Palestina foi marcado por dois acontecimentos importantes. Primeiro, pela criação do sínédrio, cujos membros eram da aristocracia sacerdotal e leigos de famílias nobres. Sua função era, principalmente, religiosa, mas também atuava em questões civis, pois não havia na época distinção entre lei religiosa e civil. Em segundo lugar, a tradução da Bíblia Hebraica para o grego.¹²²

1.3.1 A adequação do Judaísmo para manter a observância da Lei

A organização social no período grego exigiu adaptação do Judaísmo às estruturas próprias da cultura grega. Enfrentou dificuldades, mas normalmente conseguiu adequar-se às

¹¹⁹ LOHSE, 2004, p. 16.

¹²⁰ A Macedônia ficou sob o governo de Antípatro; a Trácia ficou com Lisímaco; a Ásia Menor com Antígono; a Babilônia com Seleuco, a Síria-Palestina com Laomedon e o Egito com Ptolomeu. Essa divisão não durou muito tempo e foi motivo de disputas entre os diversos generais (cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 233).

¹²¹ LOHSE, 2004, p. 18.

¹²² BRAKEMEIER, 1984, p. 27-28. A missão do sínédrio, de administrar a justiça, tinha como base a interpretação da Torá, oral e escrita. Exercia também a função de representar o povo judeu frente à autoridade romana. Composto de 71 membros, representava o povo judeu frente à autoridade romana e foi mencionado pela primeira vez como *gerousia*, que significa conselho dos anciãos (cf. VARO, Francisco. *O que era o Sinédrio?* Disponível em: <<http://opusdei.org.br/pt-br/article/o-que-era-o-sinedrio/>>. Acesso em: 04 mar. 2015).

estruturas salvaguardando sua identidade judaica. Contudo, desde o exílio, com a formação da diáspora, foi se construindo uma nova mentalidade, mais aberta do ponto de vista cultural. “A dispersão de Israel ou a diáspora correspondia desde então ao ‘querer divino’, que era de ‘reunir todos os povos’”.¹²³

Uma das formas de impor a cultura grega era por meio da organização das cidades livres, dentro do modelo de *polis*.¹²⁴ Outra forma possível de organização social era mediante *status* de *étnos*, ou seja, um povo, que formava unidade nacional dentro do império. Este modelo de organização social adequava-se melhor dentro de uma perspectiva de garantir a manutenção da identidade de determinada cultura. Possibilitava mais facilmente a preservação da língua, da história, das tradições e valores de um povo. “Muitas vezes, o tipo de governo dentro de tal unidade era ‘aristocrático’, ou seja, o governo estava nas mãos de um pequeno grupo que na realidade representava, por exemplo, os mais altos níveis do sacerdócio e da velha aristocracia hereditária”.¹²⁵

Embora seja difícil dizer com precisão, este é o tipo que mais se enquadrava na relação entre judeus e selêucidas. Pelo menos em alguns períodos da dominação selêucida, os judeus da Palestina eram considerados como um *étnos*.¹²⁶ Este modelo de organização favorecia, pelo menos em parte, a manutenção da identidade judaica.

Na diáspora, principalmente, em Alexandria, os judeus puderam manter sua cultura a partir das *politeumas*. Estas eram constituídas de um grupo de estrangeiros que eram reconhecidos com o direito de ter sua organização própria dentro de uma *polis*, com sua constituição própria. “Eles formavam uma população semi-autônoma, uma ‘cidade dentro da cidade’. Cada *politeuma* possuía sua própria constituição e regulamentava suas questões internas por meio dos seus líderes, que operavam de forma independente do governo da pólis em questão”.¹²⁷ Este sistema se adequava muito bem à realidade dos judeus da diáspora. Em Alexandria, bem como em outras *poleis*, havia esta organização, que garantia direitos

¹²³ PAUL, 1983, p. 105. O termo “diáspora”, do grego *diaspéiro*, significa dispersão. Designava os judeus que moravam fora da Palestina (2 Mc 1,27; Jo 7,35).

¹²⁴ As *poleis* possuíam grande autonomia, governadas mediante assembleias populares, que decidiam os rumos das cidades, de acordo com os interesses de seus concidadãos. “O caráter especial de tais cidades tem origem em sua forma democrática de governo absolutamente inovadora no Oriente. Elas também se tornaram disseminadoras da nova cultura helenística e das religiões sincretistas de cunho helênico.” (OTZEN, 2003, p. 24). Na Palestina, a maior parte dessas cidades estava na costa do Mediterrâneo e ao leste do Jordão, locais por onde passavam as principais estradas da época. André Paul menciona essas cidades nas suas respectivas regiões: Na costa mediterrânea e na planície marítima havia as seguintes cidades: Jope, Azoto, Dora, Apolônia, Torre de Straton, Jâmnia, Gaza, Antedon, Ráfia e Ascalon. Na Iduméia: cidades de Adora e Maresa. Ao norte da Judeia: cidades de Samaria, Itabirion, Citópolis e Filotéria. Na transjordânia: cidades de Hesebon, Pela, Dion, Gerasa, Abila, Gadara, Hipos e Amatus (PAUL, 1983, p. 206-218).

¹²⁵ OTZEN, 2003, p. 32.

¹²⁶ OTZEN, 2003, p. 33.

¹²⁷ OTZEN, 2003, p. 73.

fundamentais para os judeus, desde o direito de observar o sábado, com autonomia administrativa e jurídica, até a isenção do pagamento de impostos e da obrigatoriedade de prestar culto ao imperador.¹²⁸

A organização judaica, a partir das *politeumas*, tinha como prioridade a construção de sinagogas. Estas podem ser consideradas como um dos principais meios de manutenção dos princípios da tradição judaica, sobretudo, a observância da Lei. Ela contribuiu decisivamente para salvar o Judaísmo depois do desaparecimento das fronteiras nacionais de Israel. “Longe do Templo e sem ele, a sinagoga era o lugar onde os costumes da Lei (ou da Escritura), lida, estudada e comentada, faziam as vezes dos ritos distantes dos sacrifícios do Templo. Era também o lugar exclusivo da educação dos judeus [...]”¹²⁹

1.3.2 O direito de praticar a Lei

O período do domínio ptolomaico, em torno de 100 anos, foi, de certa forma, bastante tranquilo para o Judaísmo palestinese. O cenário mudou depois que os sírios derrotaram os ptolomeus e passaram a dominar a Palestina. “Os selêucidas procuravam unificar os diversos povos do seu reino através da promoção da cultura helenística”.¹³⁰ O primeiro rei selêucida a governar a Palestina foi Antíoco III. Esse governo foi relativamente tranquilo para os judeus. Estes o apoiaram e tiveram diversos privilégios, como a isenção dos impostos e a restauração do Templo. Um fato que merece destaque é justamente a liberdade religiosa reforçada no início da era selêucida na Palestina.¹³¹ A garantia do direito de observar a Lei reflete sua centralidade entre os judeus, uma herança do zelo pela Lei vinda dos antepassados e firmada na reforma de Esdras e Neemias.

No entanto, com o avanço dos romanos na região e da vitória em cima dos selêucidas no ano 190 a.C., na Anatólia ocidental, estes tiveram que pagar altas taxas de impostos, obrigando suas colônias a contribuírem no pagamento. Foi o fim da isenção tributária para os judeus.¹³²

¹²⁸ Esta integração no ambiente grego teve como consequência a progressiva helenização do Judaísmo, principalmente, fora da Palestina. Floresceu, neste período, a literatura judaica em língua grega, culminando na tradução da Bíblia para o grego (cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 235). Esta influência cultural culminará em, pelo menos, duas posturas entre os judeus: uma de resistência, com o medo de perder a identidade judaica, formando diferentes grupos, como os essênios; outra de abertura diante dos gentios, como foi o caso de Paulo.

¹²⁹ PAUL, 1983, p. 120.

¹³⁰ LOHSE, 2004, p. 19. Embora os ptolomeus também tivessem interesse em divulgar a cultura helenística, foram os selêucidas os mais ferrenhos neste propósito. Entre os judeus, apesar de toda a resistência demonstrada, havia grupos abertos à helenização, inclusive, entre os sacerdotes.

¹³¹ PAUL, 1983, p. 181.

¹³² OTZEN, 2003, p. 29.

Embora houvesse esse peso tributário para a Palestina, o que se tornou mais grave foi a tentativa de desintegração da tradição judaica, mediante a implantação do helenismo, principalmente, do sincretismo religioso. Este problema se agravou depois de 175 a.C., quando Antíoco IV Epífanes assumiu o trono selêucida.¹³³ A transformação de Jerusalém numa *polis* helenista, sendo construído nela até um ginásio, símbolo da cultura grega, próximo do Templo, foi o ponto alto do processo de helenização.

Ainda que esta reforma não significasse o abandono da Torá como norma religiosa, mas tão-somente como Lei constitucional da cidade, para os judeus piedosos e fiéis à Lei era uma verdadeira apostasia das 'Leis ancestrais' que tinham regido a vida do povo desde o período persa e tinham sido confirmadas pelos editos de Antíoco III.¹³⁴

O Templo deixou de ser exclusivo dos judeus, tornando-se lugar comum de culto, tanto para judeus como para não judeus. O sincretismo era marcante, a ponto de identificarem Javé com Zeus. “Portanto, para os helenistas, o Templo de Jerusalém fora retirado do isolamento em que estava e recebera uma importância nova e cosmopolita, como os outros santuários antigos e famosos do império selêucida”.¹³⁵ Do ponto de vista dos helenistas, entre os quais o sumo sacerdote Menelau, este fato foi uma grande conquista e um avanço dentro do cenário internacional. Segundo os helenistas, o fechamento dos judeus em seus princípios religiosos tradicionais, era obstáculo ao progresso.

A implantação do espírito helenístico na Judeia, por Antíoco IV Epífanes, estava dentro do conjunto de metas políticas a serem alcançadas. Não se tratava apenas de questões religiosas. “Logicamente, Antíoco perseguiu com isso também um objetivo político: ele queria uniformizar seu reino para assim garantir-lhe maior coesão interna”.¹³⁶ Diante das ameaças, principalmente, dos romanos, cujo poder vinha crescendo sensivelmente já nesta época, era necessário reforçar a união do reino selêucida. Contudo, para os judeus, a política de Antíoco atingia o coração da tradição judaica, centrada na observância da Lei. Daí resultou todo o processo de resistência, liderado pelos macabeus.

1.3.3 A luta para garantir a observância da Lei

¹³³ Este novo rei assumiu definitivamente a bandeira da implantação da cultura grega na Palestina. Esta nova cultura tentou fazer de Jerusalém uma *polis* grega. Com a construção de uma parte da cidade, chamada Acra, ocasionou uma ruptura entre os pró-helenistas e os anti-helenistas da sociedade judaica. A Acra era uma espécie de colônia militar, com *status* de *polis*, servindo também de residência para gregos e judeus simpatizantes da cultura helênica. OTZEN, 2003, p. 35.

¹³⁴ GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 240. Este contexto ajuda a entender porque muitos judeus colocaram um acento tão grande na Lei. Esta representava para eles a garantia da continuidade da tradição do povo de Israel.

¹³⁵ OTZEN, 2003, p. 36.

¹³⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 32.

O decreto do rei selêucida Antíoco IV Epífanês mexeu em valores determinantes da identidade judaica. A proibição da observância do sábado e das festas, a quebra das Leis da pureza, introduzindo o sacrifício de animais impuros, como o suíno, até a proibição da circuncisão dos meninos e do oferecimento de sacrifícios a Zeus no altar de Javé, provocaram grande revolta entre os judeus ortodoxos.¹³⁷ Por isso, muitos judeus desobedeceram os decretos do rei, mesmo correndo risco de morte. Muitos fugiram para o deserto para escapar do martírio. O descontentamento provocou forte resistência, liderada pelo sacerdote Matatias e sua família.

No início, a revolta envolveu as duas facções judaicas, os pró e os anti-helenistas. Este conflito se dava, praticamente, entre duas esferas geográficas, os camponeses e os cidadãos. “A população rural perseverou na fé dos antepassados mais tenazmente do que muitos habitantes da cidade, abertos às influências da cultura e à civilização helenísticas”.¹³⁸ Na tentativa de conter o conflito, o rei selêucida interveio para combater os rebeldes. Após uma série de batalhas, Judas Macabeu, filho de Matatias, que liderou a revolta armada, derrotou, um a um, os generais sírios. Com a expulsão destes, o Templo foi reconsagrado, depois de três anos de profanação. Era o ano de 164 a.C.

O controle de Judas Macabeu durou pouco. Quando Alcimo foi nomeado sumo sacerdote, no lugar de Menelau, colocou-se contra os rebeldes macabeus e a favor dos selêucidas. O resultado foi a morte de diversos judeus e novamente a profanação do Templo. Quem deu continuidade à revolta foi o irmão de Judas Macabeu, chamado Jônatas. Este teve apoio dos romanos e aproveitou a vulnerabilidade dos selêucidas, provocada pelas divisões internas, para retomar o controle. Jônatas deu um passo a mais no controle do poder. “O cargo de sumo sacerdote estava vacante desde a morte de Alcimo, no final de 160 a.C. Então Jônatas obteve o consentimento dos sírios para assumir esse cargo (153 a.C.)”.¹³⁹

Quem conseguiu expulsar, definitivamente, os selêucidas foi o sucessor de Jônatas, seu irmão Simão Macabeu. Em 142 a.C., expulsou as tropas sírias da Acra, pondo fim à *polis*

¹³⁷ PAUL, 1983, p. 183. Embora podemos considerar que Antíoco IV Epífanês tenha sido o grande protagonista da tentativa de implantação do helenismo na Palestina, não podemos esquecer que essa decisão teve o apoio de grupos pró-helenistas judeus. Certamente os judeus helenistas não imaginavam que Antíoco IV fosse tão longe nas suas decisões. Sua postura foi radical e ameaçou a estrutura interna da vida e do culto judaicos.

¹³⁸ LOHSE, 2004, p. 21.

¹³⁹ LOHSE, 2004, p. 23. Jônatas centralizou os poderes políticos e religiosos na sua pessoa. Assumiu a função de sumo sacerdote, contrariando os princípios, principalmente, dos piedosos, que ficaram muito ressentidos e muitos deles romperam com o poder instituído. Eram os assideus, ou seja, piedosos, que apoiaram a revolta macabaica. O objetivo principal de seu apoio aos macabeus era a reconquista da liberdade religiosa. Tendo conquistado isso, já não havia motivos suficientemente fortes para continuarem aliados. Esta separação se agravou no momento em que Jônatas assume a função de sumo sacerdote. Jônatas era de família sacerdotal, mas do ambiente rural e não da estirpe sadoquita. Círculos de piedosos, zelosos da Lei, retiraram-se, neste período, ao deserto, a fim de viverem estritamente de acordo com os princípios e normas que vinham da Lei.

de Jerusalém. Embora Jônatas tenha usurpado para si a função de sumo sacerdote, Simão foi o primeiro que conseguiu desempenhar tal função juntamente com certa estabilidade estatal. “Ele fundou uma dinastia que foi capaz de controlar ambos os poderes por aproximadamente oitenta anos, até a ocupação romana da Palestina”.¹⁴⁰

A resistência à atitude de Jônatas, de usurpar o título de sumo sacerdote, teve a contribuição, principalmente, daqueles que formaram a comunidade de Qumrã.

Pelo que tudo indica, aconteceu nesta época o êxodo de um grupo de piedosos e zelosos da Lei para o deserto de Judá, em protesto contra o sacerdócio supostamente corrupto de Jerusalém, a fim de viver às margens do Mar Morto uma vida retirada e dedicada à pureza cultural e à observação da Lei.¹⁴¹

Os conflitos internos, principalmente, motivados pelas diferentes concepções teológicas, estiveram sempre presentes no Judaísmo, desde a reforma de Esdras e Neemias. Estas diferentes tendências foram crescendo e provocando rupturas internas, principalmente, a partir do domínio grego, com o processo de helenização. Com o objetivo de manter a fidelidade à Lei judaica, diversos grupos e mentalidades foram surgindo, cada um com sua maneira de compreender a fé e os princípios da tradição judaica, sobretudo, relacionados à observância da Lei.

1.3.4 O enfraquecimento dos ideais macabeus na vivência da Lei

Os ideais que motivaram a revolta popular, liderada pelos macabeus, com a intenção de garantir a autonomia dos judeus, sobretudo, a liberdade para observar a Lei judaica, foram se enfraquecendo no período dos asmoneus. Com a estabilidade conquistada por Simão Macabeu, seus descendentes deram continuidade ao controle político da Palestina. Primeiramente, João Hircano, governou por um longo período (135-104 a.C.). Depois, Alexandre Janeu (103-76). Além de garantir a manutenção da reconquista da Palestina, expandiram o Estado judaico, em diversas regiões, como na Pereia, Samaria e Galileia. Por volta do ano 100 a.C., diversas *poleis* gregas perderam suas características, reforçando o ideal de um Estado judaico unificado, como nos tempos de Davi e Salomão.¹⁴²

O aumento do controle das instituições judaicas por parte dos próprios judeus não significou, no entanto, automaticamente avanço e fortalecimento da identidade judaica, sobretudo, na vivência e na observância da tradição judaica. O governo dos asmoneus foi se

¹⁴⁰ OTZEN, 2003, p. 40. Foi a chamada dinastia “asmoneia”.

¹⁴¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 39 (cf. LOHSE, 2004, p. 25).

¹⁴² OTZEN, 2003, p. 43.

tornando, gradativamente, corrompido. “Os asmoneus desenvolveram um governo secularizado e definitivamente tirânico, que rapidamente se afastou dos ideais de luta pela liberdade e passou a buscar apenas o lucro e o prestígio”.¹⁴³

Uma das consequências dessa política asmoneia foi a ruptura do poder estabelecido com os fariseus, originários dos antigos hassideus, que desempenharam um papel importante de apoio na resistência contra o helenismo. Com o afastamento dos fariseus, uma série de leis, ligadas à tradição, foi cancelada. “Não é de se estranhar que o antagonismo dos piedosos crescesse fortemente e que Hircano se visse obrigado a se apoiar cada vez mais na aristocracia e no partido saduceu”.¹⁴⁴

Somente com Salomé Alexandra, que governou dos anos 76-67 a.C., os fariseus, oriundos dos hassideus, foram novamente valorizados e se tornaram mais próximos dos asmoneus. “Restabeleceu as leis farisaicas, abolidas por João Hircano, e ordenou a seus súditos obedecê-las em tudo, a ponto de Josefo afirmar que ‘ela tinha o nome de rainha, porém, os fariseus tinham o poder [...]’”.¹⁴⁵ Esta postura provocou, no entanto, a diminuição do poder dos saduceus no governo, que tentaram, em vão, conspirar contra o governo de Alexandra. “O período do reinado de Alexandra é altamente elogiado pelos historiadores. Foram nove anos de paz, de bem-estar e de prosperidade”.¹⁴⁶

1.4 A diversidade de expressões religiosas no Judaísmo primitivo

Elaboramos, acima, uma visão do Judaísmo, destacando a centralidade da Lei no modo de entender e viver os princípios da tradição judaica, sobretudo, depois do exílio babilônico. Destacamos alguns elementos históricos que consideramos importantes para compreender adequadamente os grandes ideais que foram sendo preservados e construídos a partir do exílio, que foi, sem dúvida, um expressivo divisor de águas na história do povo de Israel. O fim da monarquia, com a destruição do Templo e da cidade de Jerusalém pelos

¹⁴³ OTZEN, 2003, p. 44. A prepotência asmoneia provocou, entre outras coisas, a destruição do Templo no monte Garezim, no ano 128 a.C. e mais adiante, no ano 107 a própria cidade de Samaria foi destruída. Até a população da Iduméia foi atacada neste período, fazendo-a converter-se ao Judaísmo à força.

¹⁴⁴ GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 256. Além dos fariseus, houve outro grupo que se afastou, reagindo fortemente contra a hegemonia asmoniana. Foram os essênios. “A literatura essênica revela que para muitas pessoas a ideia de Israel como povo eleito de Deus não era mais compatível com a realidade da jurisdição religiosa e política do Templo de Jerusalém e do seu sumo sacerdote governante.” (KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. v. 1, São Paulo: Paulus, 2005. p. 222).

¹⁴⁵ GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 258. Esta aproximação com os fariseus, certamente, proporcionou o fortalecimento da Lei judaica, fundamentada na Torá e na tradição oral. Afinal, os fariseus formavam um dos grupos que se consideravam os guardiões da tradição judaica, que se expressava, sobretudo, pela observância da Lei.

¹⁴⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 45.

abilônicos, mexeu profundamente na fé dos judeus, dos remanescentes e, principalmente, dos deportados. O domínio persa, apesar de tudo, constituiu-se numa oportunidade dos judeus retornarem à terra prometida e se reconstruírem como povo, neste contexto, não mais como um Estado independente, porém, com a possibilidade de organizar-se como instituição religiosa. A reconstrução do Templo, embora lenta, bem como a organização do povo em torno da Lei, passara a expressar a identidade do povo de Israel como povo eleito. Esdras e Neemias foram figuras determinantes nesse projeto.

Com a ascensão dos gregos, foi mais difícil para Israel manter-se como povo eleito, segundo a tradição judaica. Em diversos momentos desse período, sua re tradição esteve ameaçada em sua identidade. A estratégia grega de impor sua cultura aos povos dominados provocou muitos momentos de dúvidas e resistências. Houve aqueles que assimilaram com certa facilidade essa cultura. Um bom grupo, no entanto, resistiu com bravura. A revolta dos macabeus foi o marco decisivo dessa resistência e o que garantiu a retomada do controle do Templo e o respeito pelos princípios fundamentais do Judaísmo, à luz da Lei mosaica. No entanto, aos poucos, o poder dos macabeus, que formaram a dinastia asmoneia, foi se corrompendo e houve muitas divisões internas, inclusive, o rompimento com certos grupos que se consideravam guardiões da fé judaica.

O Judaísmo primitivo, principalmente, no período em que as culturas grega e judaica se encontraram, a partir de Alexandre Magno, foi suscitando o aparecimento de diversas formas de manifestação, no intuito de manter viva a memória e a identidade da tradição do povo de Israel, cujas raízes se encontram desde o tempo dos patriarcas. A partir do momento em que a cultura grega se globalizou, adentrando também no oriente, provocou significativo choque nas demais culturas e manifestações religiosas, afetando fortemente o Judaísmo.

Diversos grupos e movimentos religiosos foram se formando nesse contexto. Dentre os principais grupos, destacamos: saduceus, fariseus, zelotes, essênios e a comunidade de Qumran. O movimento de Jesus também pode ser inserido no contexto do Judaísmo, o qual foi relido a partir de Jesus Cristo.¹⁴⁷

Nosso intuito, a seguir, é abordar essas diversas manifestações, para compreender melhor os ideais presentes em cada uma delas, principalmente da comunidade de Qumran, a

¹⁴⁷ Essa diversidade de organizações ou partidos são fundamentais para perceber que o Judaísmo intertestamentário não era uniforme. Embora todos tivessem uma base comum, cada grupo interpretava de modo próprio a tradição judaica, sobretudo, a Bíblia Hebraica. “A característica mais proeminente do Judaísmo palestino anterior à destruição do Templo, é talvez seu pluralismo; este pluralismo é acentuado pelo fato de que as diferenças doutrinárias importavam menos que a prática religiosa comum.” (GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 320). Embora tendo presente o Judaísmo vivido na diáspora, daremos prioridade ao Judaísmo palestino.

fim de perceber as semelhanças e diferenças com o Cristianismo. Esta visão nos possibilitará mais facilmente entender como aparece o conceito da justiça de Deus nos seus escritos e na sua organização. Além disso, é importante destacar o movimento apocalíptico, florescente a partir do século II a.C., fonte da qual beberam alguns grupos da época. Abordaremos, a seguir, as principais características da Apocalíptica, sobretudo, na Palestina.

1.4.1 O movimento apocalíptico

Não há como compreender de forma adequada o Judaísmo, sobretudo no período helenístico, sem levar em conta o movimento apocalíptico. Helmut Koester considera-o como “o único fator relevante no cenário religioso de Israel no período helenístico, um movimento que também desempenhará papel decisivo na formação do Cristianismo”.¹⁴⁸ O apocalipsismo serviu de ponte entre o Antigo e Novo Testamentos, inspirando e alimentando a vivência da fé, sobretudo, em momentos de perseguição e dificuldades.

As mudanças culturais que foram ocorrendo, principalmente, durante o domínio grego, a opressão imposta pelos grandes impérios e, muitas vezes, a corrupção dos próprios representantes dos judeus, foram provocando muitas crises e decepções no meio do povo. Os altos impostos, bem como a tentativa de imposição de cultura idolátrica, tornaram-se uma ameaça à sobrevivência do povo de Israel. Certamente havia os que desanimavam, outros se questionavam: até quando teremos de esperar a realização das promessas de Deus? Segundo Brakemeier, o que estava por trás do apocalipsismo eram as questões relacionadas com a existência do mal no mundo. “A pergunta chave do apocalipsismo me parece ser a pergunta pela razão da existência do mal. Por que este mundo é tão mau?”¹⁴⁹ Foi nesse contexto que muitos vislumbraram uma luz, para resistir diante da opressão dos inimigos. Trata-se da Apocalíptica, que desempenhava basicamente a função de encorajar o povo fraco e sofrido, diante das crises e dificuldades.

Embora seja fenômeno bastante complexo, podemos afirmar que a Apocalíptica alimentava no povo a esperança de que no fim da história Deus viria em seu socorro, dando-lhe a vitória e os opressores seriam destruídos. A justiça de Deus faria com que seu Reino fosse estabelecido no mundo e o povo fiel seria libertado de toda opressão.

¹⁴⁸ KOESTER, 2005, p. 232.

¹⁴⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 100. A presença da maldade no mundo não quer dizer que o mundo seja mau em si. O mundo foi criado por Deus, que após sua criação, viu que tudo era muito bom (Gn 1,31). O problema é que o mundo foi dominado pelo mal, que tomou conta da vida daqueles que perseguem e oprimem os que buscam viver com fidelidade sua fé em Deus.

Não podemos tratar a Apocalíptica como partido. Antes, ela é nova maneira de compreender Deus, o ser humano e o mundo. Ela permeou, em graus maiores ou menores, diversos partidos e grupos organizados dentro do Judaísmo primitivo.¹⁵⁰ Seus adeptos adquiriam nova mentalidade religiosa, principalmente, das questões que envolvem o futuro do povo de Deus.

O conceito de Apocalíptica se aproxima ao de Escatologia. Todavia, não podemos simplesmente igualá-los. O termo Escatologia significa, literalmente, a doutrina das últimas coisas.

O termo foi introduzido na Teologia Sistemática no séc. XIX para se referir a assuntos relativos ao julgamento após a morte e ao fim do mundo. Nos estudos bíblicos, ele tem uma perspectiva mais ampla e se refere à expectativa de qualquer mudança decisiva no curso da história através da intervenção de Deus.¹⁵¹

Do ponto de vista bíblico, no Antigo Testamento, a Escatologia possuía uma dupla ênfase: nacional, referindo-se ao futuro do povo de Israel e cósmica, na perspectiva do futuro do mundo como um todo. A dimensão pessoal da Escatologia, enquanto destino do indivíduo após a morte, não era preocupação central, ao menos até o período final do Antigo Testamento.¹⁵² Este aspecto mais pessoal ganhou força a partir do período helenístico, no qual foi se firmando a crença na ressurreição.

A palavra “apocalipse” vem do termo grego *apokalypsis* e significa “revelação”. “Em seu contexto judaico, o termo é especialmente usado com referência ao ‘descobrimento’, ou seja, à revelação dos segredos divinos”.¹⁵³ Esta revelação dava aos destinatários os segredos para entender o momento presente e aquilo que estava reservado ao futuro, cuja iminência determinava as atitudes do tempo presente. Resumindo, podemos dizer que um apocalipse tem uma forma, ou seja, é um gênero literário revelado pela mediação de um anjo ou uma criatura celestial, que se relaciona com o mundo transcendente e possui conteúdo, relacionado à escatologia cósmica e pessoal.¹⁵⁴

¹⁵⁰ A mentalidade apocalíptica já existia antes mesmo do período helenístico. Os assídeos, por exemplo, que foram colaboradores na resistência contra o helenismo, já produziam anteriormente literatura apocalíptica. O Rolo do Templo pode ter sido escrito antes da revolta dos macabeus. O grupo, no entanto, que menos se deixou influenciar pelo pensamento apocalíptico foi o dos saduceus. Embora grupos sacerdotais, como os pertencentes à comunidade de Qumran, tivessem mentalidade apocalíptica, o partido dos saduceus a rejeitou (cf. KOESTER, 2005, p. 235).

¹⁵¹ COLLINS, John J. Apocalíptica e escatologia do antigo testamento. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 604.

¹⁵² COLLINS, 2007, p. 604.

¹⁵³ OTZEN, 2003, p. 208.

¹⁵⁴ COLLINS, 2007, p. 604.

1.4.1.1 A literatura apocalíptica

Embora a literatura apocalíptica estivesse presente no contexto do Judaísmo primitivo, a compreensão restrita de revelação, dificultava sua acolhida entre os judeus, que consideravam o pentateuco como referência fundamental da revelação. Embora diversos livros proféticos tivessem aspectos apocalípticos em sua composição,¹⁵⁵ o único texto propriamente apocalíptico incluído no Antigo Testamento é o livro de Daniel, escrito pelo ano 160 a.C., no tempo da revolta dos macabeus. As visões de Daniel simulam ser do período do cativo na Babilônia. “A moral é bastante clara, especialmente quando consideramos a situação da década de 160: quem quer que mantivesse a Lei e resistisse às tentações da influência pagã seria ricamente recompensado”.¹⁵⁶ Podemos situar a Apocalíptica, principalmente, entre início o século II a.C. e o começo do século II d.C.

Há outros escritos apocalípticos, como o livro de Henoc, escrito no idioma etíope, que é considerado parte do Antigo Testamento pela Igreja da Etiópia. Seus temas são variados, entre os quais, destaca a vinda do Filho do Homem e a busca de explicação para a origem do mal, mediante o relato de anjos caídos. “As passagens mais antigas do livro certamente foram redigidas já no tempo dos macabeus. Outras são de data mais recente, mas não resta dúvida que a redação final do livro é anterior ao surgimento das primeiras comunidades cristãs”.¹⁵⁷ Temos também o IV livro de Esdras, escrito depois da queda de Jerusalém, no século I da nossa era. Contudo, o livro apresenta a história como se fosse logo após a queda de Jerusalém no século VI a.C.: onde o autor exprime a esperança de um mundo novo que está para chegar.

Há muitos outros livros apocalípticos, que foram escritos neste período, como o Baruque siríaco, o livro de Jubileus, a Assunção de Moisés, A vida de Adão e Eva, etc. Embora não fazendo parte do cânon do Antigo Testamento, possuem uma riqueza muito

¹⁵⁵ Is 51,9-11 possui traços apocalípticos, ao mencionar a luta de Deus com o dragão, aproximando-se da ideia de uma batalha mítica, realizando um novo êxodo. Os oráculos proféticos, mesmo não se concretizando da forma como foram preditos, não foram desacreditados, mas entendidos como referência a um tempo escatológico futuro (cf. COLLINS, 2007, p. 606). Ageu e Zacarias, embora tivessem em mente a restauração de Jerusalém, anunciavam, expressavam uma tendência da escatologia pós-exílica. Is 11,6; 65,17-25 falam de uma nova criação, de novos céus e nova terra, de novas relações. Estas passagens possuem traços apocalípticos, entretanto, o horizonte desta nova criação não é diferente da antiga criação. “A ideia de salvação na profecia pós-exílica não é muito diferente daquela das mais antigas tradições israelitas. Porém, em contraste, ela é muito deferente daquela que encontramos nos apocalipses do II século a.C., onde a crença na ressurreição dos mortos é introduzida.” (COLLINS, 2007, p. 608).

¹⁵⁶ OTZEN, 2003, p. 211. Esta concepção de que os fieis seriam recompensados no final constitui-se numa marca forte do pensamento apocalíptico. Quase como uma teologia da retribuição. Os que obedecessem a Deus, guardando a Lei, seriam protegidos por Ele e, no fim da história, seriam vitoriosos. Isso traz presente uma espiritualidade martirial, diante das perseguições e mortes no período dos macabeus.

¹⁵⁷ BRAKEMEIER, 1984, p. 113. (cf. LOHSE, 2004, p. 61).

grande para a história. Os escritos apocalípticos alimentam a esperança dos justos, revelando-lhes que a justiça de Deus se realizará no fim dos tempos, no Dia do Juízo. O Reino de Deus se estabelecerá e dele participarão todos os que buscam viver na justiça. Deus demonstrará seu poder, pondo fim na história dos maus e dos opressores. A melhor atitude, no tempo presente, é obedecer a Deus, confiando no seu poder e perseverando fielmente. Deus é o Senhor da história. Ao ser humano cabe confiar e resistir ao poder do mal.

1.4.1.2 Raízes do apocalipsismo

A Apocalíptica não é uma exclusividade, nem uma invenção do Judaísmo. Nascida na região da mesopotâmia, espalhou-se pelo mundo influenciando as expressões religiosas da época. “O termo *apocalipsismo* ou *apocalíptica* designa certo tipo de pensamento religioso, encontrado em quase todas aquelas religiões que procriaram uma esperança escatológica, isto é, onde o fim dos tempos e o fim do mundo é objeto de reflexão religiosa”.¹⁵⁸ Evidentemente, cada tradição religiosa adaptava o gênero apocalíptico segundo seus princípios e seus valores. O apocalipsismo judaico ligava-se à tradição de Israel e encontrou suas raízes, principalmente, no profetismo.

A ideia, presente no Antigo Testamento, do “dia do Senhor”, que iniciou com os profetas (Am 5,18-20; 2,16; 8,9-10.13; Is 2,6-21; Jr 30,5-7; Sf 1,15; Ez 22,24), esperava uma intervenção de Deus na história. Muitos imaginavam que seria favorável ao povo de Israel, contra os gentios. No entanto, para os profetas, seria um dia de ira, devido às infidelidades do povo. Depois do exílio, o “dia do Senhor” passou a ser esperado como um julgamento que traria a salvação dos justos e a condenação dos injustos (MI 3,19-23).¹⁵⁹

1.4.1.3 Continuação da profecia

A Apocalíptica não deixa de ser continuação da profecia, adaptada para um novo contexto. Há dois marcos muito fortes que as une: a ética e o interesse pelo futuro. Além disso, ambas têm a marca da expectativa messiânica e a iminência do Reino de Deus. Durante muito tempo identificou-se Apocalíptica com Escatologia. Conforme vimos acima, embora

¹⁵⁸ BRAKEMEIER, 1984, p. 98.

¹⁵⁹ *A Bíblia de Jerusalém*, 2000, p. 1752. Neste contexto, o “dia do Senhor” é ressignificado, adquirindo dimensão universal, envolvendo o julgamento de todas as pessoas. “A valorização do individualismo religioso, cada vez mais dissociado do destino do povo, coincide com a abertura universalista; o juízo acabará sendo o julgamento de todos os homens; mais que um juízo que separa judeus de gentios, o que se afirma é um juízo que separará os bons dos maus.” (GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 326).

haja ligação entre as duas, a Apocalíptica possui amplitude maior, inclusive ligada a um contexto sociológico.¹⁶⁰

A sociedade judaica pós-exílica desfavorecida, influenciada por conceitos oriundos da Pérsia, como o dualismo cósmico, buscou na Escatologia profética a base para o desenvolvimento da Apocalíptica. Os ideais do Deutero-Isaías, do fim do velho mundo e do nascimento de um mundo novo, alimentava a esperança dos que almejavam transformação da ordem existente. Além disso, possivelmente, a literatura sapiencial, dentro de uma visão de mundo, cuja ordem foi estabelecida por Deus, contribuiu no desenvolvimento da Apocalíptica.¹⁶¹

O método do *peshet*, utilizado pela comunidade de Qumran, era uma forma de atualizar textos proféticos à luz do pensamento apocalíptico, aplicando textos antigos a acontecimentos do presente ou da iminência do fim do mundo. A profecia de Habacuc, por exemplo, foi interpretada pelo “Mestre da Justiça” como revelação do que aconteceria no fim do mundo, a qual não foi conhecida pelo profeta (*IQpHab VII, 3-6*). “A comunidade de Qumran reivindicava para si uma compreensão adequada da Lei e, também, dos profetas, pois asseverava a respeito do ‘Mestre da Justiça’ que Deus lhe manifestava o sentido atual-escatológico, até então secreto, das palavras dos profetas”.¹⁶²

1.4.1.4 Dualismo

É possível elaborar significativa lista de temas que caracterizam a Apocalíptica. No entanto, segundo Benedikt Otzen, há um elemento presente na maioria de suas ideias e conceitos, ou seja, o dualismo. “Minha razão para considerar o dualismo um conceito de ordem maior em relação à Apocalíptica tem a ver com o fato de que o dualismo pode ser reconhecido em muitas correntes religiosas que encontramos na Apocalíptica”.¹⁶³ Otzen aborda o dualismo presente em três esferas: no cosmos, no ser humano e na escatologia.

¹⁶⁰ A exclusão social dos mais pobres pela aristocracia sacerdotal e as classes superiores, fez brotar no povo o interesse pelas questões apocalípticas, principalmente, na dimensão escatológica. “Eles não tinham nem poder nem influência na sociedade judaica daqueles séculos e preferiram buscar refúgio no mundo ideal da imaginação e da esperança.” (OTZEN, 2003, p. 218). Enquanto o grupo dominante se ligou mais à Lei e ao culto do Templo, as classes inferiores firmaram sua fé muito mais ligada aos escritos proféticos (cf. OTZEN, 2003, p. 217-218).

¹⁶¹ A complexidade da Apocalíptica se desenvolve a partir de diversas fontes, como a reinterpretação da mensagem profética, à luz sapiencial e de elementos estrangeiros (cf. OTZEN, 2003, p. 224).

¹⁶² MAIER, 2005, p. 214. De modo semelhante agiu o Cristianismo primitivo, interpretando as Sagradas Escrituras, de forma que apontavam para Cristo.

¹⁶³ OTZEN, 2003, p. 225. Estas correntes religiosas vão desde a escatologia profética, o pensamento sapiencial, a cultura persa, até a gnose cristã e a filosofia helênica.

O dualismo cósmico, formado pela ideia da existência de dois mundos separados, a terra e o céu, foi gradativamente se desenvolvendo na história de Israel. No antigo Israel, Deus era ligado à tribo, o Deus dos pais, *El*, que se relacionava diretamente com o indivíduo. A partir, principalmente, do exílio babilônico, foi se desenvolvendo uma ideia de Deus criador, único, transcendente e, ao mesmo tempo, onipresente. Mesmo longe do Templo era possível cultuar Deus. Esta concepção possibilitou desenvolver, no Judaísmo primitivo, a compreensão de Deus como alguém distante, lá no céu. Daí o desenvolvimento da angeologia, que buscava nos anjos os intermediários entre Deus e o ser humano.¹⁶⁴ Da mesma forma, a valorização que os judeus foram concedendo ao Templo, como espaço para o culto e o encontro com o Deus transcendente.

Este “afastamento” de Deus, entendido como essencialmente transcendente, não significava, no entanto, abandono do mundo e do ser humano por Deus. “Não importa quão remoto e elevado Deus seja para o indivíduo judeu; no entanto, ele continua sendo o Deus da criação e da providência e o juiz da justiça e misericórdia”.¹⁶⁵ Mesmo mantendo essa distância com o mundo, apesar do contraste com a pequenez humana, a ponto de nem sequer poder ser chamado pelo nome, é Ele quem governa o mundo e possui o poder de destruir o mundo mau e construir um mundo novo, onde habita a justiça.

O dualismo cósmico, presente no pensamento apocalíptico, não pode ser compreendido como a existência de dois mundos no sentido físico. O mundo criado por Deus tem a marca de um dualismo, não existente por natureza, mas transitório, até que a soberania de Deus passe a reinar. “O mundo é um só, não existem dois mundos diferentes, antagônicos, irreconciliáveis, mas existem dois poderes neste mundo, contrários um ao outro”.¹⁶⁶

A literatura apocalíptica encontrou uma forma de lidar com essa transcendência divina, construindo um caminho que pudesse contemplar o mundo celestial e a natureza de Deus. Através de visões, indivíduos eleitos têm acesso ao mundo de Deus e a eles são reveladas as coisas do céu.

¹⁶⁴ “Não há dúvida de que a posição proeminente dos anjos na tradição judaica tardia foi, até certo ponto, uma decorrência do desenvolvimento do pensamento dualista, como já foi sugerido. Mas com certeza também houve influência externas.” (cf. OTZEN, 2003, p. 236). Entre os persas, havia a concepção da presença de anjos ao lado do Deus-criador.

¹⁶⁵ OTZEN, 2003, p. 228.

¹⁶⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 103. Neste sentido, o dualismo não se refere ao mundo em si, mas à existência dualista do bem e do mal nele, à qual será passageira. Não há dois mundos, no sentido físico. O que há são dois mundos como realidades contrapostas: o mundo mau, das trevas, e o mundo bom, da luz. “Este mundo é substituído por um novo céu e uma nova terra, dos quais já fala o fim do livro de Isaías (Is 65,17; 66,22).” (LOHSE, 2004, p. 55).

O dualismo ético-antropológico foi construído a partir da influência do helenismo, que dividia o ser humano em corpo e alma. “A alma representa Deus, o bem, enquanto o corpo representa o mundo, isto é, o mal. A alma está presa ao corpo e a salvação consiste na libertação da alma por meio do conhecimento, da purificação ou da ascese”.¹⁶⁷ Na tentativa de aproximar a cultura grega com a judaica, Filon de Alexandria interpretou o sopro de Deus no ser humano, moldado com argila (Gn 2,7), como a alma, formada do espírito divino.

Tanto o dualismo antropológico como o dualismo cósmico estiveram muito presentes na comunidade de Qumran. “O dualismo ético-antropológico, ensinando que os espíritos da verdade e da falsidade estão em guerra no indivíduo, e o dualismo cósmico, ensinando que todos pertencem tanto aos Filhos da Luz quanto aos Filhos das Trevas”.¹⁶⁸ Estas expressões de pensamento confirmam o quanto os dualismos foram adentrando no pensamento judaico tardio.

O dualismo escatológico ancora-se no ponto de referência do plano temporal. Liga-se aos conceitos de messias, últimos tempos e dia do juízo. Estes conceitos já estavam presentes na tradição dos judeus. No entanto, foi com a Apocalíptica que eles tiveram mais desenvolvimento. Enquanto os profetas, no período clássico, entendiam o julgamento e a salvação ligados aos acontecimentos históricos;¹⁶⁹ enquanto as culturas vizinhas de Israel adotavam um conceito cíclico de história, ligado à natureza, os apocalípticos jogavam tudo para o fim da história, onde haveria, de modo sobrenatural, transformação total e permanente. “Em resumo: para os autores apocalípticos, os eventos escatológicos significavam o fim do mundo e o que estava por vir era o Reino de Deus”.¹⁷⁰

1.4.1.5 O interesse da Apocalíptica – o futuro

Para os apocalípticos, a história presente estava em contradição com as promessas divinas. O mundo presente, com seus projetos que geravam sofrimento e tristeza, não transmitia esperança. “A salvação, porém, se iniciará com o mundo novo que Deus faz nascer, e resultará para os piedosos numa vida de glória sem fim. O mundo atual está sujeito à morte

¹⁶⁷ OTZEN, 2003, p. 243. Esse conceito é estranho à cultura judaica, que via o ser humano, alma e corpo, como uma unidade.

¹⁶⁸ OTZEN, 2003, p. 248.

¹⁶⁹ Os profetas do século VIII a.C. interpretaram os assírios como instrumentos do juízo de Deus. A destruição do Reino do Norte foi por causa da infidelidade do povo. Da mesma forma, o fim do Reino de Judá foi compreendida por Jeremias e Ezequiel como um castigo de Javé. Dessa forma, a realização da justiça de Deus ia ocorrendo dentro da história, no decorrer dela.

¹⁷⁰ OTZEN, 2003, p. 256.

e à finitude”.¹⁷¹ Seu interesse volta-se para o futuro, para o momento em que a história presente terminará e um novo mundo será estabelecido, o Reino de Deus.

Neste ponto, percebemos diferença fundamental entre os pensamentos profético e apocalíptico. O profético anunciava a restauração do povo de Israel, mediante a renovação das estruturas israelitas, enquanto que o apocalíptico punha sua esperança numa transformação mais profunda. “No apocalipsismo, estas esperanças são sublimadas a tal ponto que a imanência não basta para descrevê-las. Somente um mundo radicalmente transformado cumpre as esperanças dos apocalípticos”.¹⁷² A irrupção do Reino de Deus neste mundo será semelhante a uma grande catástrofe, pondo fim ao mundo mau e inaugurando um novo mundo, completamente modificado.¹⁷³

Numa perspectiva teleológica, percebemos no apocalipsismo um “desmoronamento da confiança num desenvolvimento salvífico intra-histórico, bem como no prosseguimento e na confiabilidade da história salvífica passada”.¹⁷⁴ Há uma nova compreensão da ação de Deus, cuja intervenção será de forma milagrosa e precedida por eventos catastróficos.

A comunidade de Qumran, por exemplo, tinha como central no seu pensamento este fenômeno escatológico, a convicção de que o fim dos tempos estava muito próximo, que, em breve, o mundo mau seria destruído com os filhos das trevas e um novo mundo seria implantado para os filhos da luz (*IQS 4,18-19*). Tanto a comunidade de Qumran quanto o Cristianismo tiveram o universo da Apocalíptica como uma das bases de seu pensamento.

1.4.1.6 Ressurreição

Foi no período grego que surgiu um novo conceito na tradição judaica, ligado à ideia da ressurreição dos mortos. A fé na ressurreição não fazia parte dos primórdios do povo de Israel. As poucas referências mais antigas que temos, como Ez 37,1-14; Is 26,19; 53,10-12, não têm sentido muito claro, podendo referir-se à restauração de Israel, enquanto povo. Além disso, “a concepção hebraica do homem torna impossível qualquer ideia da vida no além que

¹⁷¹ LOHSE, 2004, p. 50.

¹⁷² BRAKEMEIER, 1984, p. 104.

¹⁷³ Jesus também tinha como centro de seu anúncio o Reino de Deus (Mc 1,15). No entanto, na compreensão de Jesus, a vinda do Reino não ocorre após uma catástrofe ou mesmo a partir de fatos grandiosos. Tampouco é algo exclusivamente futuro. O início do reinado de Deus no mundo passa a acontecer na pessoa de Jesus, em sua prática em favor da vida. Para o apóstolo Paulo o mistério pascal de Cristo é a irrupção do Reino de Deus no mundo, de modo que em Jesus se cumpre as promessas vindas da tradição vétero-testamentária, inclusive do apocalipsismo judaico.

¹⁷⁴ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004, p. 172.

não seja uma restituição da vida do corpo”.¹⁷⁵ Em vez de ressurreição, no sentido que temos a partir do Novo Testamento, seria mais adequado falar em reavivamento ou revivificação.

O início da doutrina da ressurreição dos mortos, possivelmente, apareceu somente no final do Antigo Testamento, com sua primeira declaração em Dn 12,1-3.13.¹⁷⁶ Esta mesma convicção de que no fim dos tempos as pessoas ressuscitarão para a vida eterna ou para a morte eterna é também compartilhada por 2Mac 7,9-11.14.23; 14,46.

A fé na ressurreição tornou-se mais clara sob a influência da cultura iraniana, e se expressou mediante o pensamento apocalíptico. “Em outros termos, tradições estrangeiras no apocalipsismo são fundidas com tradições genuinamente israelitas, são adaptadas à fé em Javé, são usadas como meio de expressão do credo judaico”.¹⁷⁷ Segundo o pensamento apocalíptico, antes do julgamento, no fim dos tempos, os mortos ressuscitarão e cada um teria decretada sua sentença.

Havia, desde o final do século III a.C., uma crença de que somente os justos ressuscitariam no final dos tempos. Com a Apocalíptica, o conceito da ressurreição foi ampliado. “Não somente os justos ressuscitarão para a glória, mas todos os homens acordarão da morte para justificar-se perante o tribunal de Deus”.¹⁷⁸ Quem fosse considerado justo participaria da glória de Deus, na alegria sem fim do paraíso e os ímpios desceriam ao inferno.

1.4.1.7 O amadurecimento da fé no Deus único

Até o exílio da Babilônia, não havia muita clareza quanto à existência de outros deuses. Mesmo professando sua fé em Javé, o povo de Israel precisou passar por um longo tempo de amadurecimento até chegar à convicção de que sua história envolvia também a história de todos os povos. O pensamento apocalíptico judaico, baseado na herança dos profetas exilados, principalmente o Segundo Isaías, estava convencido de que Deus era o Senhor de todos os povos e que seu projeto envolvia o mundo inteiro. “O monoteísmo chegou aqui à sua perfeição, sendo o conjunto das nações entendido como uma grande família diante do único Deus”.¹⁷⁹

¹⁷⁵ MCKENZIE, 1984, p. 791.

¹⁷⁶ SCHOLZ, Vilson. Ressurreição. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 873.

¹⁷⁷ BRAKEMEIER, 1984, p. 99.

¹⁷⁸ LOHSE, 2004, p. 53.

¹⁷⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 102.

1.4.1.8 A linguagem apocalíptica

A Apocalíptica lida com questões secretas. Sua intenção é decifrar os segredos, dando a conhecer o sentido das coisas, já reveladas a algumas pessoas no passado. Mais do que apresentar coisas novas, a Apocalíptica tem a função de revelar os segredos do passado. No entanto, somente um grupo de eleitos possui acesso à revelação, que acontece mediante ao uso abundante de símbolos. “Por isso, o apocalipsismo usa a alegoria, apresentando os ensinamentos em forma de linguagem secreta, difícil de compreender para aqueles que não possuem a chave para a decifração dela”.¹⁸⁰ A intenção de dificultar sua compreensão era, sobretudo, para garantir a transmissão dos valores fundamentais da tradição religiosa judaica, num contexto de perseguição e até de proibição de praticar sua fé. Não era, portanto, meramente para esconder segredos, mas tinha a intenção de camuflar o sentido das coisas aos opressores.

1.4.1.9 A importância da Apocalíptica

O pensamento apocalíptico dá margem a uma visão exageradamente pessimista do mundo, aguardando a interferência de Deus no futuro, destruindo o mal e punindo os malfeitores. No entanto, ele foi uma forma de manter viva a tradição vétero-testamentária, num momento crítico da história de Israel e, mais tarde, do próprio Cristianismo. O apocalipsismo perguntou pelo sentido da história universal, o qual supera a visão cíclica de história. “Pois a pergunta pelo sentido da história geral implica na pergunta pela finalidade do mundo como criação e pelo destino dela”.¹⁸¹ Baseados na fé de que o futuro a Deus pertence, que Deus é o Senhor da história, o apocalipsismo fez surgir e alimentou a verdadeira esperança do ser humano de se realizar como um ser que busca a felicidade e a perfeição.

A Apocalíptica é fonte de esperança, não individual ou apenas do povo de Israel. Ao contrário, ela envolve todas as pessoas e todos os povos. Este sentido coletivo supera a cultura grega individualista, que apregoava a realização do indivíduo, cuja alma era imortal. Embora esta esperança coletiva seja fruto da ação divina, ela deve ser cultivada na fidelidade aos mandamentos de Deus, mesmo em meio às perseguições. “A força para suportar os contratemplos e para permanecer fiel a Deus advém daquela esperança firme no romper do dia

¹⁸⁰ BRAKEMEIER, 1984, p. 105.

¹⁸¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 108. Apesar da aparente vitória dos opressores e do silêncio de Deus, haverá, no fim dos tempos, a vitória de Deus e de todos os fiéis, criando um mundo novo, com paz, justiça e alegria.

do Senhor que revelará a divindade de Deus, todo o crime dos homens e o sentido da história”.¹⁸²

A justiça de Deus, a partir do pensamento apocalíptico, pode ser compreendida como o senhorio de Deus, que se manifesta na história, atingindo a tudo e a todos. Ela possui dimensão universal e só aparecerá plenamente no fim dos tempos, pondo fim ao mal e reconstituindo a ordem da criação. Ao ser humano compete a opção para viver de acordo com os valores e preceitos revelados por Deus ao longo da história, a partir da experiência de Deus realizada pelo povo de Israel. Viver na justiça é alimentar a confiança de que somente em Deus está o verdadeiro caminho da vida. Embora passando por momentos de dificuldades e provações, o mais importante é acreditar que a justiça de Deus salvará a todos os que a buscam de coração sincero.

1.4.2 Grupos político-religiosos

A organização do Judaísmo primitivo, depois do exílio, foi determinada pela comunidade dos repatriados. Apoiada pelos persas, ela assumiu a tarefa de reconstruir o que havia sido perdido, com a derrocada de Jerusalém pelos babilônios, sobretudo o Templo. Esta forma de Judaísmo, organizada pelos antigos exilados, formou uma espécie de organização elitista, muitas vezes, distantes de boa parte do povo. “O Judaísmo pós-exílico foi o produto de uma redução de ‘Israel’ à comunidade dos repatriados, e essa autodefinição centrípeta teve seus efeitos também dentro dos grupos, favorecendo a formação de conventículos”.¹⁸³ Todavia, como já mencionamos, os remanescentes continuaram praticando os princípios da tradição judaica popular, mesmo na falta do Templo e da estrutura que havia sido construída no período monárquico, sobretudo, em Jerusalém.

O retorno dos exilados, com sua proposta de organização e tentativa de recompor a tradição judaica, encontrou resistências da comunidade local. Alguns grupos mais radicais foram se organizando com o passar do tempo, sobretudo, no período helenístico. “Correntes radicais pretendiam representar ‘Israel’ com exclusividade, ao menos provisoriamente (até a restauração definitiva, escatológica, do povo das doze tribos). Um fenômeno extremo desse tipo foi a comunidade de Qumran”.¹⁸⁴ Vejamos, a seguir, os principais grupos.

¹⁸² BRAKEMEIER, 1984, p. 110.

¹⁸³ MAIER, 2005, p. 270.

¹⁸⁴ MAIER, 2005, p. 270.

1.4.2.1 O grupo dos saduceus

Iniciamos abordando os saduceus, situando as origens históricas que deram identidade ao grupo, as rupturas ocorridas entre seus membros, sua identidade e, principalmente, as concepções políticas e religiosas.

a) Origem

Não há como definir com clareza a origem certa dos saduceus. Temos, pelo menos duas explicações plausíveis. A primeira identifica Sadoc com o sumo sacerdote de Davi, do qual teve origem o sacerdócio sadoquita de Jerusalém. A pedido do rei Davi, o sacerdote Sadoc e o profeta Natã ungiram Salomão para ser o novo rei de Israel (1Rs 1,32-39). Na tradição de Israel, conservou-se a ideia de que os sacerdotes possuíam sua raiz em Sadoc. “No projeto do futuro Israel, do país e do santuário, desenhado em Ez 40 – 48, confia-se aos filhos de Sadoc o serviço sacertotal (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11)”.¹⁸⁵

A segunda explicação entende o termo saduceu ligado ao conceito hebraico de *tsedeká*, ou seja, justiça. “Por isso, parece ser mais provável que o termo deve ser derivado da raiz ‘zdk’ (ser justo), mais precisamente da forma ‘zaduk’”.¹⁸⁶

O partido dos saduceus se formou, provavelmente, não muito antes da guerra dos macabeus. No entanto, organizou-se mais sistematicamente, por volta de 110 a.C., no reinado de João Hircano. Este teria rompido com os fariseus, distanciando-se deles e aproximando-se dos saduceus como forma de reforçar seu poder político e religioso. De qualquer forma, parece que o grupo dos saduceus, pelo menos parte dele, sempre esteve ligado à aristocracia sacerdotal de Jerusalém. “Parecem ter emergido como um grupo distinto no tempo dos macabeus, permanecendo identificados com o sacerdócio do Templo de Jerusalém, enquanto outros se afastaram”.¹⁸⁷

b) Divisão

É possível que o grupo dos saduceus tenha sofrido uma divisão, no momento em que o asmoneu Jônatas teria usurpado a função de sumo sacerdote. A centralização dos poderes, por parte dos asmoneus, provocou divisões. Enquanto uma parte dos saduceus apoiou a usurpação feita por Jônatas, outra parte acabou rompendo com ele, afastando-se e tornando-

¹⁸⁵ LOHSE, 2004, p. 67.

¹⁸⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 116.

¹⁸⁷ BROWN, 2004, p. 143.

se um grupo de resistência. “Na verdade, o sacerdócio sadoquita foi dividido, e aqueles que simplesmente os tomaram como sumos sacerdotes ilegítimos migraram para Qumran sob o nome de ‘os Filhos de Sadoc’”.¹⁸⁸ Possivelmente, o grupo de sacerdotes que ficou do lado dos asmoneus, fez uma opção política e estratégica, percebendo as vantagens de apoiá-los naquele momento histórico.

c) Identidade dos membros

Embora, na sua origem, os saduceus tenham sido da classe sacerdotal, principalmente se é verdade que sua origem se encontra no sumo sacerdote de Davi, o contexto do Judaísmo primitivo, sobretudo diante das tendências de liberalismo cultural, abriu novos espaços e novas possibilidades. Tudo indica que o partido dos saduceus, nesse período, não era composto apenas por sacerdotes. Com o tempo, novos membros passaram a fazer parte do grupo, extrapolando o critério de ser ou não ser sacerdote. Com o enfraquecimento do partido, por causa da cisão acontecida internamente, sentiu-se a necessidade de reforçar o grupo, a fim de exercer com maior intensidade sua influência política, no Estado asmoneu. “Os seus membros eram escolhidos dos círculos aristocráticos, seja da aristocracia sacerdotal, seja da leiga”.¹⁸⁹ A partir desse critério, parece que a determinação para pertencer ao grupo era, sobretudo, a questão econômica.

d) Postura política e religiosa

Os saduceus tinham, ao mesmo tempo, duas posturas. Eram conservadores, do ponto de vista religioso, rejeitando elementos importantes que foram brotando no Judaísmo primitivo, como a crença na ressurreição e os tratados sobre anjos e demônios. Ao lado desse conservadorismo, adotavam atitude liberal, do ponto de vista cultural e político. De um lado eram nacionalistas, de outro, tinham abertura para com os estrangeiros. Esta estranha combinação baseava-se na exigência de manter a identidade que vinha a partir da Torá e da necessidade de abertura diante do helenismo. “Os saduceus reconheceram que, se o Estado judeu sobrevivesse, ele seria autodestrutivo na tentativa de se isolar por causa do medo do contato com os não judeus”.¹⁹⁰ No fundo, era uma tentativa de conciliação que vinha ao

¹⁸⁸ OTZEN, 2003, p. 149.

¹⁸⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 116. A grande marca dos saduceus foi a defesa dos interesses da classe alta, da qual, normalmente, vinham seus membros. O interesse em participar da política, mesmo tendo que adequar-se ao mando de grupos estrangeiros ou de grupos fora do círculo da nobreza, visava a manter seus privilégios, sobretudo, econômicos.

¹⁹⁰ OTZEN, 2003, p. 151.

encontro de seus interesses, principalmente, para manter sua posição econômica de classe alta e a influência no poder.

Os saduceus tiveram sua época áurea no tempo de Alexandre Janeu (104-76 a.C.). Foi um período em que os fariseus se mantiveram distante dos governantes, por não concordarem com sua política. Mesmo sofrendo uma baixa, com a ascensão da rainha Alexandra ao poder (76 – 67 a.C.), que reatou os laços com os fariseus, os saduceus voltaram, gradativamente, a ampliar seu espaço de poder. No tempo dos procuradores romanos, os sumos sacerdotes eram todos saduceus. Embora seu objetivo fosse chegar à autonomia do Estado judaico, tinham uma política conciliatória com os romanos, como forma de manterem seu espaço no poder religioso, político e econômico.

Os saduceus organizavam sua vida religiosa exclusivamente a partir do Pentateuco. Rejeitavam a “halaká”, que era tradição oral, vinda dos antepassados. Não aceitavam qualquer forma de inovação religiosa. Talvez fosse o grupo que menos se deixou influenciar pelo apocalipsismo. Como vimos, negavam, inclusive um dos pressupostos básicos do apocalipsismo, que era a fé na ressurreição (Mc 12,18-27). Também não acreditavam na existência de anjos (At 23,8). Sua teologia era, portanto, extremamente conservadora.

A descrença em anjos e na ressurreição, além da rejeição da Apocalíptica, colocavam os saduceus como arquirrivais dos fariseus. Dos essênios também se diferenciavam, sobretudo, pelo desinteresse pela Apocalíptica, pela aceitação do sumo sacerdote em Jerusalém, por não considerar-se um grupo exclusivo e por seu caráter imanente.¹⁹¹

O ponto forte dos saduceus era sua ligação com o Templo, valorizando, principalmente, as leis cultuais e a prática dos sacrifícios. “De qualquer modo, os saduceus aparecem como os fiadores do estrito cumprimento da legislação do Templo e do culto que estava codificada na Lei escrita. Sua obrigação era interpretar a Lei, e insistiam em que somente a aplicação literal da Lei era apropriada”.¹⁹² O Templo, no tempo de Jesus, desempenhava diversas funções, além da religiosa. Nele estava o banco dos judeus, que dava suporte ao câmbio de moedas e recebia os depósitos de dinheiro provenientes da venda de animais para o sacrifício, de modo que, para os saduceus, era de grande interesse controlar todo esse sistema que girava em torno do Templo, porque isso garantia a manutenção dos seus privilégios.

¹⁹¹ STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 185.

¹⁹² KOESTER, 2005, p. 231. Neste sentido, os saduceus eram extremamente conservadores, rejeitando a tradição oral e qualquer concepção teológica que não estivesse fundamentada claramente na Lei escrita, ou seja, no pentateuco.

A justiça de Deus, para os saduceus, não possui ligação alguma com o fim dos tempos ou a vida futura. Não acreditavam na futura ressurreição. “Por isso, recompensas e castigos ocorrem apenas na esfera da vida sobre a terra, pois são a consequência imediata das ações humanas; não existe nada que se possa chamar de destino”.¹⁹³ Os ideais do movimento apocalíptico, praticamente, não faziam parte de suas crenças.

Acreditavam que as ações de Deus se davam no culto e na ordem cósmica. “A ideia de que Deus, longe de todo o mal, não intervém diretamente nos acontecimentos do dia a dia [...] harmoniza-se à convicção da sublimidade de Deus, embora ele esteja ao mesmo tempo presente no culto”.¹⁹⁴ A base para a vivência da fé estava, exclusivamente, na Lei de Moisés, da qual se consideravam guardiões. A fidelidade a Deus e à tradição judaica, para os saduceus, se dava mediante a observância da Lei, restrita ao pentateuco, sobretudo, aos aspectos relacionados com o culto e os sacrifícios oferecidos no Templo.

1.4.2.2 O grupo dos fariseus

Vimos que os saduceus eram oriundos da aristocracia sacerdotal e que formaram um partido com grande influência na conjuntura do Judaísmo primitivo. Foram praticamente 200 anos nos quais deixaram sua marca, desde a revolta dos macabeus até a primeira Guerra Judaica. Com o passar do tempo, outros membros não sacerdotais passaram a fazer parte do grupo. O conceito de classe, normalmente, é usado dentro de uma categoria marxista. Entretanto, se podemos adaptá-lo para a época antiga, dizemos que a característica comum dos que faziam parte do grupo dos saduceus estava, principalmente, na esfera econômica, formando a classe alta da Palestina. A justiça de Deus, para eles, estava bastante vinculada aos sacrifícios oferecidos no Templo, orientados pela teologia da retribuição, dentro de uma perspectiva presente e terrena.

Os fariseus, por sua vez, podem ser situados na classe média baixa, situando-se um pouco mais próximos da realidade do povo em geral. Seu estilo de vida, marcado, principalmente, pela sinceridade, pela dedicação e pela devoção, fazia deles um grupo admirado pelo povo. “Em consequências das críticas no NT, os fariseus constavam na consciência cristã como fanáticos da Lei, cheios de si e mesquinhos, que colocavam a letra acima do espírito da Lei, subtraindo-se assim, hipocritamente, às reais exigências de Deus”.¹⁹⁵ Esta concepção vem sendo seriamente revista. Dentro das diversas convicções da época,

¹⁹³ KOESTER, 2005, p. 231.

¹⁹⁴ MAIER, 2005, p. 273.

¹⁹⁵ MAIER, 2005, p. 283. Usaremos no texto a sigla NT referindo-se ao Novo Testamento.

tinham, na verdade, postura moderada. Deixavam-se influenciar pelo movimento apocalíptico, acreditando que a justiça de Deus tinha como uma de suas principais manifestações a vida após a morte daqueles que fossem considerados justos.

a) Origem

Desde o período persa, com o retorno de parte dos exilados e a reorganização da tradição dos judeus, a Torá foi a base fundamental para a vivência da fé. O zelo pela Lei foi sendo uma característica crescente no meio do povo. Aos poucos, foi surgindo um grupo de piedosos ligados à prática e ao cuidado das normas que deviam nortear a vida dos fieis. Este grupo despontou historicamente na revolta macabaica, na década de 160 a.C., apoiando o movimento de expulsão dos selêucidas da Judeia e na retomada poder, tanto político quanto religioso, principalmente, no controle do Templo e do culto, segundo a tradição judaica (1Mc 2,42). Este grupo apoiou a revolta dos macabeus e passou a ser conhecido como os hassideus, ou seja, os “piedosos”. Antes mesmo da revolta macabaica os hassideus formaram um grupo de resistência à influência pagã, influenciados pela mentalidade apocalíptica.¹⁹⁶

Os laços que mantinham os hassideus ligados aos macabeus foi, aos poucos, se enfraquecendo, até ocorrer o rompimento entre ambos. Os motivos disso são, principalmente, dois. Primeiramente, porque o objetivo principal do apoio ao movimento de resistência macabaico havia sido alcançado, mediante a retomada do controle do Templo e do culto judaicos e da expulsão dos partidários de Antíoco IV Epífanes do território judeu. Em segundo lugar, porque, aos poucos, os macabeus foram se afastando da verdadeira tradição judaica e direcionando sua ação somente em vista de objetivos claramente políticos.

Este contexto provocou cisma entre os piedosos e os asmoneus. Pelo ano 150 a.C., no tempo do governo de Jônatas, os hassideus se dividiram em fariseus e essênios.¹⁹⁷ Estes grupos postaram-se sempre como críticos ao poder dos asmoneus. Os fariseus formavam um grupo de judeus com objetivo claro: o zelo pela Lei. Não tinham, portanto, interesse meramente político. “Por isso, após a restauração do culto ordinário e da vida conforme a Lei, afastaram-se dos asmoneus, que desenvolviam uma política imperialista”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ “Os hassideus, que formavam a espinha dorsal da revolta macabaica, não surgiram apenas por ocasião da tentativa de helenização do culto do Templo, mas devem ter tido uma história anterior. Se não constituíam um grupo firmemente estruturado, certamente estavam ligados a escolas de sacerdotes e de escribas, as quais se dedicavam não somente à tarefa de copiar livros proféticos antigos, mas também produziam literatura apocalíptica nova.” (KOESTER, 2005, p 235).

¹⁹⁷ cf. BÍBLIA. Jerusalém, 2000, p. 793.

¹⁹⁸ LOHSE, 2004, p. 70.

O conflito dos fariseus com os asmoneus explodiu no tempo de Hircano I (134 – 104 a.C.), agravando-se, ainda mais, no governo de Alexandre Janeu (104 – 76 a.C.), que mandou executar diversos deles. “A partir daí, os fariseus desistiram da mudança política pela violência, preparando-se, por meio de uma vida piedosa, da oração e do jejum, para uma futura transformação, suscitada por Deus”.¹⁹⁹

O prejuízo dessa postura farisaica se deu, principalmente, a nível político. Foram totalmente afastados do governo de Alexandre. No entanto, sua postura crítica aos governantes e o zelo na defesa da Lei tiveram seu reconhecimento. “Politicamente os fariseus foram vencidos. Mas a sua luta lhes granjeou um enorme crédito moral e muita popularidade”.²⁰⁰

O nome “fariseu” equivale ao termo hebraico *perushim*, ou seja, “separados”. Esta separação, no entanto, não era geográfica. Os fariseus não foram se refugiar no deserto ou em algum lugar longe do povo. Antes, o termo evidencia sua postura de não se misturar com pessoas e situações que os tornavam impuros, segundo a Lei da pureza. Somente quem vivesse separado, cuidando o que comia, com quem comia, em quem e em que tocava, poderia cumprir todas as prescrições. Segundo eles, a separação possibilitava seguir as leis da pureza, e esta levava à santidade. Portanto, embora os fariseus não se isolavam completamente do convívio social, como os essênios, mantinham certa distância daqueles que comprometiam a vivência da Lei e das tradições.

b) Os membros da comunidade farisaica e seu objetivo

O grupo dos fariseus era composto, principalmente, por leigos. No seu interior havia também sacerdotes. A princípio, todo judeu podia participar do grupo, desde que fosse comprovada sua fidelidade na vivência dos compromissos farisaicos. No século I da nossa era havia em torno de 6000 membros, a grande maioria leigos. Uma das exigências para pertencer ao grupo era possuir um mínimo de instrução e recursos, para aprender e praticar os preceitos legais.²⁰¹

Tinha como meta principal ser movimento de renovação, diante dos perigos que o Judaísmo enfrentava, principalmente, da influência cultural vinda do helenismo.

¹⁹⁹ LOHSE, 2004, p. 70. Essa tendência é comprovada por ocasião da primeira Guerra Judaica, na qual os fariseus não participaram. É evidente que, dentre os fariseus, havia os que eram mais radicais, que mais tarde, formariam o grupo dos zelotas.

²⁰⁰ BRAKEMEIER, 1984, p. 122.

²⁰¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 127.

Seus membros queriam despertar o povo judeu para uma consciência renovada de sua herança religiosa, fazê-lo compreender os perigos que sua religião corria – perigos estes inerentes à cultura helenista – e tentar que aderissem ao que seus membros consideravam a linha central da religião judaica: a Lei como norma para todos os detalhes da vida de cada um.²⁰²

Esta consciência é que garantia a sobrevivência de uma prática religiosa baseada na Lei mosaica. Esta dava identidade à tradição judaica, principalmente, diante das ameaças vindas do helenismo. A atitude dos fariseus, diante dos projetos políticos que considerassem nefastos e que feriam os princípios da tradição judaica, era de resistência passiva. Por um lado, não agiam com violência, diante dos inimigos, por outro, não se conformavam aos interesses dos opressores. Embora os fariseus desejavam se livrar do jugo dos romanos, não acreditavam que uma revolução armada pudesse fazer isso.

c) A organização da comunidade

Os fariseus estavam organizados numa espécie de confraria, apoiando-se mutuamente na vivência dos seus ideais. “O requisito de separação do reino profano, que inevitavelmente se impunha a cada fariseu, gerou, de forma natural, a necessidade de os fariseus associarem-se uns com os outros”.²⁰³ Para garantir a adesão de novos membros, era necessário investir na formação. Temos notícias de duas escolas farisaicas muito conhecidas, no tempo de Jesus, coordenadas por dois grandes mestres, Hillel e Shammai. Estas escolas formavam novos mestres, como foi o caso de Gamaliel, que foi o mestre do apóstolo Paulo (At 22,3).

d) As convicções religiosas dos fariseus

Os fariseus são conhecidos, de modo geral, como um grupo excessivamente apegado à Lei mosaica, a ponto de torná-la um complexo código legal, baseado, tanto na Lei mosaica como na tradição judaica em geral, inclusive, na tradição oral. Nesse sentido, são interpretados como verdadeiros legalistas. Brakemeier destaca algumas características fundamentais desse grupo, como frutos de seu zelo pela Lei:²⁰⁴

²⁰² OTZEN, 2003, p. 155. A ênfase dada aos preceitos legais, principalmente, as leis da pureza, chegou ao ponto de que as leis próprias dos sacerdotes, praticadas em vista do culto no Templo, fossem também observadas pelo resto do povo. Possivelmente esta postura tinha como base a ideia de que todo o povo pudesse desempenhar uma missão sacerdotal, conforme está escrito no livro do Êxodo: “*Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa*” (19,6; cf. 1Pd 2,9s). Esta promessa divina não era apenas a um grupo, mas a todo o povo de Israel.

²⁰³ OTZEN, 2003, p. 157.

²⁰⁴ BRAKEMEIER, 1984, p. 122-123.

- a) Possuíam sofisticado conceito de pureza, a ponto de tornar as prescrições relativas ao culto, próprias dos sacerdotes, válidas para todos. Não era possível tocar em cadáveres, pessoas doentes, em certos animais, sem se contagiar. A única maneira de tornar-se puro novamente era mediante ritos de purificação e oferta de sacrifícios no Templo. Daí a prática de lavar as mãos antes das refeições e de tomar banho depois de voltar da praça pública (Mc 7,3-4);²⁰⁵
- b) Observância do sábado, como o dia do descanso, seguindo uma relação minuciosa daquilo que era permitido e daquilo que era proibido realizar neste dia. “A fim de jamais infringir involuntariamente a Lei, o fariseu largava o trabalho já algum tempo antes do início do sábado (18 h de sexta-feira até 18 h de sábado);”²⁰⁶
- c) Pagamento do dízimo ao Templo. Pagavam não somente sobre aquilo que recebiam, mas também sobre o valor do que compravam. “A observância escrupulosa das prescrições da pureza cultural e do mandamento do dízimo tornou-se dever essencial para todos os membros da comunidade farisaica”.²⁰⁷;
- d) Prática das obras piedosas, como a esmola, a oração e o jejum. Observavam jejum voluntário, duas vezes por semana (Lc 18,12).

Todas essas práticas revelam o quanto os fariseus eram zelosos em praticar as leis que, segundo eles, concediam garantia de fidelidade a Deus. Nisto, são dignos de admiração. O problema surge quando os fariseus ficam convencidos de sua superioridade em relação aos que não praticam todas as suas leis. Suas atitudes arrogantes, bem como de menosprezo aos demais, acabam tirando-lhes o mérito. Além disso, este zelo excessivo os faz esquecer do essencial, que é a prática do amor e da misericórdia (Mt 23,23). Sua hipocrisia não se refere apenas ao sentido subjetivo, ou seja, na contradição entre falar e fazer, entre o ser e o aparecer. Ela se manifesta também objetivamente, na distorção do sentido da Lei.

A esperança na vinda do messias, para restaurar o reino de Davi, fazia parte das convicções dos fariseus. Estes resistiam contra qualquer rei que não fosse da descendência dos judeus. “O fariseu se preparava para a vinda deste reino mediante a santificação, ou seja,

²⁰⁵ Essa imitação dos sacerdotes, a respeito da pureza, podia ser motivada pelo desejo de viver radicalmente os preceitos da Torá. Como boa parte dos fariseus era composta de leigos, essa prática lhes dava um sentimento de maior fidelidade. “Isso pode ter sido devido a elementos levíticos, mas com certeza serviu também para valorizar-se, como leigos, imitando os sacerdotes, ritualmente tão ‘elevados’, e para se esforçar por uma vulgarização da santidade cultural no sentido de Ex 19,6.” (MAIER, 2005, p. 284).

²⁰⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 123.

²⁰⁷ LOHSE, 2004, p. 70.

o aperfeiçoamento no cumprimento da Lei”.²⁰⁸ Quanto maior a fidelidade do povo na prática da Lei, mais depressa seria a vinda do messias e a restauração do reino de Davi.

Essa fidelidade à tradição judaica tinha um objetivo concreto, relacionado ao desejo de preservar a Aliança com Deus, estabelecida com os antepassados. “Seu principal intento é alcançar um objetivo religioso, especificamente, o cumprimento da Lei e a preservação das ‘tradições paternas’ sob as condições de um mundo mudado”.²⁰⁹

Embora os fariseus se considerassem fieis seguidores dos preceitos vindos da tradição judaica, demonstraram também abertura diante dos novos contextos do povo de Israel. Seu zelo pela Lei mosaica não significava o fechamento diante dos novos desafios. “O seu método de interpretação, chamado *halakha* (‘como se deve caminhar’), consiste em argumentos e contra argumentos sobre o cumprimento exequível de cada mandamento sob condições alteradas”.²¹⁰ A tradição oral não deixava de ser uma forma de atualizar a Lei escrita. Elementos helenísticos vão sendo absorvidos e adaptados à fé judaica.²¹¹

e) A importância dos fariseus na história do Judaísmo

Já mencionamos acima o papel dos fariseus durante a revolta dos macabeus, que, na época, eram parte dos hassideus, envolvendo-se e dando suporte à resistência contra o helenismo. Foram eles os principais guardiões da fé do Judaísmo primitivo, mediante, sobretudo, do zelo pela tradição judaica. Esta tinha como eixo a Lei Mosaica que, junto com a profecia, servia de parâmetro, inclusive, para a tradição oral. “Ao mesmo tempo, é inquestionável que a ideologia farisaica foi caracterizada por piedade e sinceridade verdadeiras”.²¹² A insistência na observância da Lei carregava o desejo da fidelidade diante dos mandamentos divinos.

²⁰⁸ BRAKEMEIER, 1984, p. 125. A constante preocupação de compreender e praticar a Lei levou os fariseus a adotarem diferentes métodos de estudo e aprofundamento. O “Midrash” era um método exegético de estudo e explicação de um texto bíblico, resultando num comentário sobre o sentido do texto estudado. Havia também o aperfeiçoamento da “Tradição dos pais”, ou seja, da tradição oral, composta de dois tipos: a “*Halaká*”, derivado do hebraico “*halach*”, que significa andar, caminhar. Portanto, tratava das questões gerais de conduta. Além disso, havia a “*Hagadá*”, que narrava as histórias que compunham a tradição. Toda essa tradição oral compôs, depois de Cristo, o Talmude.

²⁰⁹ KOESTER, 2005, p. 241.

²¹⁰ KOESTER, 2005, p. 242.

²¹¹ O individualismo, por exemplo, possibilitou ao indivíduo observar a Lei na diáspora, mesmo longe do Templo, seguindo o código de pureza. A justiça de Deus, que na tradição judaica era entendida em relação a Israel como um todo, pode agora ser vivenciada individualmente. “Assim, os conceitos de recompensa e castigo, como também de expectativa da ressurreição e do juízo final, também se aplicavam ao indivíduo e dessa forma assemelhavam-se aos conceitos gregos de imortalidade e julgamento dos mortos.” (KOESTER, 2005, p. 242).

²¹² OTZEN, 2003, p. 163. Não podemos entender a imagem da hipocrisia farisaica dos evangelhos, principalmente, do Evangelho de Mateus, fora do contexto da época, no momento em que os evangelhos foram escritos. O grave conflito entre Jesus e os fariseus e doutores da Lei, expresso nos evangelhos traduz

Entre as principais crenças dos fariseus, está a fé na ressurreição. Esta tinha seus fundamentos no Antigo Testamento (Is 24 – 27; Dn 12,1-3) e na tradição oral. “Os fariseus, todavia, desenvolveram a expectativa da ressurreição dos mortos em uma doutrina coerentemente formulada, diferenciando-se dos saduceus (At 23,8), e cultivaram uma forte esperança messiânica”.²¹³

A justiça de Deus, para os fariseus, estava fortemente vinculada à prática da Lei. O enorme conjunto de regras a serem observadas acabava ofuscando o verdadeiro sentido da Lei judaica, como expressão da Aliança de Deus com o povo de Israel. Embora poderiam ter a intenção de viver os mandamentos divinos como resposta ao amor manifestado por Deus, que teve a iniciativa de escolher e libertar o povo de Israel, o apego excessivo à Lei impedia de viver aquilo que era essencial, sobretudo, o amor e a misericórdia. Além dos 10 mandamentos, os fariseus exigiam o cumprimento das 613 leis. A pureza racial e ritual tornou-se o critério fundamental para ser parte do povo de Deus. Além disso, criavam sentimento de superioridade em relação aos gentios e aos outros judeus que não seguissem escrupulosamente os preceitos da Lei.²¹⁴

Apesar da ideia negativa que se formou em relação aos fariseus, como hipócritas e legalistas, é preciso levar em conta que esta visão se deve, sobretudo, às polêmicas entre cristãos e judeus, depois da destruição do Templo. “Como uma refutação parcial desse fato, tem-se percebido uma tendência a considerar os rabinos posteriores como o reflexo dos fariseus, atribuindo-se aos fariseus do tempo de Jesus opiniões rabínicas atestadas na Mixná (codificada por volta de 200 d.C.)”.²¹⁵ A crença em anjos e na ressurreição do corpo, bem como nas expectativas escatológicas, que aparecem nos evangelhos, mostram que Jesus, certamente, se aproximava mais dos fariseus do que dos saduceus.

1.4.2.3 O grupo dos zelotas

Constituído como o grupo mais radical na defesa das tradições judaicas, sobretudo o zelo pela Lei, os zelotas acreditavam que a implantação da justiça de Deus estava relacionada

muito mais a realidade das comunidades cristãs, no momento da separação definitiva entre o Judaísmo e o Cristianismo, após a destruição do Templo.

²¹³ LOHSE, 2004, p. 73. Na concepção dos fariseus, a ressurreição tinha dois aspectos essenciais. “O primeiro referia-se ao fim de cada indivíduo; era uma consequência de sua martirologia com relação ao tempo dos macabeus, que levava às primeiras declarações decididas a respeito de uma esperança na ressurreição. O segundo professava a fé no poder direto de Deus sobre a natureza e a vida [...]” (MAIER, 2005, p. 286).

²¹⁴ Ao resgatar o verdadeiro espírito da Lei, Jesus afirma ao povo, no sermão da montanha, que a condição para entrar no Reino dos Céus é superar a justiça dos escribas e dos fariseus (Mt 5,20).

²¹⁵ BROWN, 2004, p. 147. Brown, numa nota de rodapé, faz uma referência do significado de “hipócrito”. O adjetivo “hipócrito” vem do termo grego *hypokritēs* e significa escrupuloso em demasia, casuístico. No entanto, não quer dizer falso ou sem sinceridade (cf. BROWN, 2004, p. 147).

diretamente às ações humanas. Agindo com violência contra a ordem injusta estabelecida pelos romanos e seus colaboradores, faziam justiça com as próprias mãos, até que a intervenção definitiva de Deus colocasse um ponto final na injustiça, estabelecendo seu Reino definitivo. “Pensavam, no entanto, que o ser humano não devia deixar só nas mãos de Deus a libertação de Israel. Eles próprios deveriam agir recorrendo à luta armada”.²¹⁶

Geralmente o termo “zelota” refere-se ao movimento que existiu mais precisamente entre os anos 6 e 74 d.C. O partido zelota surgiu quando P. Sulpicius Quirinus, legado romano na Síria, criou um imposto imperial por pessoa. Para melhor arrecadá-lo, determinou um recenseamento geral. Foi então que Judas, o Galileu (At 5,37), unido ao fariseu Sadoc, chefou uma insurreição popular, que o legado romano da Síria esmagou com toda a crueldade de que eram capazes os romanos. Era o ano 6 d.C. Todavia, o movimento de rebeldia não desapareceu. Passou a agir clandestinamente. Este grupo terminou com seu último reduto de resistência, na fortaleza Massada, no ano 74 d.C, pondo fim à primeira Guerra Judaica.²¹⁷

Além dos zelotes, são conhecidos, pelo menos, mais quatro grupos de resistência com características semelhantes, principalmente, o uso da violência. Eram os sicários²¹⁸, os seguidores de João de Giscala, os seguidores de Simão de bar Giora e os idumeus. Esses grupos uniram-se na guerra contra os romanos.²¹⁹

O grupo dos zelotas estava ligado aos fariseus, dos quais se originou. Como vimos, os fariseus não tinham objetivo político e, de modo geral, não se envolviam em disputas pelo poder. Embora não concordando com o domínio dos romanos, procuravam adaptar-se à nova situação. No entanto, uma facção dos fariseus possuía postura mais radical de resistência diante da ocupação romana, a ponto de formar um novo grupo, chamado zelota. Dentre esses havia, principalmente, sacerdotes, cuja responsabilidade era manter a pureza do Templo. Sentiam-se profundamente incomodados com qualquer ameaça romana de profanação do

²¹⁶ DOMINGUES, Frei Bento. *Quem são os zelotas?* Disponível em:

<<http://www.publico.pt/sociedade/noticia/quem-sao-os-zelotas-1625784>>. Acesso em: 17 mar. 2015.

²¹⁷ Estas datas são aceitas dentro da maneira tradicional de entender os zelotas, vinda praticamente a partir dos escritos de Flávio Josefo. Talvez este grupo tenha, na realidade, se formado no contexto da primeira Guerra Judaica (cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 323).

²¹⁸ Muitas vezes foram identificados com os zelotas. No entanto, embora com práticas semelhantes, os zelotas se diferenciam dos sicários. “Traziam escondido em suas vestes um punhal (provém daí o seu nome, pois ‘sica’, um termo latino, significa punhal) e não hesitavam em assassinar a quem descobrissem como sendo colaborador e cúmplice dos odiados romanos.” (cf. BRAKEMEIER, 1984, p. 132). A Galileia era sua principal base de operação, onde contava com o apoio de grande parte da população. Mas, agia também na Judéia, particularmente em Jerusalém, que, por ocasião das grandes festas, sempre era o palco de suas ações sorrateiras ou surpreendentes.

²¹⁹ HAHN, C., Zelo. In: COENEN, Lothar & BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2, São Paulo:Vida Nova, 2000. p. 2686.

santuário. “Podemos afirmar que representam a ala mais radical dos fariseus. São observantes estritos da Lei escrita e da tradição oral mais rigorosa”.²²⁰

O movimento se alimentava de espera ansiosa do Reino de Deus e de zelo fanático pela Lei. Daí o nome de zelotas, os comprometidos com a causa de Deus, cujo representante legítimo na terra só poderia ser um rei de Israel. “Também os fariseus eram zelosos neste sentido, mas o zelo dos zelotas era de natureza mais combativa e seu fervor se documentava na disposição de eliminar por violência tudo o que se opunha à observação rigorosa da Lei de Deus [...]”.²²¹ Por isso, era necessário purificar a Palestina da presença imunda dos romanos e de seus colaboradores, a fim de restabelecer a Nação Santa reunida e unicamente dirigida pela Lei. Recusando qualquer solução de compromisso, negavam-se a pagar os impostos de Roma.

O pagamento dos impostos aos romanos, para os zelotas, era uma verdadeira apostasia, pois significava aceitar César como Senhor e aceitar sua dominação sobre Israel. “Viam no senhorio de César e no senhorio de Deus duas alternativas excludentes. Daí sua intolerância e sua atitude contrária ao pagamento do imposto do imperador”.²²² O “*Shemá Israel*” é um convite e um chamado a reconhecer Javé como único Deus e Senhor (Dt 6,4). Era uma tradição muito cara para o povo de Israel. “Quem reconheceu o imperador como seu senhor e lhe pagou impostos, infringiu, na perspectiva dos zelotas, o primeiro mandamento, que prescreve honrar somente a Deus”.²²³

Os impostos, além de ser um insulto contra o primeiro mandamento, conforme pensavam os zelotas, empobreciam e endividavam cada vez mais o povo. As dívidas ficavam arquivadas em Jerusalém, no Templo. “Quando, porém, tomaram Jerusalém em 66 d.C., a primeira coisa que destruíram foi o arquivo municipal com os registros das dívidas”.²²⁴

Para os zelotas, não bastava aguardar a chegada do Reino na quietude e na passividade. O Reino de Deus estabelecer-se-ia pela força das armas. Por conseguinte, era preciso agir a fim de provocar a vinda do Messias, que, no momento exato, assumiria o comando das operações contra Roma e seus comparsas.

Uma das finalidades do movimento era a restauração de Israel, como povo livre e independente. Tratava-se, antes de qualquer coisa, de liquidar a ocupação estrangeira, opressora e pagã, e de eliminar as classes dirigentes, corrompidas e colaboracionistas, a fim de restaurar a autoridade da Lei e a santidade do Templo. Isso não significava, contudo, que

²²⁰ MORACHO, Félix. *Como ler os Evangelhos*: para entender o que Jesus fazia e dizia. São Paulo: Paulus, 1994, p. 109.

²²¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 132.

²²² BRAKEMEIER, 1984, p. 133.

²²³ LOHSE, 2004, p. 75.

²²⁴ HAHN, 2000, p. 2686.

eram, em primeiro lugar, nacionalistas. Seu fanatismo se alimentava, acima de tudo, pela soberania absoluta de Deus, que extrapolava os contornos de uma Judeia livre. O sistema teocrático, defendido por ele, extrapolava os limites da própria Palestina.

Os zelotas eram os guerrilheiros da Palestina, que os romanos e as elites judaicas naturalmente consideravam como bandidos e criminosos de direito comum. A seus ataques, os romanos respondiam com represálias. Talvez os galileus, cujo sangue Pilatos havia misturado com o das suas vítimas (Lc 13,1) fossem zelotas que haviam subido à Jerusalém durante as peregrinações, ou então sicários, que possuíam uma atuação muito parecida.

Seu recrutamento não se limitava às camadas populares. Fazia-se também entre pessoas de classes mais abastadas, revoltadas com as humilhações impostas pelos romanos e entre os sacerdotes cansados do desprezo da aristocracia sacerdotal e da colaboração direta com os representantes de César. Lucas menciona um zelota como discípulo de Jesus (Lc 6,15; At 1,13), embora não há como saber o sentido exato, podendo significar o zelo pela Lei e não propriamente um membro do grupo dos zelotas. O movimento de Jesus não teve a pretensão de pregar um messianismo político. Na questão dos impostos, Jesus também não agiu como um zelota, simplesmente negando o imposto a César (Mc 12,17).

Uma das dimensões que vem sendo aprofundada atualmente, em relação aos zelotas, é sua ligação com o movimento apocalíptico. “Entre as características ideológicas dos zelotas, talvez a mais acentuada seja a sua fervorosa espera escatológica”.²²⁵ Eram messianistas e aguardavam a vinda de um messias guerreiro, que derrubaria o Império Romano, para instaurar o Reino de Deus e sua justiça. A forma de participar e apressar essa vinda era fazer justiça com as próprias mãos.

A justiça de Deus seria implantada no momento em que ocorresse o fim do domínio romano e a restauração do Reino de Israel, como Estado independente, numa espécie de governo teocrático. O movimento zelota, motivado por sua escatologia, possuía a convicção de que o uso da força e da violência era o método a ser seguido, “[...] já que chegara o *kairos* soteriológico e, com isso, a chance definitiva para a implantação do Reino de Deus”.²²⁶

1.4.2.4 O grupo dos essênios

O Novo Testamento nos possibilita conhecer, ao menos em parte, os saduceus, os fariseus e os zelotes, conforme vimos acima. Em relação aos essênios, a história é diferente.

²²⁵ GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 323.

²²⁶ MAIER, 2005, p. 299.

Embora sem saber ao certo a causa, em nenhuma parte do Novo Testamento se menciona o nome e a existência desse grupo, que viveu contemporaneamente aos cristãos no século I da nossa era, no mesmo contexto da Palestina. Foi graças a outras fontes, vindas, principalmente, de Filon de Alexandria, de Josefo e de Plínio, o Velho, que temos hoje a possibilidade de conhecer este grupo.

Uma das marcas dos essênios era o isolamento social. “Os essênios eram um movimento judaico independente; viviam mais retirados que os saduceus e os fariseus, que determinavam fortemente a vida política e religiosa”.²²⁷ Possivelmente, os essênios têm a mesma raiz dos fariseus, vinda dos hassideus, que apoiaram a revolta dos macabeus. Mesmo seguindo rumos diferentes, estes dois grupos possuíam características comuns, principalmente, o zelo pela Lei e uma tendência elitista, vivendo como separados dos que qualificavam como impuros. A diferença entre eles, neste ponto, era a proporção. Os essênios possuíam obediência mais rígida à Lei. Eram extremamente intolerantes neste quesito.

Os essênios viviam, principalmente, em aldeias da Palestina. Procuravam criar comunidades formadas apenas por pessoas que seguissem seus ideais, para proteger-se contra qualquer forma de impureza. “Portanto, a primeira característica deste grupo é a sua vida em clausura monástica. Viviam em forma de irmandades que aparentemente existiam em muitas localidades. Não possuíam casa nem qualquer outro tipo de bens. Tudo pertencia à comuna [...]”.²²⁸ A vida comum obedecia rigorosamente uma hierarquia e havia organização sofisticada. Para tudo havia horário. Seguiam com austeridade as prescrições da pureza, por meio dos banhos rituais, para evitar qualquer tipo de contágio com objetos impuros. As refeições eram tomadas em conjunto por aqueles já iniciados nas regras do grupo. Os noviços precisavam fazer um processo até alcançar a pureza necessária.

Para auxiliar a vivência das regras da pureza, mantinham-se celibatários. “Abstinham-se do matrimônio não por inclinações ascéticas, alheias ao Judaísmo, mas para evitar o contato com a mulher e não se manchar”.²²⁹ Entre eles havia também os que se casavam, entretanto, unicamente com o propósito da procriação. Mesmo casados, evitavam o contato com suas mulheres em algumas circunstâncias, como na gravidez.

Embora zelosos na prática da Lei e defensores da tradição judaica, demonstravam traços de influência da cultura helênica na sua forma de pensar. “Quanto à doutrina, Josefo diz que os essênios partilhavam a convicção sobre a origem celestial da alma imortal do homem e

²²⁷ LOHSE, 2004, p. 77.

²²⁸ BRAKEMEIER, 1984, p. 135.

²²⁹ LOHSE, 2004, p. 77.

sobre a predestinação da sua vida. O corpo, porém, é o cárcere carnal da alma. Após a morte, a alma é libertada das ataduras corporais”.²³⁰ Diversas correntes filosóficas, como o neopitagorismo e o estoicismo, marcadamente dualistas, estavam espalhadas em muitos ambientes dominados pela cultura grega e podem ter exercido influência em alguns membros dos essênios.

Os essênios eram motivados por grande ideal de viver como povo sacerdotal santo. Certamente, por isso, haviam se distanciado do culto no Templo de Jerusalém, por considerarem os sacerdotes ilegítimos, ou seja, não faziam parte da linhagem de Sadoc. “Embora não construíssem um novo Templo e embora não criassem um culto ao lado do de Jerusalém, o espírito sacerdotal regia a associação. Sacerdotes proferiam as orações por ocasião das refeições, e o ideal de pureza tem feitio claramente sacerdotal”.²³¹

1.5 A comunidade de Qumran

Abordamos até aqui a experiência de Deus realizada pelo povo de Israel, destacando alguns textos do Antigo Testamento que expressam o amor gratuito de Deus, que, após libertar o povo da escravidão, faz com ele uma Aliança e estabelece os mandamentos como forma de manter esse vínculo de amor com seu povo Israel. Mesmo diante das infidelidades do povo, Deus continuou sempre fiel, exercendo sua misericórdia e bondade, a fim de restabelecer a relação com seu povo. Esta imagem de Deus perpassou ao longo da história, tornando-se marca indelével na caminhada do povo de Israel, que, em diversos momentos, celebrava a justiça de Deus realizada em suas ações a favor do seu povo.

Com o início do Judaísmo, uma nova experiência de Deus foi realizada. Nesse momento, a Lei passou a ter papel central no direcionamento e na manutenção da identidade de Israel. A reforma de Esdras e Neemias, embora com a marca do fechamento em relação aos estrangeiros, foi o meio de garantir essa identidade.

Com o passar do tempo, diversos grupos foram se organizando e expressando sua forma peculiar de entender e viver os princípios vindos da tradição judaica, sobretudo mediante a prática da Lei. Tentamos perceber como essas organizações demonstraram, mesmo indiretamente, sua compreensão de justiça de Deus. Visualizamos brevemente a mentalidade apocalíptica, que marcou as diversas expressões do Judaísmo neste período.

²³⁰ LOHSE, 2004, p. 79.

²³¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 137.

Nosso interesse agora é abordar a comunidade de Qumran com mais detalhes, conhecendo com mais profundidade sua organização e teologia, no intuito de ilustrar como os manuscritos encontrados nas grutas de Qumran se aproximam do Novo Testamento, os quais expressam tanto a diversidade do Judaísmo quanto a raiz comum de onde procederam.

Embora não possamos simplesmente identificar os essênios com a comunidade de Qumran, tudo indica que possuíam ligação direta entre si. Por isso, diversas informações acerca dos essênios serão completadas ao abordarmos o grupo específico de Qumran, que possui características muito semelhantes, senão idênticas aos essênios. Historicamente, a partir do momento em que os manuscritos de Qumran foram encontrados, logo se percebeu significativa familiaridade entre o grupo que escreveu os manuscritos e aquilo que se conhecia da identidade dos essênios. No início, houve quem identificasse a comunidade de Qumran com os essênios. Entretanto, no decorrer do tempo e com o avanço das pesquisas, as opiniões se dividiram. De qualquer forma, percebemos que a questão é complexa e que os manuscritos descobertos no século passado contribuem para aprofundar o conhecimento sobre os essênios e, principalmente, sobre a comunidade de Qumran.

Os manuscritos de Qumran ou do Mar Morto²³² podem ser considerados, do ponto de vista arqueológico, a maior descoberta dos tempos modernos. No entanto, ainda há muito para se desvendar sobre eles. Muitas questões se discutem entre os arqueólogos, como a autoria dos manuscritos, a identidade dos seus autores, a relação com o Judaísmo e, principalmente, a contribuição que podem conceder para entender a origem do Cristianismo. Por meio destes manuscritos, podemos conhecer melhor o vácuo existente do período intermediário entre as origens do Judaísmo, sob o domínio persa, e o Judaísmo rabínico, dos séculos II e III d.C. Normalmente tendemos a identificar o Judaísmo com o rabínico e não levamos em conta que havia outras correntes e grupos dentro do Judaísmo. Uma delas era justamente a que temos acesso pelos manuscritos de Qumran.

²³² Estes termos se referem aos textos encontrados ao longo da margem noroeste do Mar Morto entre os anos 1947 a 1956. São diversos rolos ou fragmentos encontrados em onze grutas localizadas nesta região. Qumran é o nome árabe moderno usado para o *Khirbet Qumran* e o *Wadi Qumran*. *Khirbet* significa “ruína de pedras” e *Wadi* “leito de rio seco”. Os manuscritos de Qumran podem ser chamados de manuscritos do Mar Morto. No entanto, é importante lembrar que os manuscritos do Mar Morto vão além dos manuscritos de Qumran. Há outros materiais encontrados além das fronteiras de Qumran, na região próxima ao Mar Morto (FITZMYER, Joseph A. *101 perguntas sobre os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 20).

1.5.1 Localização de Qumran

Qumran localiza-se na costa ocidental do Mar Morto, a quinze quilômetros de Jericó. É formado por muitas grutas, diversas delas eram cavidades naturais, que apresentam sinais de que ali se abrigava uma comunidade. Neste local, foram encontrados vestígios de um aqueduto, diversos cômodos usados pelo grupo que aí residia e até um cemitério, com cerca de 1000 sepulturas.

As escavações realizadas no Khirbet mostram um complexo de construções contendo vários pátios e um complicado sistema de canalização de água, com numerosas cisternas quadrangulares, das quais a maior é acessível por meio de uma escada no seu lado mais baixo. No andar superior do edifício principal havia um “escritório”, com mesas e bancos feitos de barro. Neste recinto é que foi redigida, segundo a opinião de numerosos pesquisadores, a maioria dos manuscritos descobertos. Uma sala vizinha a algumas cisternas, acrescida de um anexo que funcionava como dispensa e copa, servia de refeitório e provavelmente também de local de reuniões.²³³

Embora havendo todos esses compartimentos, as escavações não reconheceram nenhum dormitório no local. “É provável que os membros desta comunidade dormissem em tendas ou nas grutas”.²³⁴ Isso era provável, por duas razões principais: o clima possibilitava esse hábito, pelo menos, em grande parte do ano. Além disso, a mística do deserto, como um lugar teológico, que fazia memória do tempo em que o povo habitava em tendas, no deserto, rumo à terra prometida, instigava os mais radicais a viver desse jeito.

Próximo às grutas havia duas áreas agrícolas.²³⁵ Este local era bem estratégico para a comunidade de Qumran. Além de favorecer a separação do resto da população, por situar-se no deserto, o relevo íngreme e o tipo de rocha que formava as montanhas neste local possibilitavam a escavação de grutas para o abrigo da comunidade.

Este local dá margem para especulações, colocando inclusive em questão a visão de diversos estudos que identificavam a comunidade como uma espécie de mosteiro, conhecido posteriormente como Mosteiro de Khirbet Qumran,²³⁶ onde vivia um grupo de celibatários que se ocupavam em copiar e interpretar textos da Sagrada Escritura, esperando o fim dos tempos. Entre estas hipóteses, há quem identifique o local com uma antiga fábrica de cerâmica, com sofisticado sistema de fornos, do tempo dos nabateus, entre os séculos I a.C. e I d.C. “Segundo N. Golb, Qumran não era um assentamento isolado e perdido no deserto de

²³³ ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 164.

²³⁴ LAPERROUSAZ, E. *Os manuscritos do Mar Morto*. Porto: Rés Editora Limitada, 1977. p. 8.

²³⁵ FITZMYER, 1997, p. 21.

²³⁶ ORRÚ, Gervásio F. *Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 22.

Judá, mas uma espécie de povoado com caráter de enclave militar: uma localização estratégica, uma torre, muros em volta e um sistema sofisticado de coleta de água”.²³⁷

De fato, havia muitos poços de água em Qumran. Os pesquisadores se questionam se havia necessidade de tanta água para a sobrevivência daquela comunidade. Eram dezesseis poços. Não seriam utilizados para outros fins? Pelas pesquisas, estes poços foram reconhecidos como meios utilizados para os rituais de banhos judaicos. Mas, na hipótese de Qumran possuir um caráter militar, estes poços não poderiam ser uma forma de armazenar água? Em Qumran há vestígios de que poderia ter sido também, como foi mencionado acima, um local onde se fabricava cerâmica. Há quem diga também que o local poderia ter sido até fábrica de perfumes ou curtume. Em todo caso, são especulações que, embora tenham certa plausibilidade, não há como haver certeza definitiva. Pelas informações de Josefo e Fílon, comparadas com os manuscritos, ainda coincidem mais como sendo um grupo essênio.

Os manuscritos descobertos estavam localizados num território que hoje pertence ao Estado de Israel. Quando os primeiros manuscritos foram encontrados não havia ainda o Estado de Israel. Não se imaginava, pelo menos por parte dos pastores nômades da tribo beduína Ta'amireh, que estava prestes a ocorrer um grande acontecimento que mudaria significativamente o cenário político daquele local: a criação do Estado de Israel, em 14 de maio de 1948. Por um período, de 1950 até a guerra dos Seis Dias de 1967, esta região foi ocupada pela Jordânia. Hoje os manuscritos estão espalhados em diversos lugares: no Santuário do Livro, em Israel; no Museu do Departamento de Antiguidades, na Jordânia; no Museu Arqueológico da Palestina e na Biblioteca Nacional de Paris.²³⁸

1.5.2 Como os manuscritos foram encontrados

Os primeiros pergaminhos foram encontrados numa gruta, próximo ao Mar Morto, em 1947. O episódio aconteceu quando um jovem pastor beduíno, Mohamed Adh-Dhib, que quer dizer “lobo”²³⁹ cuidava do seu rebanho numa das colinas da região. Um dos animais entrou numa caverna e ele tentou assustá-lo, jogando uma pedra no labirinto, a fim de que o animal retornasse. Mas, o beduíno ficou intrigado ao ouvir o barulho de cerâmica sendo quebrada pela pedra que havia jogado. Entrando na caverna, encontrou dez jarros de argila. Num dos jarros havia alguns pergaminhos embrulhados em linho, com escrita hebraica.

²³⁷ MARTÍNEZ, Florentino García; TREBOLLE BARRERA, Julio. *Os homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 79.

²³⁸ FITZMYER, 1997, p. 25.

²³⁹ LAPERROUSAZ, 1977, p. 21.

Mohamed, no início, não entendeu do que se tratava muito menos da importância de sua descoberta, que se desencadearia num longo processo de busca e de tentativa de compreender o significado daquilo que conhecemos hoje como os manuscritos de Qumran. Da mesma forma, podemos dizer do pequeno comerciante de Belém, Khalil Iskander, também conhecido como Kando, que adquiriu do jovem beduíno, por um valor irrisório, os primeiros quatro rolos encontrados.²⁴⁰ Outros três rolos, descobertos na mesma época, acabaram ficando por um breve tempo numa loja de antiguidades, de propriedade de Faidi Salahi, também de Belém. Salahi logo vendeu os três pergaminhos para o professor E. L. Sukenik, da Universidade Hebraica de Jerusalém, que os depositou na biblioteca da universidade, após perceber que se tratava de um material antigo.²⁴¹

Quanto aos quatro pergaminhos que ficaram de posse de Kando, acabaram sendo vendidos para os monges do mosteiro de São Marcos em Jerusalém. Depois de diversas análises, a pedido dos monges, pesquisadores foram percebendo a importância dos manuscritos, que acabaram sendo adquiridos e trasladados também para a biblioteca da Universidade Hebraica de Jerusalém. Isto se deu somente em 1954, oito anos depois da primeira descoberta, ocorrido em 1947.²⁴²

Todavia, já em 1948, com as primeiras divulgações da imprensa sobre os primeiros manuscritos encontrados, aumentou o interesse e a busca por outros manuscritos. Diversos arqueólogos e beduínos competiam na busca de novos possíveis pergaminhos que poderiam ser encontrados. Durante alguns anos, realizou-se esta coleta. Um trabalho sistemático e rigoroso foi realizado em diversos lugares próximos de onde foram encontrados os primeiros manuscritos. O primeiro local escavado foi o próprio local onde se iniciou a descoberta, a chamada Gruta 1, no ano de 1949. Nela foram encontrados mais de setenta manuscritos, porém, em sua maioria, em estado precário. Uma nova gruta foi descoberta pelos beduínos Ta'amireh, a Gruta 2, próximo à primeira gruta. Apesar do trabalho de busca por parte dos arqueólogos, as descobertas mais significativas foram feitas pelos beduínos, certamente por conhecerem melhor os diversos pontos estratégicos. Descobriram as Grutas 4 e 11, que juntamente com a Gruta 1, foram as mais importantes.

Foram encontrados manuscritos em onze grutas diferentes, muito próximas umas das outras, ao redor do Mar Morto. Mais de oitocentos manuscritos foram localizados. As onze

²⁴⁰ Os primeiros quatro rolos encontrados foram: uma cópia completa do profeta Isaías (*IQIsa^a*), a *Regra da Comunidade* (*IQS*), o *Pesher de Habacuc* (*IQpHab*) e o *Gênesis apócrifo* (*IQapGen*).

²⁴¹ Os três manuscritos comprados pelo professor Sukenik foram: a *Regra da Guerra* (*IQM*), o rolo dos *Hinos* (*IQH*), e uma cópia incompleta de *Isaías* (*IQIsa^b*).

²⁴² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 11-15.

cavernas ficavam próximo do local onde havia uma comunidade de judeus em Qumran. A descoberta da última gruta com manuscritos foi no ano de 1956.

As primeiras levas de manuscritos foram sendo aos poucos adquiridos pelo Museu Arqueológico Palestino. Todavia, não se imaginava que seriam tantos. Chegou um momento em que os recursos do Museu se esgotaram e não havia mais como continuar comprando os novos materiais que iam sendo descobertos. Isso obrigou o Museu a buscar ajuda internacional, já que era importante ter o conjunto de todos os manuscritos.

1.5.3 O que está escrito nos pergaminhos

Parte dos textos encontrados foi identificada como pertencente à Bíblia Hebraica, que mais tarde os cristãos a chamaram de Antigo Testamento. Do total de manuscritos encontrados, mais de 800, em torno de um quarto deles reproduzem todo o Antigo Testamento, com exceção do livro de Ester. Os demais manuscritos contêm narrações, poesias, profecias, interpretações bíblicas e, principalmente a prática religiosa e organizacional de um grupo de judeus que vivia à margem do Judaísmo oficial da época e que nos possibilita uma visão diferente do Judaísmo transmitido pelo rabínico posterior.

Os textos que não fazem parte do cânon do Antigo Testamento, em torno de 600 manuscritos: são narrativas muito semelhantes ao que está na Bíblia e foram escritas no mesmo período em que foi escrita a Bíblia. Possuem estilo e conteúdo parecidos. Os gêneros literários se repetem: narrativas, poesias, hinos, apocalipses, composições sapienciais e litúrgicas. No entanto, são consideradas apócrifas.

Mais curiosas e interessantes ainda resultam toda uma série de composições que refletem o pensamento, as polêmicas, a interpretação bíblica, a prática religiosa, a organização social e a forma de vida dum grupo (ou de vários grupos) judeu que se situa aparentemente à margem do Judaísmo oficial e que nos proporcionam uma visão do Judaísmo muito distinta da que conhecíamos através dos escritos rabínicos posteriores.²⁴³

Os textos qumrânicos deixam transparecer os principais motivos da separação e da criação da comunidade que os escreveu. O rigor na interpretação e na prática da Lei, principalmente, as prescrições sobre a pureza, inclusive estendendo aos leigos o que era próprio dos sacerdotes, a diferença de calendário solar de 52 semanas em vez do lunar, a

²⁴³ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 16.

crença na doutrina da predestinação, ligado a um dualismo, refletem seus principais distintivos.²⁴⁴

Os pergaminhos nos possibilitam conhecer a experiência religiosa desse grupo de judeus que viveu há mais de dois mil anos, sua compreensão de Deus, bem como de povo de Israel. Isto mostra que, neste período, o Judaísmo não era uniforme. Estava dividido em diferentes grupos de judeus, cada qual com distintas posturas diante da tradição judaica. Pelo menos três grupos eram bastante expressivos: os fariseus, os saduceus e o grupo separatista que vivia em Qumran.

Um aspecto muito significativo dos manuscritos de Qumran é que eles são os textos mais antigos que temos dos livros que compõem o Antigo Testamento. Os métodos científicos, tanto o estudo paleográfico como os testes com o carbono 14, confirmam que os manuscritos foram copiados entre o século III a.C. e a primeira metade do século I d.C. e depositados na grutas antes da chegada dos romanos e a destruição de Jerusalém e do Templo, na primeira Guerra Judaica, ocorrida entre os anos 66 – 74 d.C. Somente no século XX é que foram encontrados, sem sofrer qualquer alteração ao longo da história, tanto pelo Judaísmo rabínico como pelo Cristianismo.

1.5.4 Quem escreveu os manuscritos

Historiadores antigos, como Plínio, Fílon e, principalmente, Flávio Josefo, identificaram um grupo que vivia na região do Mar Morto no tempo em que os manuscritos foram escritos. Eles se chamavam essênios. A forma como este grupo foi identificado é muito parecida com as regras da comunidade que aparecem nos manuscritos. Por isso, há uma forte tendência de considerar os essênios como seus autores. Qumran foi destruída pelo ano 70 d.C., pelos romanos, durante a primeira Guerra Judaica. Uma das possibilidades, por um lado, é que os essênios teriam escondido os pergaminhos nas cavernas próximas a Qumran, antes que os romanos viessem, no intuito de retomá-los após a guerra. Por outro lado, alguns estudiosos questionam esta postura. Defendem a tese de que os pergaminhos foram escritos, não apenas por um grupo, como os essênios, mas são diversas bibliotecas, escritas por diferentes grupos, como zelotas, sacerdotes, que foram colocadas nas grutas com a eminência da primeira Guerra Judaica, em 66 d.C. Segundo estes pesquisadores, os manuscritos teriam sido escritos por judeus, mas não por um único grupo.

²⁴⁴ ROST, 1980, 165.

Pelas pesquisas mais recentes, depois da análise da totalidade dos textos encontrados, parece que estas questões estão um pouco mais claras. “Nada nos manuscritos indica que os textos provêm de Jerusalém, nem da biblioteca do Templo, nem de outras bibliotecas quaisquer e, menos ainda, que representam a produção literária de todo o Judaísmo da época”.²⁴⁵ Em diversas grutas, os textos encontrados refletem a mesma tendência sectária de um grupo de judeus dissidente do resto do Judaísmo deste período.

Por meio dos manuscritos, percebe-se que a comunidade de Qumran era fortemente estruturada e tinha condições de produzir os diversos pergaminhos encontrados. Havia no ambiente diversas salas de reunião, um grande refeitório, cozinhas, oficinas, cemitério, etc. Em testes com os pergaminhos, cientistas perceberam que a tinta com a qual foram escritos os pergaminhos, pelo menos parte deles, contém os componentes da água do Mar Morto, rico em cloro e bromo. Isto indica que foram escritos perto do Mar Morto, possivelmente, em Qumran. Os testes com os potes de barro encontrados nas grutas também revelam que parte deles foi feita neste local.

Estes são alguns dados que confirmam uma relação dos manuscritos com a comunidade de Qumran. Pelas pesquisas realizadas, admite-se também que uma parte dos textos poderia ter sido escrita em outro lugar. “[...] Tais textos teriam sido trazidos à área de Qumran pelos que lá foram viver; mas é altamente improvável que o conteúdo dos MQ descobertos nas grutas nada tenha a ver com a comunidade cujo centro foi descoberto e escavado no Khirbet Qumran”.²⁴⁶

Depois de diversas escavações e descobertas, os pesquisadores chegaram à conclusão que há relação entre os manuscritos encontrados com a organização de uma comunidade religiosa, oriunda do Judaísmo.

Em resumo, os resultados das escavações arqueológicas nos mostram que um grupo humano homogêneo, ao qual se designa como “a comunidade de Qumran”, ocupou as construções escavadas durante uns 200 anos depois de ter-se instalado no que restava em pé de uma fortaleza, construída nos séculos VIII ou VII aC e abandonada depois durante muitos séculos.²⁴⁷

1.5.5 Os manuscritos encontrados nas onze grutas

É de suma importância o fato de que os textos encontrados nas grutas de Qumran possuem fragmentos de todos os livros do Antigo Testamento, com exceção do livro de Ester.

²⁴⁵ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 19.

²⁴⁶ FITZMYER, 1997, p. 29. A sigla MQ que aparece no texto se refere aos Manuscritos de Qumran.

²⁴⁷ MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumran*: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 23.

Além disso, uma série de outros escritos daquele período. Em comparação com a totalidade dos manuscritos, os escritos bíblicos representam pequena quantidade. A maioria dos textos é literatura não bíblica que, do ponto de vista cristão, fazem parte da literatura judaica intertestamentária. Uma parte dos textos está relacionada com o Antigo Testamento e outra parte é autônoma e expressa a doutrina própria da comunidade sectária.

A datação dos manuscritos, estabelecida entre o século III a.C. e a primeira metade do século I d.C, foi determinada basicamente por dois métodos. O primeiro foi o paleográfico, que é o estudo comparativo entre escritas antigas.²⁴⁸ O segundo método adotado foi o radiocarbônico, conhecido também como carbono 14. Praticamente as datações de ambos coincidem.

Os manuscritos foram escritos em sua maioria em hebraico, uma boa parte em aramaico e alguns textos em grego. A maioria deles se dividiu em pequenos fragmentos, por causa do longo período que ficaram guardados. O que ajudou a preservá-los por tanto tempo, apesar de algumas deteriorações, foi, principalmente, o clima seco da Judéia, bem como a temperatura constante dentro das grutas. Além disso, contribuiu o fato de estarem envoltos em panos e colocados em grandes vasos de argila.

Das onze grutas, destacam-se três em importância: Grutas 1, 4 e 11. Dentre elas a mais importante é a Gruta 4, que possui cerca de 584 textos fragmentários, dos quais 127 são bíblicos.²⁴⁹

Os manuscritos bíblicos encontrados em Qumran não trazem nenhuma diferença essencial dos textos bíblicos que conhecíamos. No entanto, são testemunhos importantes para a história da transmissão dos textos bíblicos. O cânon da Bíblia Hebraica foi fixado pelos rabinos no final do século I d.C. Com o trabalho dos massoretas, no século X, introduzindo pontos-vogais no texto hebraico, buscou-se eliminar todos os textos que não seguissem esse padrão. “Por esse fato, os manuscritos da Bíblia Hebraica que chegaram até nós sem ser pela descoberta de Qumran, são todos posteriores a este empreendimento, e demonstram uma notável uniformidade no texto”.²⁵⁰ Isto significa que a Bíblia que conhecíamos, antes das descobertas de Qumran, possuía a marca da fidelidade, do ponto de vista da crítica textual. Se, por um lado, o trabalho dos massoretas favoreceu a perda de outras versões da Bíblia Hebraica, por outro, buscou-se transmitir com o máximo rigor o padrão estabelecido.

²⁴⁸ Os estudiosos dividiram os manuscritos em quatro categorias paleográficas: Arcaica (250-150 a.C), hasmoneana (150-30 a.C.), herodiana (30 a.C-70 d.C.) e pós-herodiana (70-135 d.C.). Estas categorias ajudam a situar em que contexto os manuscritos foram elaborados (FITZMYER, 1997, p. 35).

²⁴⁹ FITZMYER, 1997, p. 41.

²⁵⁰ LAPERROUSAZ, 1977, p. 40.

1.5.6 A constituição de uma comissão para desvendar o material

O trabalho mais árduo, no entanto, deu-se depois da coleta dos manuscritos. Arqueólogos tinham diante de si o desafio de organizar, analisar e divulgar este material. Para isso, constituiu-se uma equipe internacional e interconfessional de oito pessoas, liderada pelo padre Roland de Vaux, da *École Biblique* de Paris.²⁵¹ O trabalho para juntar os fragmentos foi exaustivo por parte da equipe responsável.

O tempo que a comissão dispunha para realizar sua tarefa seria de dez ou doze anos. Porém, logo se percebeu que seria impossível organizar mais ou menos quarenta mil fragmentos em tão pouco tempo. Desde o trabalho de tirar o pó, classificar segundo a cor, a tinta, o tipo de escrita, etc, até fotografá-los e identificá-los a que obra pertenciam, constituiu-se num verdadeiro quebra-cabeça. Isto obrigou dar mais tempo à equipe, além de ampliá-la. “Passaram-se mais de quarenta anos e o quebra-cabeça continua ocupando os 55 membros que atualmente compõem a equipe internacional encarregada da edição oficial dos manuscritos”.²⁵²

Os manuscritos foram descobertos entre 1947 e 1956. No entanto, até 1992 a maior parte deles ainda estava para ser publicada. A demora da publicação definitiva de todos os manuscritos gerou certa polêmica. Diversas especulações foram lançadas nos meios de comunicação, colocando em suspeita o conteúdo de alguns manuscritos, que poderiam comprometer a fé cristã, por conter informações que contradiziam a história das origens cristãs, até mesmo das origens judaicas. Por isso não estariam sendo publicados. “Segundo Eisenman, o Mestre de Justiça de que falam os manuscritos de Qumran poderia ser mesmo Jesus de Nazaré ou, talvez, João Batista, ou Tiago. Para B. Thiering, o chamado Sacerdote Ímpio poderia ter sido Paulo, ou mesmo Jesus de Nazaré, etc”.²⁵³

Havia o rumor de que as autoridades religiosas, tanto judaicas como cristãs, estavam impedindo a publicação, supondo que seriam grande perigo para as duas religiões estabelecidas, pelo fato de que os manuscritos possibilitariam demonstrar a falsidade, tanto do Cristianismo como do Judaísmo. “[...] o atraso da publicação atribuí-se à influência das distintas Igrejas, que temiam que o conteúdo dos manuscritos pudesse prejudicar a fé

²⁵¹ A equipe ficou constituída pelos seguintes pesquisadores: Da *École Biblique* - Roland de Vaux, Barthélemy, J.T. Milik e mais tarde ingressou M. Baillet; Os americanos F.M. Cross e P.W. Skehan; Os britânicos John M. Allegro e John Strugnell e o alemão C.H. Hunzinger. Esse grupo trabalhou até 1960 com recursos provenientes da Fundação Rockefeller (MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 34).

²⁵² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 36. Hoje temos a edição completa e fiel dos manuscritos de Qumran, publicada na Espanha em 1992. Esta obra foi traduzida e publicada em português, pela editora Vozes, em 1994.

²⁵³ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 39.

cristã”.²⁵⁴ Outros ainda imaginavam que a própria equipe responsável pela publicação estivesse censurando certos textos por medo de que pudessem prejudicar os fiéis.

Essas especulações eram infundadas e foi esclarecido que o Judaísmo e o Cristianismo não tinham razões para temer. O atraso na publicação dos manuscritos foi devido a diversos fatores. O primeiro está ligado à situação política no Oriente Médio, por causa da guerra entre árabes e judeus no ano de 1948 e as tensões criadas nos anos posteriores, que obrigaram os pesquisadores a abandonarem temporariamente a região. “No ano de 1956, a crise do Canal de Suez e a ocupação por parte de Israel da península do Sinai criaram na parte árabe de Jerusalém um tal clima de tensão que obrigou os estudiosos estrangeiros a abandonarem temporariamente a cidade”.²⁵⁵

Outro motivo da demora foi a opção feita pela comissão de editar os manuscritos, que decidiu editar junto diversos estudos e comentários. “À medida que se incrementava o número de textos que era necessário comparar, tanto da literatura qumrânica como da literatura judaica e não-judaica dos períodos persa, helenístico e romano, a tarefa adquiria proporções inacessíveis”.²⁵⁶

Além disso, pesou o fator econômico, obrigando os pesquisadores a assumirem outros compromissos. Depois de 1960, a Fundação Rockefeller não teve mais condições de manter financeiramente todo o trabalho dos pesquisadores, obrigando-os a assumir outros trabalhos para se manterem economicamente, comprometendo boa parte do tempo que antes era dedicação ao trabalho com os manuscritos. “Porém, o fator mais importante é a própria situação em que se encontram os textos ainda inéditos, centenas de fragmentos minúsculos, com restos deploráveis de palavras incompletas”.²⁵⁷ Em todo caso, hoje a questão está mais tranquila, uma vez que todos os manuscritos já foram publicados. Confirma-se, portanto, que as desconfianças eram infundadas.

²⁵⁴ MARTÍNEZ, Florentino García. Qumran e o Novo Testamento: mitos e realidades. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.13, n.31, p. 33-54, jan. 2009. p. 35.

²⁵⁵ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 42.

²⁵⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 43.

²⁵⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 244. O trabalho era árduo. Havia que se ter um cuidado todo especial, para não comprometer a compreensão do que estava escrito. Além disso, o fato de ter de limpar um por um dos fragmentos, classificá-los de acordo com a cor do couro ou do papiro, a tinta, o formato da escrita, levava bastante tempo. Os manuscritos eram fotografados e em muitos deles era utilizado o sistema infravermelho para conseguir decifrar melhor o que estava escrito.

1.5.7 Teorias sobre a origem da comunidade de Qumran

Segundo o texto da *Regra da Comunidade (IQS 2,19-21)*²⁵⁸, os membros de Qumran eram divididos em três ordens diferentes: sacerdotes, levitas e leigos. Esta comunidade se insere dentro de um contexto em que o Templo de Jerusalém estava no comando de grupos que, segundo a compreensão de uma parte dos judeus, haviam traído a verdadeira tradição de Israel. Possivelmente, como vimos, esse conflito tem suas raízes ainda no tempo dos Macabeus, no século II a.C. Por isso, ocorreu uma dissidência do Judaísmo, fazendo com que um grupo se revoltasse e se afastasse de Jerusalém, indo ao deserto, para iniciar um movimento de resistência, com o objetivo de, no futuro, retomar novamente o controle do Templo. Este contexto se agravou com a dominação romana, em meados do I século a.C. Este grupo esperava que Deus interviesse na história, pondo fim aos malfeitores e restaurando a verdadeira tradição de Israel.

O pano de fundo que motivou a separação era um profundo desejo de fidelidade a Deus, buscando um estilo de vida conforme a palavra revelada aos pais da fé israelita, principalmente Moisés e os profetas. Esta busca de santidade não se adequava, segundo sua compreensão, com a forma como o Templo de Jerusalém e o Judaísmo oficial como um todo, estavam organizados. “Se a cidade é impura por culpa de seus habitantes, permanecer nela é contaminar-se. Se o Templo está profanado, se as festas são celebradas fora do tempo, se os sacrifícios tornam-se imundos, a participação no culto carece de sentido”.²⁵⁹

Diante deste contexto de descontentamento, o caminho adotado foi o deserto. Já que a prática religiosa e a sociedade estabelecidas estavam contaminadas e eram infiéis aos princípios do verdadeiro Israel, a salvação estaria no afastamento delas. O deserto representava não apenas uma distância física, mas simbolizava o lugar do êxodo. Foi no deserto que o povo de Israel recebeu a Lei de Moisés e buscou pautar sua vida em sociedade de acordo com os mandamentos de Deus, rumo à Terra Prometida. Um dos manuscritos mais importantes da comunidade é a *Regra da Comunidade*. Nesta regra, faz-se referência ao profeta Isaías, quando diz: “No deserto, abri um caminho para Iahweh; na estepe, aplainai uma vereda para o nosso Deus” (40,3). O deserto era o lugar da conversão, da resistência e da fidelidade à Aliança.

Quanto à data da ruptura com o Judaísmo oficial e à instalação nas grutas de Qumran, é difícil precisar com exatidão. Os textos não possuem uma preocupação histórica:

²⁵⁸ MARTÍNEZ, 1995, p. 48.

²⁵⁹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 49.

sua intenção é muito mais teológica. No entanto, um dos manuscritos, o *Documento de Damasco*, fornece alguns dados que possibilitam situar o acontecimento no começo do século II a.C.²⁶⁰ Mas, os números podem ser simbólicos.

Seja como for esse jogo de símbolos e alusões, o que é certo é que na segunda metade desse século II anterior à era cristã nossos homens do Mar Morto já romperam com 'o restante do povo' e acham-se instalados nos arredores das ruínas de Qumran para tornar realidade esse sonho de vida comunitária conforme a Lei.²⁶¹

As pesquisas mais recentes situam a ocupação de Qumran em três fases.²⁶² A primeira iniciou, provavelmente, um pouco antes ou durante o reinado de João Hircano (135/4 – 104 a.C.), ocupando uma antiga fortaleza. No início, era um pequeno grupo que, aos poucos, foi crescendo, obrigando a ampliar as instalações. “A modificação mais notável das estruturas existentes consiste na construção de um complexo sistema de captação de água do *wadi* próximo mediante um aqueduto e de sua conservação em grandes cisternas dentro do conjunto, três delas de dimensões enormes”.²⁶³ Durante o reinado de Herodes, o Grande, o local termina em ruínas, causado por um terremoto ou um incêndio, dispersando os ocupantes.

A segunda fase inicia no governo de Arquelau, ocupando partes que sobraram das ruínas e reconstruindo outras. O fim desta fase ocorre durante a primeira Guerra Judaica, com a destruição por completo da obra pelo exército romano, em 68 d.C. Foi o fim definitivo da ocupação de Qumran pela comunidade.

A terceira fase, iniciada após a destruição, segue com uma provável ocupação pelos romanos durante o período da guerra e termina com a conquista da fortaleza de Massada, em 73 d.C. Este contexto ajuda a perceber que o ano 68 d.C. é uma data-limite, tanto da escritura, quanto do depósito dos manuscritos nas grutas. “Além disso provaram que os proprietários destes manuscritos viviam segundo um tipo peculiar de organização comunitária”.²⁶⁴

Muitos questionamentos foram levantados sobre a origem da comunidade de Qumran. Aos poucos prevaleceu a tese de que a ligação maior estava com os essênios, a ponto de simplesmente identificar a comunidade de Qumran com a comunidade essênia. Foi a primeira intuição do primeiro coordenador da equipe de investigação. “Logo no início da

²⁶⁰ O documento cita o início da comunidade 390 anos depois que Nabucodonosor destruiu Jerusalém, no ano de 587 a.C. Embora sendo, provavelmente, um número simbólico, tirado de Ez 4,5, o cálculo nos levaria ao começo do século II a.C., que seria justamente o período do aparecimento dos hassideus, que apoiaram a revolta dos macabeus, por volta de 175 a.C. O documento também menciona um período de 20 anos de hesitações, até que Deus lhe suscitasse o Mestre de Justiça, que era, provavelmente, o sumo sacerdote deposto por Jônatas Macabeu em 152, o qual usurpou para si essa função (cf. *CD-A 1,5-11*).

²⁶¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 51.

²⁶² MARTÍNEZ, 1995, p. 23-26.

²⁶³ MARTÍNEZ, 1995, p. 24.

²⁶⁴ MARTÍNEZ, 1995, p. 25.

descoberta, R. de Vaux, ao relacioná-lo com a Gruta 1, tentou sugerir que aquele sítio teria sido a sede da antiga comunidade dos essênios, conhecido, posteriormente, como Mosteiro de Khirbet Qumran”.²⁶⁵ De fato, a estrutura encontrada pelos arqueólogos, que fica a 1500 metros da Gruta 1, poderia ter servido para isso. Nela havia salas para reuniões, com púlpito, onde, provavelmente, se liam as escrituras sagradas, escrivatinhas, tinteiros, refeitório, oficina de ferramentas, etc.

No entanto, não há consenso quanto à origem exata do movimento essênio e da comunidade de Qumran, bem como no que se refere à relação entre ambos. A teoria que praticamente identificava a comunidade de Qumran com uma espécie de “mosteiro”, com estilo de vida celibatária e dedicada exclusivamente ao trabalho de copiar e interpretar a Sagrada Escritura, esperando o fim dos tempos, foi posta em cheque ultimamente por alguns pesquisadores. Já mencionamos acima a hipótese de N. Golb, identificando Qumran como um enclave militar,²⁶⁶ e outros com uma fábrica de cerâmica, aproveitando do betume do Mar Morto. Há quem tentou identificá-la com um grupo de fariseus, de zelotas, de saduceus e até mesmo de judeu-cristãos.²⁶⁷ No entanto, o que se pode afirmar é que dos grupos mencionados acima, o mais próximo da comunidade de Qumran é o grupo dos essênios, por aquilo que conhecemos sobre suas concepções.

Ideias-chave como o determinismo, uma estrutura orgânica estritamente hierarquizada, um ‘noviciado’ progressivo para preparar a admissão de novos membros, vida em comum, comunidade de bens, estrita observância das prescrições de pureza ritual, comidas comunitárias e possível celibato dos membros, são alguns dos elementos mais notáveis que a comunidade a que devemos os manuscritos tinha em comum com as características dos essênios descritas nas narrações clássicas.²⁶⁸

Todas essas características comuns, percebidas entre a comunidade de Qumran e os essênios, demonstram afinidade entre ambos. No entanto, há outros elementos, como o número de membros, que dificultam a simples identificação entre eles.

Há duas teorias que foram mais trabalhadas e defendidas pelos pesquisadores nas últimas décadas. Atualmente, uma nova teoria está sendo proposta, ligando a formação da comunidade com movimento apocalíptico surgido na Palestina, antes mesmo da revolta macabaica.

²⁶⁵ ORRÚ, 1993, p. 22.

²⁶⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 79.

²⁶⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 21.

²⁶⁸ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 21. Flávio Josefo, em suas obras *Guerra do Judeus 2.8.2, n° 119* e *Antiguidades Judaicas 15.10.4, n° 37* faz referência aos essênios no contexto dos Macabeus, caracterizando-os pela vida comunitária e a ascese religiosa. Plínio o Velho, em sua obra *História Natural 5.17.4* e Fílon de Alexandria em *Hypothetica 11.14, n° 380* falam da prática do celibato vivida pelo grupo.

Antes de visualizarmos essas teorias, é necessário destacarmos alguns dados contextuais, principalmente, do período intertestamentário, que ajudarão a situar e compreender melhor a formação e a consolidação da comunidade de Qumran. Com a instalação do domínio grego, iniciado por Alexandre, o Grande, em 333 a.C., iniciou-se na Palestina um período de profundas crises, que desembocou num conflito armado, num momento extremo de ameaça da identidade religiosa judaica. Após a morte de Alexandre e a divisão do seu reino, a Palestina ficou sob o domínio grego ptolomaico, também conhecido como lágidas, que tinha o Egito como capital. No entanto, os ptolomeus concediam certa autonomia à Palestina, que era governada pelo sumo sacerdote e seu conselho, desde que pagassem os devidos impostos.

O problema se agravou quando os selêucidas, vindos da Síria, tomaram o controle da Palestina, no início do século II a.C. Com os selêucidas, aprofundou-se na Palestina o processo de helenização. Em 167 a.C., Antíoco IV Epifanes proibiu, sob pena de morte, o culto do Judaísmo e colocou no Templo de Jerusalém a imagem de Zeus. “Sua intenção era humilhar a comunidade judaica, proibindo a circuncisão, a observância do sábado e exigindo sacrifícios para divindades gregas”.²⁶⁹ Esta atitude foi a gota d’água da revolta dos judeus. Os irmãos macabeus, instigados por seu pai, o sacerdote Matatias, e apoiados pelos hassideus ou *hassidim*, organizaram uma revolta armada contra o governo selêucida. Depois de 25 anos de resistência, em 142 a.C., o resultado foi a restauração do culto em Jerusalém e, além disso, a libertação política da Judeia. A família de Matatias, os asmoneus, passaram a governar a Judeia e, aos poucos, toda a Palestina. “Durante esse período de expansão territorial, os governadores asmoneus aceitaram de bom grado o apoio dos saduceus, aliados permanentes do governo”.²⁷⁰

O apoio dos hassideus ao governo dos macabeus ficou abalado quando Jônatas assumiu a função de sumo sacerdote (1Mc 10,18-21), mesmo não sendo da família sadoquita. Isso provocou uma ruptura. Fariseus e essênios, grupos originados da divisão dos hassideus, exerceram permanente oposição. Boa parte dos essênios se retiraram ao deserto. Com a chegada de Pompeu, em 63 a.C., o domínio romano passou a instalar-se na Palestina. Os asmoneus continuaram ainda por três décadas com o poder religioso, nas mãos do sumo sacerdote. Porém, o poder político foi tomado e consolidado nas mãos do idumeu, Herodes o Grande, em 37 a.C. Desse período em diante, a Palestina ficou sob o controle dos romanos,

²⁶⁹ GASS, Ildo Bohn. CENTRO DE ESTUDOS BÍBLICOS. *Período grego e vida de Jesus*. São Leopoldo: CEBI, São Paulo: Paulus, 2005. p. 43.

²⁷⁰ VERMES, Geza. *Os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercury, 1991. p. 36.

culminando com a primeira Guerra Judaica, que resultou na destruição do Templo e o desaparecimento dos grupos de resistência. O único grupo que sobreviveu foi o dos fariseus, que deram sequência ao Judaísmo. É nesta sequência de acontecimentos que podemos inserir a história da comunidade de Qumran.

Vejamos abaixo brevemente as três teorias das origens da comunidade de Qumran, que foram sendo construídas, desde a descoberta dos manuscritos.

1) A comunidade de Qumran é identificada com a comunidade dos essênios

Entre as diferentes teorias, temos duas mais antigas. “A primeira identifica a comunidade qumrânica com o movimento essênio e situa as origens do movimento essênio no grupo dos *hassidim* do período dos Macabeus”.²⁷¹ Esta é a teoria mais antiga, surgida no final da década de 1950, e era consenso entre os estudiosos da época.²⁷² Os hassideus surgiram durante o período de helenização da Palestina, iniciada por Alexandre Magno. Eles teriam apoiado a revolta macabaica, ocorrida no século II a.C. “Os essênios, como os fariseus, originaram-se dos *hasidim*, que muito lutaram para que a Lei fosse observada; daí o nome deles, que significa ‘piedosos’, ‘fieis’”.²⁷³

A identificação da comunidade de Qumran com os essênios se deve, principalmente, pelas características dadas aos essênios pelo historiador Flávio Josefo e pelo filósofo judeu Filon de Alexandria, ambos do século I d.C. Entre os principais distintivos estão: eram ascetas e buscavam a perfeição moral, desprezando as riquezas, a glória e o prazer; vivendo um estilo de vida simples, modesto, de respeito à Lei judaica; viviam em comunidade, partilhando todos os seus bens; eram benevolentes e fraternos com os membros da comunidade; tomavam juntos as refeições; viviam o celibato, embora, pelo menos, numa época, havia os que se casavam; os que infringiam gravemente suas regras eram profundamente castigados e até expulsos da comunidade.²⁷⁴

O apoio dado aos Macabeus teria durado muito pouco tempo. Alguns anos depois, ocorreu uma ruptura ocasionando cisma no grupo dos hassideus. O grande mentor do

²⁷¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 95.

²⁷² NOLL, S.F. Qumran e Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F. & MARTIN, Ralph P. (orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 1037.

²⁷³ ORRÚ, 1991, p. 32.

²⁷⁴ POUILLY, Jean. Qumrã: textos escolhidos. São Paulo: Paulinas, 1992. (*Cadernos Bíblicos* 55). p. 13-16. Estes dados podem ser encontrados nos livros: *Guerra dos judeus* e *Antiguidades judaicas*, de Flávio Josefo e nas obras de Filon de Alexandria: *Apologia dos judeus* e *Quod omnis probus liber sit*. Além disso, há um testemunho de Plínio o Velho, em sua obra *História natural*, o qual faz uma menção de que na época havia uma fundação essênica próximo ao Mar Morto, cuja descrição corresponde ao local de Khirbet Qumran e ao estilo de vida dos seus ocupantes.

rompimento possivelmente teria sido o chamado “Mestre de Justiça”, que, certamente, foi um sacerdote da linha sadoquita e, talvez, o sumo sacerdote no governo de Jônatas Macabeu (162-142). Quando foi destituído do cargo de sumo sacerdote, assumindo em seu lugar Jônatas, um determinado número de hassideus não aceitou a autoridade de Jônatas e se retirou, juntamente com o Mestre de Justiça, ao deserto, dando origem aos essênios, e se instalaram em Qumran. “A nomeação de Jônatas para o sumo sacerdócio, feita por Alexandre Balas em 152 (cf. 1Mc 10,15-21), deve ter sido considerada pelos judeus mais religiosos como ilegal”.²⁷⁵

A referência ao “Sacerdote Ímpio”, provavelmente, refere-se a Jônatas (*1QpHab* 8,3-11) que, além de usurpar o sumo sacerdócio, tornou-se perseguidor do Mestre de Justiça, atacando-o justamente na Festa da Expição, durante a qual estava impossibilitado de se defender (*1QpHab* 9,4-8). Havia também outro inimigo do Mestre de Justiça que fazia parte da comunidade, provavelmente, dos hassideus (*1QpHab* 2,1-4). “Sem dúvida, por tentar introduzir modificações ainda mais rigoristas nas já estritas regras da tradição essênia, encontrou pela frente outro adversário, que os textos de Qumrã chamam de “Homem da Mentira” [...]. A oposição entre esses dois líderes levou ao cisma”.²⁷⁶

Formaram um grupo isolado. “Abstinham-se de tomar parte nos conflitos da época e, escudados num esoterismo zelosamente defendido, esperavam tudo de uma intervenção de Deus, no final dos tempos, aguardado para breve”.²⁷⁷ Tinham, portanto, traços característicos de uma comunidade apocalíptica, que aguardava a intervenção divina. Enquanto isso não acontecia, viviam no deserto, dedicados a observar a Lei, “preparando o caminho do Senhor” (*1QS* 8,14-15).

Os que aceitaram a autoridade de Jônatas acabaram dando origem ao movimento farisaico. O Mestre de Justiça era tido pela comunidade de Qumran como aquele que havia recebido de Deus a revelação dos mistérios. Sua missão era conduzir a comunidade nos últimos dias. “Sacerdote, este personagem foi o organizador da seita donde provêm os manuscritos de Qumran; perseguido, exilado, abandonado por uma grande parte dos seus

²⁷⁵ POUILLY, 1992, p. 22.

²⁷⁶ POUILLY, 1992, p. 24. O Mestre de Justiça se aproxima da figura de Moisés ou do “Servo Sofredor” de Isaías, na forma como entende sua missão, seu sofrimento e sua intimidade com Deus. Pouilly comenta também sua proximidade com Jesus: “Às vezes foi comparado a Jesus, e, de fato, existem semelhanças incontestáveis entre esse Mestre da Justiça e o Jesus da História. Sua mensagem é, todavia, bem diferente: enquanto o Mestre de Justiça preconiza o cumprimento perfeito da Lei dentro de um grupo de puros fechados em si mesmo e hostil a todo pecador, Jesus prega uma salvação aberta a todos e fundada não nos méritos adquiridos por observância rigorosa dos mandamentos, mas na misericórdia de Deus” (p. 29).

²⁷⁷ ROST, 1980, p. 34.

discípulos, foi considerado depois da sua morte [...] como o Messias que deveria regressar no fim dos tempos”.²⁷⁸

Esta teoria enfrenta, pelo menos, duas dificuldades. Ela reduz o movimento essênico à comunidade de Qumran. Segundo Fílon e Flávio Josefo, o essenismo representava na época um grande movimento, extrapolando Qumran e presentes em diversas vilas e cidades da Palestina. É estranho que estes autores nem sequer mencionam o assentamento de Qumran, quando escrevem sobre os essênios. Além disso, os textos nada indicam sobre o conflito com Jônatas Macabeu, como causa da formação do grupo qumrânico.²⁷⁹

Se, por um lado, é possível compreender a comunidade de Qumran como fenômeno essênico, torna-se impossível fazer o inverso, porque o essenismo é mais amplo do que o assentamento de Qumran. “[...] a população de Qumran, sem dúvida uma importante comunidade, não poderia ter além de 150 a 200 indivíduos a um tempo. Deve-se, também, ter em mente que o total de membros da seita dos essênios, no primeiro século d.C, pouco passada de “quatro mil”.²⁸⁰ Da mesma forma, podemos dizer na relação entre Qumran e o movimento macabaico, no processo de helenização da Palestina, provocada por Antíoco IV Epífanes. Se os textos encontrados em Qumran não fazem referência a isso, é difícil afirmar que sua origem venha desse contexto.

Apesar das críticas atuais sobre a identificação da comunidade de Qumran com os essênios, há certa plausibilidade de haver, pelo menos, uma relação entre elas, principalmente, no sentido de que os qumranianos poderiam fazer parte do essenismo, mas este era mais amplo do que a comunidade. Geza Vermes explicita diversas diferenças e semelhanças entre ambos, das quais destacamos: em primeiro lugar, a entrega dos bens e a prática da propriedade comum era uma característica de Qumran, e não era exigido dos essênios que viviam na cidades e vilas; em segundo lugar, enquanto em Qumran viviam juntos numa espécie de clausura, nas cidades viviam no ambiente familiar; em terceiro lugar, a comunidade de Qumran parece ter praticado o celibato, enquanto que os demais se casavam.²⁸¹

Embora havendo essas diferenças, percebe-se forte ligação entre eles, a ponto de formar um único movimento, com duas ramificações. “Ambos os grupos se diziam representantes do verdadeiro Israel. Ambos seguem o sacerdócio zadoquita, ambos formam as

²⁷⁸ LAPERROUSAZ, 1977, p. 91.

²⁷⁹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 97.

²⁸⁰ VERMES, 1991, p. 16.

²⁸¹ VERMES, 1991, p. 29-30.

unidades de Mil, Cem, Cinquenta e Dez, ambos dedicam-se sinceramente à Lei Mosaica, vivendo em conformidade com sua interpretação particular”.²⁸²

2) Há distinção entre a comunidade qumrânica e o movimento essênico

A segunda teoria, surgida na década de 1970, distingue o essenismo da comunidade qumrânica. Esta seria uma comunidade essênica, todavia, formada por um grupo que voltou da Babilônia. Ao entrarem em conflito com o Judaísmo palestino, causaram uma cisão dentro do movimento essênico e fundam a comunidade de Qumran com o Mestre de Justiça. “Esses deportados refletiram sobre as causas de seu exílio, e quando alguns de seus descendentes voltaram para a Palestina bem mais tarde, no tempo das primeiras vitórias dos Macabeus [...] reagiram contra o Judaísmo helenizado que encontraram”.²⁸³

Esta perspectiva muda quase por completo a primeira teoria sobre as raízes da comunidade de Qumran e, principalmente, com as raízes do essenismo. “As origens do movimento essênio não têm nada a ver com o grupo dos *Hassidim* nem com a crise da helenização da Palestina, mas situam-se na Babilônia e numa época anterior à crise antioquena”.²⁸⁴ Enquanto uma parte dos essênios, de origem babilônica, formam a comunidade de Qumran, a grande maioria permanecerá em diversas cidades, espalhada pelo país, seguindo os ideais do essenismo.

Esta teoria foi reforçada pelos novos manuscritos que foram sendo traduzidos e publicados. “Uma ‘carta haláquica’ (4QMMT), publicada recentemente, fortalece a opinião de que a causa primordial da retirada para Qumran foi uma disputa quanto a regras legais e calendárias”.²⁸⁵ A partir deste ponto de vista, as origens da comunidade de Qumran se deram pela ruptura dentro do próprio grupo dos essênios, fazendo com os membros fiéis ao Mestre de Justiça abandonassem Jerusalém e se instalassem em Qumran.²⁸⁶

Esta ideia, defendida, principalmente, por Murphy-O’Connor, tem como base principal o *Documento de Damasco* que afirma: “os convertidos de Israel que saíram da terra de Judá e habitaram na terra de Damasco” (6,5). O termo “Damasco” foi entendido simbolicamente como sendo a Babilônia. Além disso, O’Connor traduziu “convertidos” por “retornados”. No entanto, é difícil sustentar tais elementos, principalmente, o último, por ser usado no Antigo Testamento e em outros textos de Qumran com um sentido de conversão e

²⁸² VERMES, 1991, p. 30.

²⁸³ POUILLY, 1992, p. 22.

²⁸⁴ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 101.

²⁸⁵ NOLL, 2008, p. 1038.

²⁸⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 81.

não com mobilidade geográfica. “Nesta ótica, não é o retorno, no século VI a.C, que põe fim ao exílio, mas a situação de exílio prolonga-se até o nascimento da comunidade. É a pertença à comunidade que permite a cada um passar da situação de exilado à de membro da Aliança nova [...]”.²⁸⁷

3) *Situada na tradição apocalíptica palestina – a Hipótese de Groningen*

Segundo Martínez, as duas teorias sobre as origens da comunidade de Qumran, esplanadas acima, possuem elementos válidos. Porém, não oferecem explicação satisfatória para o fenômeno. Por isso, propõe nova hipótese, situando as origens do movimento essênio na tradição apocalíptica palestina, surgida anterior à helenização da Palestina e da revolta macabaica. É a *Hipótese de Groningen*. “Nesta hipótese, as raízes ideológicas da comunidade de Qumran situam-se dentro da tradição apocalíptica palestina e suas origens concretas encontram-se numa ruptura ocorrida dentro do movimento essênio durante o reinado de João Hircano (134 – 104)”.²⁸⁸ Houve uma cisão dentro desse movimento essênio culminando com a formação da comunidade de Qumran. Segundo esta teoria, o essenismo foi, portanto, um movimento palestino, anterior à perseguição de Antíoco IV Epífanes, que tem sua origem na tradição apocalíptica.

O pensamento apocalíptico era marcante, tanto no Judaísmo como, posteriormente, no Cristianismo. “Ao desenvolver a afirmação de Käsemann de que ‘a Apocalíptica é a mãe da teologia cristã’, A. F. Segal chama a atenção para a psicologia social similar da conversão messiânica em Paulo e nos essênios”.²⁸⁹

Embora Flávio Josefo tenha introduzido os essênios no cenário da crise antioquena (*Ant.* XIII, 171-172), não diz que a seita surgiu neste período, mas supõe-se que já existia. Alguns elementos, que possuem suas raízes na tradição apocalíptica, ajudam a perceber isso. Primeiro, o determinismo é uma das características do essenismo e é concepção essencial do apocalípticismo mais antigo. O determinismo “provém da ideia dum pecado de origem que precede a história, uma ideia essencial na tradição apocalíptica mais antiga”.²⁹⁰

Outro elemento da tradição apocalíptica que aparece no movimento essênio é a forma de interpretação, mediante o uso de símbolos, de origem divina, que nem a física, nem a lógica conseguiriam explicar. Essa interpretação é “o resultado e o prolongamento da

²⁸⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 103.

²⁸⁸ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 22.

²⁸⁹ NOLL, 2008, p. 1039.

²⁹⁰ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 112.

transformação da interpretação profética que se realiza dentro da tradição apocalíptica”.²⁹¹ Terceiro, a consciência da comunhão com os anjos. Além disso, a concepção do Templo escatológico, que será criado diretamente por Deus no fim dos tempos. Estes elementos próprios do pensamento essênio são mais bem compreendidos no contexto da tradição apocalíptica do século III a.C.²⁹²

O pluralismo judaico da época possui base comum, mas diferenciava-se na interpretação. Neste sentido, o Mestre de Justiça, que havia recebido a revelação divina, a interpretação correta da Lei, propugna uma maneira específica de compreender diversas questões, como a iminência do final dos tempos, o calendário festivo e o culto. O desfecho destas concepções próprias, com forte acento na tradição apocalíptica, será a separação entre o grupo fiel ao Mestre de Justiça e o resto do movimento essênio. Esta ruptura levou o grupo de essênios fiéis ao Mestre de Justiça a se instalarem à beira do Mar Morto, formando a comunidade de Qumran. Sem dúvida, o Mestre de Justiça é a figura central na origem da comunidade de Qumran, como um representante divino na condução de seus membros e na revelação dos mistérios futuros (*CD 1,9-12*).

Nesse texto a função de Mestre de Justiça é dupla: guiar o fiéis pelo caminho justo e fazer conhecer a todos a iminência e o resultado do juízo divino. O primeiro elemento sublinha a função de interpretação haláquica de sua atuação como característica, o segundo, a intensidade da espera escatológica de sua mensagem.²⁹³

O papel a que o Mestre de Justiça é chamado a desempenhar sublinha os dois elementos fundamentais, embora em constante tensão, para se compreender, principalmente, a comunidade qumrânica: a Lei e a Apocalíptica. Além disso, há quem pensa que a retirada para o deserto tenha ligação direta com conflitos entre sacerdotes. “A desaprovação do sacerdotado de Jerusalém foi indubitavelmente a principal razão para a comunidade se retirar no deserto, para preparar aí o caminho do Senhor (*IQS 8,13-15*) estudando a Lei”.²⁹⁴ A própria comunidade de Qumran se considerava o Templo de Deus, substituindo o Templo de Jerusalém e seus sacrifícios.

A partir desses breves dados, vemos que não há como simplesmente identificar a comunidade de Qumran com os essênios, porque estes formavam um grupo bem maior do que aqueles que viviam em Qumran. Martínez sintetiza esta questão.

²⁹¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 113.

²⁹² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 114.

²⁹³ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 116.

²⁹⁴ FITZMYER, 1997, p. 106.

Em minha opinião, a melhor maneira de compreender a indubitável relação que existe entre o movimento essênio e a comunidade qumrânica é aceitar que o grupo de Qumran se origina precisamente mediante uma ruptura ocasionada dentro do movimento essênio do qual seus membros fundadores formavam parte.²⁹⁵

Isso aconteceu pelo ano 130 a.C., liderado pelo Mestre de Justiça. As controvérsias em relação ao calendário, à organização do ciclo festivo e, sobretudo, à maneira de interpretar a Bíblia foram os motivos da disputa e da ruptura.

1.5.8 O processo de iniciação na comunidade

Muitas indagações vêm à nossa mente ao pensar no estilo de vida adotado pela comunidade de Qumran, desde o fato de se isolarem do resto do povo, a forma de interpretar a Lei mosaica, até a escolha do deserto como lugar geográfico para viver, dentre outras questões que podem ser discutidas. O que se percebe é a busca de profunda radicalidade na forma interpretar e viver os princípios da Torá. Numa das cartas Haláquicas, após demonstrar a incompatibilidade entre a prática da pureza legal, que se deveria viver na cidade de Jerusalém e, principalmente, no Templo, e a presença de elementos impuros nesses ambientes, como cegos, surdos, cachorros e trigo vindo dos pagãos, há menção de que a separação do povo era para não compactuar com tal prática: “[E vós sabeis que] nos separamos da maioria do po[vo e nos abstemos] de misturar-nos nestes assuntos, e de nos unirmos a eles nestas coisas” (4QMMT 92-93). O desejo de fidelidade radical à Lei levava em conta aspectos minuciosos e à busca de uma perfeição quase desumana. Um estilo de vida assim não seria possível, a não ser se isolando do povo em geral.

Quando o que está em jogo são preceitos divinos, a coabitação pacífica é impossível. Se a cidade é impura por culpa de seus habitantes, permanecer nela é contaminar-se. Se o Templo está profanado, se as festas são celebradas fora do tempo, se os sacrifícios tornam-se imundos, a participação no culto carece de sentido. E se, apesar de todo o zelo, não se possuem os meios de restaurar a ordem e impor a observância, cabe apenas preservar a pureza do restante por meio do afastamento e esperar o momento em que a intervenção divina permita restaurar a ordem transgredida.²⁹⁶

A retirada ao deserto não possuía apenas a intenção de separar-se do povo e da cidade considerados impuros. O deserto, na tradição bíblica, é mais do que simplesmente um lugar geográfico. Está ligado ao processo de libertação e da revelação dos mandamentos recebidos de Deus, por meio de Moisés. É o lugar do êxodo, do caminho rumo à terra prometida. A *Regra da Comunidade* expressa o sentido da ida ao deserto, retomando a

²⁹⁵ MARTÍNEZ, 1995, p. 39.

²⁹⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 49.

tradição de Isaías: “/segundo estas disposições/ separar-se-ão do meio da residência dos homens de iniquidade para caminhar para o deserto para abrir ali o caminho d’Aquele. Como está escrito: “No deserto, preparai o caminho de****, endireitar na estepe uma via para nosso Deus” (*IQS 8, 13-14*).

O objetivo fundamental, na intuição da comunidade de Qumran, de se isolar no deserto era buscar a conversão de todo mal, para observar tudo o que era de acordo com a vontade de Deus, guardando a Aliança estabelecida com o povo de Israel (*IQS 5, 1-7*). Era uma vida inteiramente dedicada à observância das prescrições divinas, fundamentadas tanto no Antigo Testamento como nos documentos próprios da comunidade.

Para ingressar na comunidade havia um rigoroso processo de preparação. Supunha diversas qualidades do candidato, principalmente, a capacidade de disciplina e abnegação. Precisava dar provas de crescimento no conhecimento e na prática das regras do grupo. Gradativamente, inseria-se na vida comunitária. Ninguém era obrigado a ingressar na comunidade, muito menos a permanecer nela. No entanto, para aquele que optasse a viver os ideais do grupo, era exigido, além da perfeição física, um processo de iniciação, com diversas etapas, até ser considerado um membro com todos os direitos, de acordo com a regra. O coordenador da comunidade, chamado de Instrutor, detinha o papel de examinar a aptidão do candidato. Havia uma disciplina muito rígida para seguir, tanto por parte dos candidatos que eram iniciados na comunidade quanto para quem já era veterano. Somente pessoas aptas para a disciplina conseguiam permanecer na comunidade. Após o exame inicial, o candidato era instruído nos preceitos da comunidade. Depois disso, passava por um teste, diante de toda a comunidade, tendo que responder sobre aquilo que aprendeu, resultando na incorporação ou no distanciamento dela. Depois de um ano, passava por um novo teste e ao completar dois anos, mediante um novo exame, era incorporado definitivamente à comunidade, permanecendo nela sob a condição de cumprir todos os preceitos legais (*IQS 6, 13-23; TQ, 53*).

A incorporação na comunidade, após todo o processo de iniciação, superando as diversas provas, era feita mediante uma solene celebração. “Essa incorporação realiza-se solenemente numa festa em que são proclamadas as bênçãos e as maldições da Aliança”.²⁹⁷ Neste ritual era estabelecida uma Aliança diante de Deus, comprometendo o candidato a cumprir todos os preceitos estabelecidos, prometendo não quebrar o pacto celebrado, por medo ou por motivo algum. Assim diz a *Regra da Comunidade*:

²⁹⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 54.

E todos os que entrarem na Regra da Comunidade estabelecerão uma Aliança diante de Deus para cumprir tudo o que ordena e para não apartar-se de seu seguimento por nenhum medo, terror ou aflição, que suceda durante o domínio de Belial. Quando entrarem na Aliança, os sacerdotes e os levitas bendirão ao Deus da salvação e a todas as obras de sua fidelidade e todos os que entrarem na Aliança dirão: “Amém, Amém” (*IQS 1, 16-20*).

Realizada esta Aliança, o membro é parte da comunidade com plenos direitos. Passa a tomar parte nas refeições, prefigurando o banquete messiânico, o qual exige a mais alta pureza. As refeições, portanto, eram carregadas de sentido simbólico profundo, muito mais do que simplesmente para matar a fome. Por isso, possuíam um ritual próprio que devia, sem falta, ser respeitado e seguido. O sacerdote era o primeiro a estender a mão sobre o alimento e o bendizia (*IQ28a 2, 17-20*). Todo esse simbolismo trazia presente a condição dos membros da comunidade, da graça que partilhavam por fazer parte dela. “A entrada na comunidade era, pois, passagem para um modo de vida novo, no qual o homem, cujo coração se dilatava pela presença do Espírito de santidade, experimentava a salvação e se esforçava por conhecer a Deus e viver em comunhão com ele”.²⁹⁸

Mesmo depois de ter-se inserido plenamente na vivência comunitária, havia controle muito rígido do membro participante. Diversos castigos se impunham aos infratores das regras da comunidade. O castigo mais comum era o afastamento temporário da comunidade ou de algumas atividades dela, principalmente das refeições comunitárias. O tempo de exclusão dependia da natureza de cada transgressão. Podia ser seis meses, um ano ou até mesmo a expulsão definitiva (*IQS 7, 2-19*). Por exemplo, quem falasse com ira contra algum dos sacerdotes inscritos no livro, seria castigado um ano e seria separado, sob pena de morte, do alimento puro dos Numerosos.²⁹⁹

A renovação das promessas ocorria a cada ano. Numa cerimônia litúrgica todos, a começar pelos sacerdotes, renovavam seu compromisso com a Aliança estabelecida entre eles e o Deus de Israel, para viver segundo a função que cada um havia assumido a primeira vez, ao ingressar oficialmente na comunidade (*IQS 2, 18-23*). “Este texto parece fazer referência a uma renovação anual da cerimônia de entrada na comunidade, coincidente com a renovação da Aliança que podia ocorrer na Festa das Semanas (Pentecostes)”.³⁰⁰ De fato, no tempo de Jesus, a festa judaica de Pentecostes tinha como objetivo celebrar a Lei recebida no Sinai.

²⁹⁸ POUILLY, 1992, p. 67.

²⁹⁹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 55.

³⁰⁰ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 75. A festa de Pentecostes possuía uma importância fundamental para a comunidade de Qumran. “Na tradição sacerdotal, essa festa do terceiro mês do ano, referida em 2Cr 15,10-14, era uma cerimônia de renovação da Aliança, dessa Aliança da qual a comunidade de Qumran se considerava depositária. Celebrar nesse dia a ‘entrada’ e a ‘passagem’ dos sectários para a Aliança era afirmar, ao mesmo tempo, a unidade da comunidade e sua oposição radical ao resto do Judaísmo.” (cf. POUILLY, 1992, p. 62).

Certamente, este sentido era concedido também pela comunidade de Qumran, renovando os compromissos legais de seus membros, a cada ano, durante esta festa, embora celebrassem a partir de um calendário diferente do que o Judaísmo oficial da época.

1.5.9 *A Regra da Comunidade* – estágios do documento

Os manuscritos de Qumran, principalmente, os textos próprios da comunidade, foram sendo escritos desde o momento de sua criação, no século II a.C., estendendo-se até sua destruição, na primeira Guerra Judaica. Assim como aconteceu com a formação dos textos bíblicos, que passou pelos diversos estágios, até chegar à sua redação final, certamente, sucedeu o mesmo com os manuscritos. Segundo Jean Pouilly, a *Regra da Comunidade*, copiada pelo ano 100 a.C., foi um dos textos que passaram por este processo, passando por quatro estágios: o manifesto de fundação, o código penal, a nova Regra e as dificuldades da vida religiosa. “A leitura seguida do documento deixa entrever algumas contradições que podem ser resolvidas só com a hipótese de várias camadas redacionais”.³⁰¹ Veremos brevemente essas quatro etapas.

a) *O manifesto de fundação*

A primeira redação expõe o projeto de fundação, os critérios de recrutamento dos membros e o objetivo da comunidade. Formada por pequeno grupo, o resto fiel, a comunidade se compromete a viver fielmente a Lei, de acordo com o verdadeiro calendário litúrgico (*IQS 8,1-4*). A comunidade forma o novo Templo, no qual habita a santidade, para expiar os pecados, estabelecendo a Aliança da justiça (*IQS 8,5-10*). Ao formarem a comunidade com esses princípios, se retiram ao deserto, como um novo êxodo (*Is 40,3*) para estudar e praticar a Lei com todo rigor, aguardando a manifestação de Deus no fim dos tempos. Uma intensa espera escatológica animava seus membros (*IQS 8,12-16*). Como novo Templo, os sacerdotes têm papel importante, em vista da expiação dos pecados, não oferecendo sacrifícios de animais, mas “a **oferenda dos lábios** segundo o direito será como odor agradável de justiça, e a **pureza da conduta** será como o dom voluntário de uma oblação (que atrai) a benevolência (divina)” (*IQS 9,4-5*).³⁰² O recrutamento e a preparação dos novos membros, neste primeiro estágio da redação, cabia ao Instrutor – que a *Regra* chama de *maskil* (*IQS 9,14-19*).

³⁰¹ POUILLY, 1992, p. 30. A sequência da redação não segue a ordem das colunas. O critério será começar pelo texto mais antigo, a coluna 8.

³⁰² Grifo nosso. Este pensamento parece se aproximar daquilo que Jesus disse, resgatando o profeta Oséias: Misericórdia é que eu quero, e não sacrifício (*Mt 9,13*; cf. *Os 6,6*), substituindo os sacrifícios do Templo, que

b) O código penal

É o segundo estágio de redação, provavelmente, elaborado a partir das novas necessidades. A chegada de novos candidatos obrigou estabelecer um código penal para quem cometesse faltas graves, bem como regras para a admissão, com dois anos de provação. A finalidade dele era garantir os ideais dos fundadores (*IQS 8,10-12*). Há um texto com um código mais brando para os infratores, com excomunhão temporária do culpado (*IQS 8,16-19*) e outro mais austero, com exclusão definitiva (*IQS 8,20 – 9,2*).³⁰³

c) A nova Regra da Comunidade

Após o pedido dos fariseus para que João Hircano (134-103) deixasse o sumo sacerdócio e ficasse apenas com o poder político, houve forte perseguição do governador contra os reivindicadores. Com isso, um grupo de fariseus decidiu-se unir à comunidade de Qumran. Com o crescimento de novos candidatos, tornou-se necessário rever e adaptar a *Regra* à nova situação. Houve uma maior institucionalização e democratização da comunidade; consolidação do papel da Lei e dos sacerdotes; os leigos são obrigados a observar as mesmas regras dos sacerdotes. Destaca-se um juramento de conversão à Lei de Moisés, de todo coração e de toda a alma e uma firme decisão de separar-se dos que não pertencessem à nova Aliança (*IQS 5,7-13*). A iniciação passou a ser de três anos (*IQS 6,13-23*) e o código penal foi ampliado (*IQS 6,24; 7,13-25*).³⁰⁴

d) As dificuldades da vida religiosa

Este último estágio de redação teve duas finalidades fundamentais: “de um lado, oferecer um ‘livro’ harmonioso, reunindo os principais elementos da vida em comunidade, e, do outro, lembrar a todos os sectários as exigências fundamentais, da vida religiosa, com a qual se comprometeram mediante juramento”.³⁰⁵ Com o tempo, corria-se o perigo de haver um esfriamento na vivência dos princípios fundamentais da comunidade, como uma verdadeira conversão ou um ritualismo exterior, sem a necessária convicção (*IQS 2,11-18; 5,13-20*). O prólogo do livro traz os traços essenciais da espiritualidade da comunidade, como

tinham como função principal a expiação dos pecados, por uma prática de vida baseada, sobretudo, na misericórdia.

³⁰³ POUILLY, 1992, p. 35

³⁰⁴ POUILLY, 1992, p.37.

³⁰⁵ POUILLY, 1992, p. 42.

a busca da perfeição na vivência dos mandamentos, o amor aos Filhos da Luz e o ódio aos Filhos das Trevas (*IQS 1,1-15*).

Estes breves dados históricos, relatando a formação da Regra da Comunidade, deixa transparecer aspectos importante do desenvolvimento da comunidade, principalmente, a capacidade de adaptar-se aos novos desafios que foram surgindo e, ao mesmo tempo, de manter-se fiel às suas origens.

1.5.10 Principais concepções da comunidade de Qumran

É difícil sabermos, ao certo, quem era a comunidade de Qumran. Nenhum dos manuscritos tem a preocupação de detalhar com precisão a natureza do grupo, suas intenções, suas leis e suas normas. O que temos são características que podem ser extraídas, principalmente, nas entrelinhas dos manuscritos. Nem sequer um nome exato da comunidade nos é transmitido. O que há são formas genéricas de identificação. É o conjunto de diversos deles que nos dão uma ideia do que era essa comunidade. As barreiras do tempo e do espaço, bem como a diferença cultural e o uso de uma língua com uma lógica de pensamento muito diferente de nós, muitas vezes se tornam barreiras intransponíveis e obrigam a usar boa dose de imaginação, embora tendo algumas bases reais.

O que se percebe é que esta comunidade construiu um caminho próprio, diferente do Judaísmo oficial da época, bem como de outros grupos ou tendências que havia naquele contexto. “Esta comunidade podemos-la caracterizar como uma comunidade singular, graças às suas concepções religiosas particulares, como o dualismo ou o determinismo, por causa do rigorismo legal, em virtude do afastamento do Templo [...]”.³⁰⁶

A comunidade de Qumran era marcada pela convicção de que estava próximo o final dos tempos. Viviam a espera escatológica. “Convencidos de que estavam vivendo os últimos dias, leram os acontecimentos de seu tempo como as realizações das profecias bíblicas”.³⁰⁷

Como vimos, a “hipótese de Groningen”, tornou-se uma teoria bastante plausível que nos possibilita entender a formação da comunidade de Qumran, em vista de sua raiz na tradição apocalíptica palestina.³⁰⁸

Segundo eles, no final dos tempos haveria uma intervenção de Deus na história, que faria justiça, conforme o procedimento de cada um. Estavam convictos de que seu destino estava nas mãos de Deus, que daria o prêmio por sua fidelidade. Assim diz a *Regra*: “Não

³⁰⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 20.

³⁰⁷ VERMES, 1991, p. 33.

³⁰⁸ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 22.

devolvi a ninguém uma má recompensa; com bem perseguirei o varão. Pois (cabe) a Deus o juízo de todo ser vivente, e é ele quem paga ao homem seu salário” (*IQS 10,17-18*). Não faziam, portanto, justiça com as próprias mãos, diferentemente dos zelotas. Aguardavam a justiça divina, numa atitude de benevolência, mesmo diante da perseguição.

Os manuscritos se referem à “visita de Deus”, descrita como um grande acontecimento, através do qual Deus julgará segundo as obras de cada um, salvando os justos e condenando os injustos (*IQS 4,18-26; IQpHab 13,2-3*). “Mas esse acontecimento não constituiria o fim do mundo e não introduziria imediatamente os eleitos na vida celeste. A intervenção vitoriosa de Deus simplesmente inauguraria uma era paradisíaca para os eleitos nesta terra, enfim livre dos ímpios e de toda sujeira”.³⁰⁹ Percebemos também, embora em poucas referências, prelúdios de crença na vida futura e na ressurreição. “Então se precipitará a espada de Deus na época do juízo, e todos os filhos de sua verdade despertarão para destruir a impiedade e todos os filhos da culpa não existirão mais. Os que jazem no pó izarão a bandeira e os vermes dos mortos alçarão o estandarte” (*IQH 14,29-30.34*).

Para os membros da comunidade de Qumran, tudo no mundo se divide em duas partes, uma boa, outra má. Toda a história é marcada por este dualismo. Diversas metáforas expressam esta realidade: luz e trevas, pecado e graça, bem e mal. Os seres celestes estão divididos em duas categorias: anjos e demônios. A humanidade se divide em filhos da luz e filhos das trevas.

Este dualismo, no entanto, não significava que as coisas boas eram criadas por Deus e as más por uma entidade do mal, uma espécie de demiurgo. Assemelhava-se mais aos princípios maniqueístas, em que as coisas e, principalmente, os seres humanos eram criados por Deus, sendo na sua essência divinos. Porém, dentro deles atuavam sementes das trevas, semeadas por Satanás, o qual era chamado de Belial. Segundo eles, tudo provém de Deus, como os anjos da luz e das trevas e até mesmo o espírito mau que está nas pessoas provém Dele.

Do Deus de conhecimento provém tudo o que é e o que será. Antes que existissem fixou todos os seus planos e quando existem completam as suas obras de acordo com as suas instruções, segundo o seu plano glorioso e sem mudar nada. Em sua mão estão as leis de todas as coisas, e ele as sustenta em todas as suas necessidades. Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade. (*IQS 3, 15-19*).

³⁰⁹ POUILLY, 1992, p. 97. Embora este acontecimento nos faça lembrar do último julgamento, descrito no Evangelho de Mateus 25, tem uma diferença fundamental, ou seja, não seria o fim da história da humanidade na terra.

Segundo eles, havia dois espíritos, o Príncipe das Luzes, o espírito do bem, também chamado de Anjo da Verdade, e o Príncipe ou Anjo das trevas. Esses dois espíritos atuam no mundo e nos seres humanos, transformando-os em Filhos da luz ou Filhos das trevas. A verdade é comparada à luz e a falsidade às trevas. Viver na justiça é estar na mão do Príncipe das Luzes. No entanto, o Anjo das trevas extravia os filhos da justiça, fazendo-os cair no pecado. Isso, porém, até seu tempo, de acordo com os mistérios de Deus. Os filhos da luz serão amparados pelo Deus de Israel, que vem em seu socorro (*IQS 3, 20-25*). “Estes dois Espíritos são, pois, simplesmente os elementos de alternativa oferecidos ao homem por Deus; e, se se pode falar de dualismo moral, nunca se trataria, aqui, de dualismo ontológico”.³¹⁰

O ser humano traz em si esta divisão. “Um dualismo que penetra no coração do homem e descobre em cada um a presença dessa parte de luz e de trevas, de pecado e de graça, que constitui a raiz do ser do homem”.³¹¹ A vida do ser humano é uma constante luta entre o pecado e a graça.

A concepção dualista das coisas não foi sempre a mesma, de acordo com as fases históricas da comunidade de Qumran. Percebe-se três formas diferentes de compreender o dualismo. A ideia mais antiga encontramos na *Regra da Guerra*, que aparece numa perspectiva mais escatológica, através de um confronto militar (*IQM 1,1-7*). Será um combate, no fim dos tempos, dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas, ou seja, os pagãos e os judeus apóstatas, que se corromperam pelos costumes pagãos. O segundo dualismo se desenvolve no tempo presente, entre os dois grupos: o do Príncipe das Luzes e o grupo de Belial (*IQM 13,9-12*). Finalmente, o dualismo foi sendo interpretado como uma luta interior (*IQS 4,15-23*). “Agora o acento é colocado no aspecto antropológico. A batalha entre os dois Espíritos não se trava mais no mundo, mas no coração de cada homem”.³¹²

O dualismo aproxima Qumran da Apocalíptica. Vimos acima que a Apocalíptica trazia a marca de um tríplice dualismo: cosmológico, antropológico e escatológico. Esta forma de pensar se apresenta de maneira significativa entre os membros da comunidade de Qumran, que aguardavam a intervenção de Deus na história.

Numa perspectiva de compreensão, a Apocalíptica é um gênero literário que substituiu a profecia no Antigo Testamento. Foi no período da história do povo de Israel em que as grandes potências ocuparam seu território e a perseguição era muito acentuada. Neste

³¹⁰ LAPERROUSAZ, 1977, p. 73.

³¹¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 57.

³¹² POUILLY, 1992, p. 85. Paulo, principalmente na Carta aos Gálatas 5,16-25, afirma que no ser humano o Espírito milita contra a carne e a carne contra o Espírito. São duas forças no interior do ser humano que estão em permanente tensão.

contexto, a literatura apocalíptica, numa linguagem simbólica, tinha o objetivo de mostrar aos leitores que Deus ainda estava no controle da história humana e que seu projeto seria vitorioso no final. Mesmo que por algum tempo o controle está nas mãos dos opressores, o projeto de Deus prevalecerá. Embora se reportando ao futuro da história, a Apocalíptica tinha o intuito de aludir aos fatos históricos do presente.

Os textos de Qumran expressam uma tendência apocalíptica. A comunidade de Qumran, provavelmente, oriunda do movimento essênio, herdou dele a mentalidade apocalíptica, bem como o gênero literário apocalíptico para expressar suas concepções. A tendência da pesquisa atual é localizar a origem do movimento apocalíptico na Mesopotâmia. Segundo Martínez: “O apocalipticismo, nascido na Mesopotâmia antes do século III a.C., cristalizou-se no movimento essênio [...]”.³¹³ Entre os manuscritos de gênero literário apocalíptico, da comunidade de Qumran, destacam-se os livros dos *Jubileus*, de *Henoc* e a *Regra da Guerra*. Sendo a obra mais antiga desse gênero, o livro dos *Jubileus* tem sua importância principal no fato de atualizar os livros de Gênesis e do Êxodo. A abundância do número de cópias encontradas (doze), significa que possuía um grande valor para a comunidade de Qumran.

Já vimos acima diversos aspectos que caracterizam o apocalipticismo, como determinismo, a forte referência aos anjos, uma concepção de Templo escatológico em oposição ao Templo de Jerusalém e a interpretação bíblica com determinadas particularidades.

Para a comunidade de Qumran, toda a história presente na Bíblia era uma preparação para a constituição da comunidade da Nova Aliança no fim dos tempos. Aguardavam a vinda de dois messias, um de caráter sacerdotal (Messias de Aarão) e outro de caráter político (Messias de Israel). Além disso, aguardavam um profeta, que foi prometido para Moisés (Dt 18,18): “não se apartarão de nenhum conselho da Lei para caminhar em toda obstinação de seu coração, mas serão governados pelas ordens primeiras nas quais os homens da comunidade começarão a ser instruídos, até que venha o profeta e os messias de Aarão e Israel” (*1QS 9-11*).

A espera escatológica não era um mero aguardar. Viviam numa esperança vigilante e ativa. Ao mesmo tempo em que se esperava, buscava-se de certa forma antecipar o futuro, através da estrita observância da Lei mosaica e das regras próprias da comunidade.

³¹³ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 89.

A comunidade de Qumran vivia numa tensão extrema entre duas tendências contrapostas: a espera escatológica dum fim anunciado nas Escrituras, que havia de tornar-se realidade na própria comunidade, e o cumprimento estrito das normas ou *halaká* própria da comunidade.³¹⁴

A função do Mestre de Justiça expressa que sua missão concerne em assegurar essa dupla realidade: ajudar a comunidade a viver os princípios que vêm da Torá e, ao mesmo tempo, prepará-la para o que virá no futuro: “e suscitou para eles um Mestre de Justiça para guia-los no caminho de seu coração. E para dar a conhecer às últimas gerações o que havia feito à geração futura, a congregação dos traidores” (*CD-A 1,11-12*). O calendário da comunidade, vivido com radicalidade pela comunidade, era expressão dessa tensão. Tinha o objetivo de concretizar o mundo novo sonhado e, ao mesmo tempo, ligava-se ao cálculo do final dos tempos.

A comunidade de Qumran era extremamente fiel ao cumprimento da Lei mosaica. Os que eram admitidos faziam um juramento, comprometendo-se a observar a Lei de Moisés, “com tudo o que prescreve, com todo o coração e com toda a alma” (*1QS 5,7-9*).³¹⁵ O objetivo de fugir do mundo de pecado era muito claro, viver segundo a Aliança: “Comprometer-se-á com um juramento obrigatório a retornar à Lei de Moisés, com tudo o que prescreve, com todo o coração e com toda a alma” (*1QS 5,8-9*).

Aprender e praticar a Lei não eram apenas disciplina externa. Este exercício estava envolto de mística, que se expressava pela leitura, interpretação e ação de graças: “E os Numerosos velarão juntos um terço de cada noite do ano para ler o livro, interpretar a norma, e bendizer juntos” (*1QS 6,7-8*). Era um tempo significativo, em torno de quatro horas, dedicado a uma espécie de liturgia praticada na comunidade, que tornava seus membros muito bem preparados no conhecimento e vivência de suas leis.

A fidelidade aos preceitos legais era tão radical que acrescentaram um sexto livro ao Pentateuco, o *Rolo do Templo*, uma espécie de segundo Deuteronômio.³¹⁶ O objetivo não era substituir ou mudar o Pentateuco, mas completá-lo, por considerar o Pentateuco de Esdras importado da Mesopotâmia e que excluía algumas tradições antigas. “Não apenas cita muitas regras do Pentateuco como frequentemente as radicaliza e as reformula de modo a torná-las mais severas e rígidas. Suas exigências de pureza do culto, por exemplo, são muito estritas”.³¹⁷

³¹⁴ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 83.

³¹⁵ MARTÍNEZ, 1995, p. 51.

³¹⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 86.

³¹⁷ FITZMYER, 1997, p. 54.

A origem dessa radicalidade em relação à Lei encontra-se na tradição judaica. Está ligada ao tema da Aliança, que é a chave, por excelência, para o entendimento, não somente da comunidade de Qumran, mas de todo o Judaísmo. Esta Aliança, estabelecida com o povo de Israel carregava as marcas da gratuidade de Deus e de sua origem localizada nos Pais. Ela é fruto do amor e da misericórdia de Deus e não dos méritos do povo eleito.

Não por tua justiça nem pela retidão de teu coração vais possuir estas nações, mas porque ele amou os teus pais e guarda o juramento. E assim é o juízo dos convertidos de Israel que se apartam do caminho do povo: por causa do amor de Deus pelos primeiros que despertaram após ele, ele ama os que vêm a eles, pois a eles pertence a Aliança dos pais (*CD-A 8,14-18*).

Os textos de Qumran expressam uma evolução da teologia vinda do antigo Judaísmo. Algumas figuras concentram os momentos fundamentais da Aliança de Deus, ao longo da história, até a formação da comunidade da nova Aliança, segundo os manuscritos. Desde Noé (Gn 9,1-17), Abraão (Gn 17,1-14), Moisés (Ex 19,5) e Josué (Js 24), até a esperança suscitada pelos profetas de uma Aliança nova com Israel (Jr 31,31-33). “Foi esta mesma teologia da Aliança que serviu de fundamento para as crenças básicas da Comunidade de Qumran”. [...] o Mestre da Retidão foi enviado para estabelecer uma ‘nova Aliança’, que deveria ser a única forma válida do eterno pacto entre Deus e Israel”.³¹⁸ Embora podemos entender que as 613 leis do Judaísmo oficial, na época de Jesus, fosse demasiadamente pesado para o povo praticar, a comunidade de Qumran considerava insuficientes para abranger todos os aspectos da vida cotidiana.

A observância da Lei estava ligada à perspectiva apocalíptica. Quanto maior a fidelidade à Lei, mais próximo estaria a intervenção de Deus na história, o fim dos tempos. Esta era, também, uma concepção dos fariseus. “Dentro da ética farisaica, há um espaço para a esperança apocalíptica e no essenismo apocalíptico a Lei é o caminho para acelerar a vinda escatológica”.³¹⁹

A tensão vivida entre a prática da Torá e o messianismo apocalíptico fazia parte do cotidiano, não apenas da comunidade de Qumran, mas do Judaísmo em geral, embora com acentos diferenciados nas diversas correntes do pensamento judaico. Certamente, a comunidade de Qumran era que vivia com maior radicalidade esse fenômeno.

A esperança apocalíptica, representada pelo essenismo, aspira ao cumprimento, mediante uma brusca intervenção divina, duma moral atemporal ou meta-histórica (escatológica), prefixada na Lei que prevê a restauração de Israel; a corrente legalista, representada pelo farisaísmo, propugna o cumprimento minucioso e fiel,

³¹⁸ VERMES, 1991, p. 51.

³¹⁹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 92.

por parte da comunidade judia, duma moral da realidade intra-histórica, contida e encaminhada pela Lei ou Torá.³²⁰

A cobrança no cumprimento das leis era extremamente rigorosa. Chegava ao ponto de ser expulso aquele que desleixasse ou transgredisse seguidamente as normas prescritas. “Todo o que entrar no conselho de santidade dos que andam no caminho perfeito como foi ordenado, qualquer deles que transgredir uma palavra da Lei de Moisés presunçosamente ou por negligência, será expulso do conselho da comunidade” (*IQS 8,21-22*).

A figura do Messias, no Antigo Testamento, estava relacionada mais diretamente com a pessoa do rei. Em alguns casos atribuía-se também a sacerdotes, patriarcas ou profetas. Porém, não tinha uma conotação escatológica, como um salvador que viria no fim dos tempos. Esta ideia aparece mais tarde. “Em nenhuma das 39 ocasiões em que na Bíblia Hebraica utiliza-se a palavra ‘Messias’, tem essa palavra o sentido técnico exato de título da figura escatológica cuja vinda dará início à era de salvação”.³²¹

A comunidade de Qumran alimentava a esperança messiânica. As funções messiânicas giravam em torno da estrutura e organização da comunidade no período escatológico, da interpretação das leis, e da salvação dos fiéis ou perdição dos infiéis.³²² Seus escritos às vezes mencionam, como mencionamos, uma figura messiânica, às vezes duas. Esperava-se um Messias mais ligado à figura do rei, chamado “Messias de Israel” e um Messias sacerdote, o “Messias de Aarão”. “Primeiramente, o Messias-Sacerdote ocupa o lugar de honra para abençoar o pão e o vinho. O segundo é o Messias-Rei, da linhagem de Davi, cuja missão é restaurar o reino de seu povo”.³²³

Além disso, alguns textos aludem à figura de um agente de salvação escatológica, relacionado ao “Filho do Homem”. O que se percebe é um pluralismo de concepções dentro da comunidade, sem saber se houve evolução de pensamento.

Em suma, no século I, o grupo judaico que conhecemos pelo Novo Testamento aglutina a espera dum “Messias-rei”, um “Messias-sacerdote”, um “Profeta como Moisés”, um “Servo-sofredor” e, inclusive, um “Messias celeste” numa pessoa histórica do passado, cujo retorno espera-se no futuro escatológico.³²⁴

Essa diversidade de figuras messiânicas está ligada às diversas tradições de Israel, sobretudo, ao contexto turbulento em que se vivia na Palestina. “As doutrinas messiânicas da Comunidade são, na verdade, muito complexas. Elas evoluíram sem dúvida sob a influência

³²⁰ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 92.

³²¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 200.

³²² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 225.

³²³ ORRÚ, 1991, p. 50.

³²⁴ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 238.

dos acontecimentos políticos que agitavam a Palestina, e as diferenças maiores ou menores, que apresentam as várias obras da seita [...]”.³²⁵ Com o avanço do pensamento apocalíptico, a partir do século II a.C., certamente, foi ganhando força a figura do messias escatológico.

Os manuscritos de Qumran falam do messias à luz das promessas do Antigo Testamento. No entanto, os textos proféticos são ressignificados, transportando o sentido do contexto histórico dos profetas para o tempo da comunidade. “Os textos do profeta foram interpretados como um anúncio do que acontece na Comunidade e as ações anunciadas, por Isaías, foram transpostas para a era messiânica”.³²⁶ Há um texto, que faz referência às promessas proferidas pelo profeta Isaías, que é interpretado na perspectiva do fim dos tempos, quando virá o messias:

[pois os cé]us e a terra escutarão o seu messias, [e tudo] o que há neles não se apartará dos preceitos santos. Alentai-vos, os que buscais ao Senhor em seu serviço! Acaso não encontrareis nisso o Senhor, (vós,) todos os que esperam em seu coração? Porque o Senhor observará os piedosos, e chamará pelo nome os justos, e sobre os pobres pousará seu espírito, e aos fiéis os renovará com sua força. Pois honrará os piedosos sobre o trono da realeza eterna, libertando os prisioneiros, dando a vista aos cegos, endireitando os torcidos. Para sempre aderirei aos que esperam. Em sua misericórdia ele jul[gará] e a ninguém lhe será atrasado o fruto [da obra] boa, e o Senhor operará ações gloriosas como não existiram, como ele dis[se,] pois curará os feridos, e os mortos os fará viver, anunciará boas notícias aos humildes, cumulará [os indigen]tes, conduzirá os expulsos, e aos famintos enriquecerá (4Q 521, 1-13).

No *Documento de Damasco*, o messias parece identificar-se com o Mestre de Justiça, aglutinando numa única pessoa, principalmente, as duas figuras, os messias de Aarão e o messias de Israel: “Os que marcham nelas no tempo da impiedade até que surja o messias de Aarão e Israel” (12,23 – 13,1). A referência é de um messias, embora com as características da linhagem sacerdotal e davídica. Outra referência elucida ainda mais essa condensação, identificando o Mestre de Justiça com o messias escatológico: “Os que vieram para escavar o poço com as varas que decretou a vara, para caminhar nelas durante toda a época da impiedade, e sem as quais não o conseguirão, até que surja o que **ensina a justiça no final dos tempos**” (DC-A 6,9-11).³²⁷ O texto substitui o substantivo por um adjetivo, destacando a função do Mestre de Justiça. “A função do Messias será cumprida pelo próprio chefe escatológico da seita, a quem esta chama, mais precisamente, ‘o Mestre de justiça’”.³²⁸

De modo geral, os manuscritos de Qumran expressam uma imagem de Deus condizente com a tradição do povo de Israel. Apresentam o Deus dos ancestrais.

³²⁵ LAPERROUSAZ, 1977, p. 80.

³²⁶ MARTÍNEZ, 2009, p. 49.

³²⁷ Grifo nosso.

³²⁸ LAPERROUSAZ, 1977, p. 86.

Normalmente usam o nome *El* (Deus), às vezes combinado com um cognome, como Deus Altíssimo, Deus dos deuses, Deus de Israel, Deus da sabedoria. O nome habitual no Antigo Testamento, *Eloim*, é menos usado. Nos salmos aparece com frequência o nome *Adonai* (Senhor). O tetragrama YHWH também aparece com frequência, embora em muitos casos tende a substituir por *Adonai*, como sinal de reverência para com Deus, evitando chamá-lo pelo seu nome.³²⁹

A comunidade de Qumran dedicava-se quase exclusivamente à oração, leitura e estudo da Lei. Este estilo de vida devia-se à concepção que a comunidade tinha de si mesmo, como portadora da revelação dos mistérios de Deus.³³⁰ Entendiam Deus como alguém próximo, misericordioso, criador, justo, senhor da história e que havia escolhido a comunidade como sua porta-voz.

Esses traços da face de Deus eram colocados em profundo contraste com a imagem de ser humano. Este se apresenta como alguém frágil, pecador, miserável e inclinado ao mal. De um lado está a grandeza de Deus, de outro, a pequenez humana. Sua antropologia é profundamente pessimista. “A ti, Deus do conhecimento, pertencem todas as obras da justiça e o fundamento da verdade; aos filhos do homem, o serviço da iniquidade e as obras do engano” (*IQH 9,26-27*).

O contraste entre Deus e o ser humano não se apresenta como uma tragédia ou como uma realidade sem perspectiva ao ser humano. O sentido da consciência e do reconhecimento dessa realidade abre um caminho possível de salvação. “Brilha, contudo, um clarão de esperança para aqueles que, pertencendo a essa humanidade ímpia, se voltam para Deus, em ato de conversão”.³³¹ A partir do momento em que a pessoa se coloca numa atitude de humildade, reconhecendo seus limites e dedicando-se à prática da Lei, encontra em Deus um defensor.

Apesar das limitações humanas, Deus age com amor e revela seus pensamentos e suas maravilhas ao ser humano frágil. “Estas coisas as sei por teu conhecimento, pois abriste meus ouvidos para mistérios maravilhosos embora eu seja criatura de argila, moldada com água, alicerce de vergonha, fonte de impureza, forno de iniquidade, construção de pecado, espírito de erro” (*IQH 1,21-22*). Embora a pureza do coração fosse pré-requisito para obter o conhecimento dos mistérios divinos, tinha-se a consciência de que o Espírito de santidade, ou seja, o poder santificador de Deus, desempenhava papel decisivo na revelação das maravilhas

³²⁹ FITZMYER, 1997, p. 68.

³³⁰ ORRÚ, 1993, p. 46.

³³¹ POUILLY, 1992, p. 70.

de Deus. “E eu, o Instrutor, te conheci, Deus meu, pelo espírito que me deste, e escutei fielmente teu segredo maravilhoso por teu santo espírito” (1QH 20,11-12).

Dentre os títulos que formam a identidade de Deus, destaca-se Deus como Criador. Tudo foi criado por ele: a terra, os mares, os abismos e todos os seres vivos. Até mesmo os estatutos revelados ao povo de Israel foram fixados por Deus desde a origem da criação. Fora de Deus nada se faz (1QH 1,7-34).

1.5.11 A vida prática

Um dos elementos estruturantes da comunidade de Qumran era a observância de um calendário próprio, diferente em muitos aspectos do restante do Judaísmo, principalmente, com organização própria do ciclo festivo. A contestação do calendário empregado pelo restante do Judaísmo foi um dos elementos fortes que causou o cisma.

Consideravam que o calendário solar era o único que estava de acordo com o mandamento divino. Na verdade, devemos dizer que não se pode demonstrar de maneira plausível que o calendário solar esteja fundamentado no Antigo Testamento. Pelo calendário solar, os essênios celebravam os dias festivos de adoração sempre na mesma data e jamais permitiam que as datas festivas se adaptassem ao calendário comum do Judaísmo oficial.³³²

Além deste motivo, há outros como um jeito próprio de compreender as prescrições relativas ao Templo, ao culto, à pureza das pessoas e coisas, de acordo com a revelação recebida pelo Mestre de Justiça. O ano para eles regia-se pelo sol. Possuía 364 dias, dividido em quatro estações de três meses de 30, 31 e 32 dias. Isto possibilitava todas as festas caírem num dia fixo da semana.³³³

Este calendário não tinha apenas um significado legal, para ordenar o culto, mas estava ligado aos últimos tempos, dentro da tradição apocalíptica. Além disso, consideravam que o calendário solar era o único correto, segundo a vontade de Deus. A *Regra da Comunidade* é muito clara quanto à seriedade nesta observância: “Não se apartarão de nenhum de todos os mandatos de Deus sobre os seus tempos: não adiantarão os seus tempos nem atrasarão nenhuma de suas festas” (1 QS 1,13-15).³³⁴

O estilo de vida em Qumran era bem peculiar. Viviam em comunidade, compartilhando seus bens, rezavam, comiam e trabalhavam juntos, observavam estritamente as prescrições de pureza ritual, como banhos frequentes, seleção de determinados alimentos

³³² ORRÚ, 1991, p. 48.

³³³ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 78.

³³⁴ MARTÍNEZ, 1995, p. 46.

que podiam ser consumidos, etc. As refeições eram acompanhadas de uma bênção, ministrada por um sacerdote. A *Regra da Comunidade* faz referência a uma refeição na qual o sacerdote abençoava o pão e o vinho, com a presença de dez homens (*IQS* 6,2-6).³³⁵ Isto lembra a celebração na sinagoga, que exigia esse número mínimo de homens e, de certa forma, recorda a eucaristia cristã.

Parece que o ideal de vida era viverem como celibatários. Os historiadores da época, Plínio o Velho (*História Natural* 5.17.4) e Fílon de Alexandria (*Hypothetica* 11.14, nº 380), fazem referência a isto. Porém, havia os que eram casados e tinham filhos. Viviam em acampamentos, dedicando-se inclusive à agricultura e ao pastoreio, logicamente, separados dos demais judeus. Flávio Josefo (*Guerra Judaica* 2.2, nº 120; 2.8.13, nº 160) faz referência à prioridade dada ao celibato, embora a necessidade de propagar a espécie permitisse a prática do matrimônio. “É possível que os essênios de Qumran mantivessem-se celibatários, enquanto os que viviam nas cidades e povoados fossem casados”.³³⁶

O abandono dos bens materiais é uma das implicações para quem se propunha a viver os ideais da comunidade. “Que lhes deixe os bens e o produto das mãos como um servo a seu amo e como o oprimido diante de quem o domina” (*IQS* 9,22). A proposta era radical e exigia postura de liberdade e de desapego, a ponto de entregar à comunidade tudo o que possuísse, embora fosse pouco. Quem não o fizesse ou tentasse esconder parte de seus bens estava sujeito a castigos. “Se se encontrar entre alguém que tenha mentido acerca dos bens com conhecimento, o separarão da refeição pura dos Numerosos um ano e será castigado a um quarto do seu pão” (*IQS* 5,24-25). Esta regra faz lembrar o caso de Ananias e de Safira, que fraudaram a comunidade, retendo parte do valor de seus bens. Pagaram com a vida por esse pecado (At 5,1-11).

As refeições eram muito importantes e carregadas de um significado peculiar. Era muito mais do que simplesmente alimentar-se fisicamente. Estavam ligadas à futura ceia messiânica. Fazer parte da mesa significava profunda comunhão de projeto.³³⁷ Não era por acaso que somente após um longo período de iniciação os novos membros poderiam participar das refeições em comum. Havia a crença de que o Messias estava, de algum modo, presente na refeição comunitária. Na refeição em comum, o sacerdote presidia e abençoava o

³³⁵ MARTÍNEZ, 1995, p. 52.

³³⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 79.

³³⁷ ORRÚ, 1993, p. 50.

pão e o vinho. “É possível que essa refeição seja de algum modo uma prefiguração da eucaristia cristã”.³³⁸

As refeições tinham um caráter tão sagrado, a ponto de impedir a participação dos membros faltosos. Estes eram excluídos temporariamente, até se redimirem de suas faltas. Somente os “puros” podiam participar do banquete (*IQS 7,18-20*). “Vê-se, pois, que nos textos de Qumran a refeição era ato litúrgico que requeria dos participantes perfeito estado de pureza ritual e a presença de um sacerdote aarônida. Sem dúvida, não é exagero qualificá-la de ‘refeição sagrada’”.³³⁹

Segundo a *Regra da Comunidade*, os membros pertenciam a três grupos distintos: sacerdotes, levitas e leigos.

Assim farão, ano após ano, todos os dias do domínio de Belial. Os sacerdotes entrarão na Regra dos primeiros, um após o outro, segundo os seus espíritos. E os levitas entrarão atrás deles. Em terceiro lugar entrará todo o povo na Regra, um após o outro, por milhares, centenas, quíndezenas e dezenas, para que todos os filhos de Israel conheçam a sua própria posição na comunidade de Deus, segundo o plano eterno. E ninguém descerá de sua posição nem subirá do lugar de seu lote (*IQS 2, 19-23*).

Estes diferentes grupos possuíam uma ordem de importância. Certamente os sacerdotes acabavam exercendo influência maior na compreensão e na condução da comunidade. No entanto, parece que esta divisão se referia mais às diferentes funções a serviço da comunidade do que uma ordem de importância de um determinado grupo. Cada um devia desempenhar sua tarefa, de acordo com a tradição a que pertencia, fosse ela da classe sacerdotal, levita ou do povo em geral.

A *Regra* menciona também a existência de dois conselhos, que exerciam o governo da comunidade. O primeiro era um conselho amplo, que se reunia nas grandes assembleias e, certamente, era o órgão máximo das decisões (*IQS 1,27 – 2,3*). Destacam-se aqui as características dos representantes da comunidade: homens sábios, inteligentes, entendidos, de conduta perfeita e fisicamente capazes.

O segundo conselho era formado por um grupo mais restrito, responsável pelo bom andamento da comunidade, inclusive julgando as questões segundo a Lei e garantindo a prática da justiça, do amor e da misericórdia entre os membros: “No conselho da comunidade (haverá) doze homens e três sacerdotes, perfeitos em tudo o que tiver sido revelado de toda a Lei, para praticar a verdade, a justiça, o juízo, o amor misericordioso e a conduta humilde de cada um para com seu próximo” (*IQS 8, 1-2*). A presidência desse conselho era

³³⁸ FITZMYER, 1997, p. 90.

³³⁹ POUILLY, 1992, p. 56.

desempenhada pelo *mebaqer* (IQS 6,11-12), que pode ser traduzido, entre outros termos, por inspetor, superintendente ou examinador. Ele tinha a autoridade sobre todos os acampamentos³⁴⁰ ou os diferentes grupos (CD 14, 8-11).

Além disso, o *mebaqer* desempenhava outras funções: supervisionar toda a congregação (IQS 6,14); examinar os candidatos à comunidade (CD-A 13,11-13; 15,7-11); ensinar o sentido exato da Lei (CD-A 13,5-6), investigar os transgressores da Lei (CD-A 9,17-22); decidir litígios (CD-A 14,11-12); distribuir víveres domésticos aos pobres (CD_A 14,12-16) e servir de mestre e pai da comunidade (CD-A 13,7-10).

Além disso, os textos falam também do *maskil*, um sábio, que tinha a função de instruir os filhos da luz (IQS 3,13-15). Este sábio poderia significar também o Instrutor. Havia os juízes, em número de dez homens, escolhidos dentre os membros da comunidade, que desempenhavam essa função por um determinado período (CD 10, 4-8). Parece que os anciãos ocupavam um espaço importante nas reuniões da comunidade (IQS 6, 8-9).

1.5.12 A relação com o Templo e a prática da pureza

O rompimento com o Templo e a prática de sacrifícios, por parte da comunidade de Qumran, não se deve a uma questão teológica, mas está ligada aos rituais, como o calendário modificado, o abandono de certas leis da pureza. O problema não era a prática dos sacrifícios, mas a forma como era realizado. Muitos da comunidade consideravam-se “filhos de Sadoc”, evidentemente, não do grupo dos saduceus (IQS 5,2.9; CD 3,21).

O Templo, na tradição judaica, passou a ser o lugar privilegiado do encontro com Deus. A impossibilidade de frequentar o Templo e de oferecer os sacrifícios fez com que a comunidade ressignificasse seu sentido. A própria comunidade, como vimos acima, passou a considerar-se o “Templo de Deus”: “E ordenou a construir para ele um templo de homem, para oferecer-lhe nele, diante dele, obras da Lei” (4QFlor 1,6-7). Já não é mais um templo de pedras, mas feito de pessoas; já não é mais a oferta de sacrifícios de animais, mas da própria vida, vivendo segundo os princípios da Lei de Deus. “Essa transferência de funções culturais para a comunidade *yahad* significava uma certa espiritualização, mas o que se queria com isso

³⁴⁰ Os acampamentos formavam, possivelmente, os diversos grupos, que viviam em aldeias, junto com seus familiares, trabalhando normalmente no comércio, no pastoreio e na agricultura, embora seguissem os princípios comuns, próprios da comunidade de Qumran (cf. MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 74).

era apenas construir uma ponte sobre o tempo sem culto; não se pretendia, de forma alguma, abolir ou rejeitar o culto do Templo”.³⁴¹

Num dos *Cânticos do Sábio*, vemos a imagem de um templo espiritual, formado pelos escolhidos. “Entre os santos Deus santifica para si (alguns) como santuário eterno, e haverá pureza entre os purificados. Eles serão sacerdotes, seu povo santo, seu exército e seus servidores, os anjos de sua glória. Eles o louvarão com prodígios maravilhosos” (*4QShir^b Frag. 35,3-5*). Esta comparação tem sua origem na convicção que a comunidade de Qumran possuía de ser o verdadeiro Israel e que seus ritos litúrgicos exerciam a função de expiação. O verdadeiro Templo era a comunidade e os sacrifícios que agradavam a Deus eram os espirituais.³⁴²

A Regra da comunidade ressalta duas dimensões fundamentais do verdadeiro sacrifício. “[...] sem a carne dos holocaustos e sem as gorduras do sacrifício – a oferenda dos lábios segundo o preceito será como o perfume agradável de justiça, e a perfeição de conduta será como a oferenda voluntária aceitável” (*9,4-5*). As duas oferendas agradáveis a Deus e aceitas são, sobretudo, as orações e conduta justa.

Entre os membros da comunidade de Qumran havia uma prática fraterna bem expressiva. Embora marcada pela rigidez das regras, a caridade possuía primazia entre seus membros. Procuravam praticar o bem-querer mútuo. Eram chamados “a praticar abundante misericórdia com todos os filhos da verdade” (*1QS 4,5*).

A vivência do amor fraterno não exige da obrigação da correção fraterna: “Que cada qual repreenda o seu próximo na verdade, na humildade, e no amor misericordioso para com o homem” (*1QS 5,24-25*). No entanto, essa correção fraterna não deveria ser uma forma de oprimir o irmão, mas ser praticada sem ira, murmuração, ciúme ou ódio. Muito menos como uma forma de rebaixamento diante da comunidade. O objetivo era ajudar o irmão a evitar o pecado.

Que ninguém fale a seu irmão com ira ou murmurando, ou com dura [cerviz, ou com ciumento] espírito maligno, e que não o odeie [na obstinação] de seu coração, mas que o repreenda no dia para não incorrer em pecado por sua culpa. E ademais que ninguém leve um assunto contra seu próximo diante dos Numerosos se não for com repreensão diante de testemunhos (*1QS 5,25 – 6,1*).

³⁴¹ MAIER, 2005, p. 298.

³⁴² POUILLY, 1992, p. 49. Em diversas passagens do NT, principalmente, paulinas, aparece a relação da comunidade cristã como um templo espiritual, cujas ações se tornam sacrifícios espirituais oferecidos a Deus. Para o cristão, o sacrifício de animais perdeu o sentido. O que une a pessoa a Deus é a entrega da própria vida, como Cristo fez. O culto se dá pelo serviço à evangelização (Rm 12,1; 15,15-16; 1 Cor 3,16-17; 2Cor 6,14 – 7,1; Ef 2,18-22; 5,1-2; 1Pd 2,36).

A “Regra de Ouro”, conhecida na tradição antiga de Israel (Tb 4,15; Lv 19,18), que foi retomada por Jesus (Mt 7,12; Lc 6,31) e reafirmada por Paulo (Rm 13,8-10), é reafirmada também pela comunidade de Qumran: “para amar cada qual o seu irmão como a si mesmo; para reforçar a mão do pobre, do indigente e do estrangeiro; para buscar cada qual a paz de seu irmão” (*CD-A 6,20 – 7,1*).

Praticamente toda a vida da comunidade girava em torno da prática da Lei mosaica, vinculada também às regras próprias da comunidade. Isso tudo era impregnado e alimentado pelo espírito de oração. Pelos manuscritos, percebemos que basicamente havia dois momentos diários de oração, de manhã e ao anoitecer. “Ao chegar o dia e a noite entrarei na Aliança de Deus, e ao sair a tarde e a manhã recitarei os seus preceitos” (*1QS 10,10; cf. 1QH 20,3-11*). O conteúdo da oração tinha como base principal os preceitos da Torá.

A *Regra* também faz menção, como vimos, de uma prática de aprofundamento da Lei, realizada diariamente nas primeiras quatro horas da noite. Este exercício tinha como objetivo o estudo da Lei e a oração (*1QS 6,7-8*). Era uma forma de leitura orante da Sagrada Escritura. “Podemos pensar que os sectários velavam juntos durante o primeiro terço de cada noite, em recordação da noite pascal, perscrutando a Escritura (‘o Livro’) e bendizendo a Deus. [...] Sua liturgia era, pois, toda impregnada da espiritualidade do êxodo e da espera messiânica”.³⁴³

Uma intensa prática litúrgica, bancada na oração, estudo e meditação da Sagrada Escritura, fazia com que toda a vida girasse em torno de um projeto comum.

Isolados de Jerusalém, os qumranitas souberam reconstituir ampla liturgia para essa comunidade inteiramente sacerdotal, não porque todos fossem sacerdotes, mas porque todos asseguravam deveres sacerdotais. Lá, no seio de sua comunidade-Templo, já viviam na presença íntima de Deus, esperando o dia em que pudessem officiar novamente no Templo de Jerusalém, restaurado e restituído ao culto legítimo e conforme as regras de santidade.³⁴⁴

A partir desses valores e princípios, a comunidade de Qumran se constituiu numa importante expressão do Judaísmo intertestamentário. A extrema fidelidade na vivência da Lei, embora com sua interpretação peculiar, revela a sinceridade para viver na justiça de Deus.

A questão da pureza, desde a organização do Judaísmo, a partir de Esdras e Neemias, passou a ser um dos pilares da identidade do Judaísmo. Com a resistência macabaica aumentou ainda mais, no mundo judaico, a importância de observar as leis da pureza, como

³⁴³ POUILLY, 1992, p. 57.

³⁴⁴ POUILLY, 1992, p. 68.

fator de identidade do povo de Israel. “De fato, a re-dedicação do Templo por Judas Macabeu é apresentada primordialmente como uma purificação do Templo e as conquistas macabéias das diferentes cidades como uma purificação do país [...]”.³⁴⁵ Quando a cidade de Gazara, por exemplo, foi tomada por Simão, assim termina o relato: “Lançou para fora toda impureza e nela estabeleceu homens que praticassem a Lei” (1Mc 13,48).

Um dos grupos, contemporâneos a Jesus, que mais radicalizou a questão da pureza foi justamente o de Qumran. A raiz deste aguçamento está justamente no período de organização do Judaísmo, após o exílio da Babilônia, principalmente, no período dos macabeus, em consequência da necessidade de purificar o Templo e o país como um todo, após a invasão de Antíoco Epifanes IV. O *Rolo do Templo*, provavelmente, escrito no início da formação da comunidade de Qumran, expressa as leis que deveriam ser observadas para manter a pureza do Templo e da cidade do Templo: “Aquele que se deitar com sua mulher e tiver uma ejaculação não entrará durante três dias em toda a cidade do Templo na qual estabecerei meu nome. Nenhum cego entrará nela durante toda a sua vida” (*11QTemple 45,11-12*). O texto segue legislando sobre questões que provocam a contaminação do Templo e de sua cidade, como a lepra, cadáveres, etc. Nem pássaros considerados impuros não podiam voar sobre o Templo.

O aprofundamento das leis de pureza chegou ao ponto de aplicar as leis que se referiam especificamente ao Templo e aos sacerdotes a todos. Passaram a ser exigidas a toda cidade e a todo o povo. O consumo de carne, por exemplo, em toda a cidade, estava estritamente ligado aos sacrifícios oferecidos no Templo: “Dentro de minha cidade, a qual eu santifico pondo meu nome dentro dela, não comerás carne de vaca, ovelha ou cabra que não tiver entrado dentro de meu Templo” (*11QTemple 52,10-20*). Aos poucos, foi se configurando uma estrutura muito rígida, que foi tomando a amplitude exatamente de toda a comunidade.

Em Qumran, no início, como no resto de Israel, a pureza é uma exigência do âmbito do Templo e do culto, que afeta particularmente o sacerdote. Nos textos do período formador, todavia, encontramos já uma tendência a estender as exigências de pureza do Templo a toda a cidade santa e a não a restringir aos sacerdotes, mas a estendê-la a todos os fiéis.³⁴⁶

Os manuscritos de Qumran, embora mantendo os princípios fundamentais da comunidade, foram se adaptando às novas realidades. Há documentos, como vimos acima, que tratam de leis referentes ao Templo antes do rompimento definitivo com o Judaísmo oficial. No momento em que acontece a cisão, há uma transferência de sentido. Isso ocorre,

³⁴⁵ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 176.

³⁴⁶ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 196.

por exemplo, com o *Documento de Damasco*, que traz elementos característicos da comunidade, num contexto já de separação definitiva com o Templo de Jerusalém: “a transferência da pureza da esfera do Templo, seu lugar de origem, para a própria comunidade; a impureza que impedia a aproximação do Templo terminará impedindo a aproximação com a comunidade”.³⁴⁷

Considerando-se o novo Templo, a comunidade de Qumran exercia nela também a função de expiação das faltas cometidas. Um exemplo disso era a separação temporária de membros da comunidade que infringissem certas leis, como um substituto da expiação do Templo: “Se se encontrar entre eles alguém que tenha mentido acerca dos bens com conhecimento, o separarão da refeição pura dos Numerosos um ano e será castigado a um quarto do seu pão” (*IQS 6,24-25*). A comunidade passa a ser o novo Templo.

Os ritos de iniciação à vida comunitária eram fundamentais para os novos membros. “Os dois ritos essenciais parecem ter sido as purificações e as refeições comunitárias: era o acesso a estes dois ritos que marcava as etapas da iniciação do noviço”.³⁴⁸ Os banhos purificatórios exigiam o cumprimento de determinadas normas, como a quantidade mínima de água: “Que ninguém se banhe na água que está suja ou que seja menos que a medida que cobre um homem” (*CD-A 10,10-11*).

Os ritos de purificação não consistiam apenas de um ato exterior. “É que o rito não tem de modo nenhum ação mágica; é preciso ter o coração puro para que estes banhos possam ser eficazes; senão o homem impuro maculará a água em vez de ser lavado por ela”.³⁴⁹ É o que vemos na *Regra da Comunidade* (3,3-6).

A insistência nas condições para a validade da purificação revela crise na comunidade, provocada pelo perigo do formalismo, bem como de conversão simulada. “Sem o desejo de pureza do coração e sem disposições interiores sinceras em relação a Deus e à sua vontade, nenhuma ablução seria eficaz”.³⁵⁰ A *Regra da comunidade* é clara, quando diz: “Que não entre nas águas para participar do alimento puro dos homens de santidade pois não se purificaram, a não ser que se convertam de sua maldade” (5,13-14).

Parece que a justificação está estreitamente vinculada a uma reta conduta. Para que a purificação ou a expiação dos pecados ocorram é necessário tanto disposição interior, quanto adesão aos preceitos da Lei.

³⁴⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 189.

³⁴⁸ LAPERROUSAZ, 1977, p. 67.

³⁴⁹ LAPERROUSAZ, 1977, p. 68.

³⁵⁰ POUILLY, 1992, p. 50.

Não ficará limpo pelas expiações, nem será purificado pelas águas lustrais, nem será santificado pelos mares ou rios, nem será purificado por toda a água das abluções. Impuro, impuro será todos os dias que rejeitar os preceitos de Deus, sem deixar-se instruir pela comunidade de seu conselho (*IQS 3,4-6*).

Além disso, a comunidade de Qumran tornava mais radicais algumas leis. “Para os fariseus, o banho permitia recuperar o estado de pureza sem esperar o pôr do sol, o que sensivelmente facilitava a vida das pessoas, enquanto para os qumranitas só ao pôr-do-sol que se é considerado puro de novo”.³⁵¹ Por trás desta prática parece haver disposição de cumprir com o máximo de fidelidade os preceitos da Lei, superando inclusive a interpretação farisaica.

Outro rito fundamental da comunidade de Qumran eram as refeições. Elas prefiguravam o Banquete messiânico. “Em todo lugar em que houver dez homens do conselho da comunidade, que não falte entre eles um sacerdote” (*IQS 6,3-4*).

A radicalização da prática da pureza foi tão profunda, dentro das normas qumrânicas, que a impureza ritual acabou sendo identificada com impureza moral. O conceito de impureza identificou-se com o conceito de pecado. A concepção antropológica adquire uma marca bastante negativa de ser humano, considerado radicalmente impuro. Por si só, jamais o ser humano conseguiria se salvar; só Deus mesmo possui este poder. O *Hino da Regra* expressa bem esta ideia: “Na abundância de sua bondade expiará para sempre todos os meus pecados; em sua justiça me purificará da impureza do ser humano, e do pecado dos filhos de homem” (*IQS 11, 14-15; TQ, 61*).

Esta concepção da pureza acabou dando identidade à comunidade de Qumran, separando-a, não apenas da sociedade em geral, mas do próprio Judaísmo oficial da época, e de todos os grupos de judeus.

Com o surgimento do Cristianismo, a prática das leis da pureza provocou muitas discussões e disputas, principalmente, entre os cristãos de origem hebraica. Não foi fácil entender que, a partir de Cristo, não há mais razão para cumprir determinadas leis de pureza, envolvendo diversas questões, como práticas alimentares, leis do culto e preconceitos raciais.

A solução qumrânica para o problema da pureza permite-nos compreender mais facilmente tanto a novidade da solução trazida pelo Jesus dos evangelhos, quanto a fundamentação teológica de que Paulo dota a solução cristã, incluindo-se a persistência das fortes tensões na comunidade cristã primitiva por causa do problema, tensões que continuarão dilacerando as seitas judeu-cristãs dos séculos seguintes.³⁵²

³⁵¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 187.

³⁵² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 177.

A concepção de ser humano, internalizada pela comunidade de Qumran, como um ser marcado profundamente pela realidade do mal, tornava impossível imaginar uma solução para esse problema a nível meramente humano. Somente Deus é capaz de salvá-lo dessa situação.

1.5.13 Os eleitos

Consideravam-se os únicos fiéis à tradição e identificavam-se de diferentes formas. “Seus membros são considerados como os eleitos, os homens da nova Aliança, os filhos da luz, os numerosos, os pobres, os habitantes dos acampamentos, os pios, ou simplesmente como os homens da comunidade, da congregação, etc”.³⁵³ Estes diversos termos se referem à identidade deste grupo de homens que levavam uma vida dedicada completamente à observância da Lei.

Os únicos herdeiros das promessas divinas, anunciadas pelos profetas, seriam os que se dispusessem a viver segundo esses princípios. Os membros da comunidade de Qumran se consideravam o resto de Israel que se manteve puro e fiel à Aliança de Deus. “Esta comunidade considera-se como o ‘último reduto’ anunciado pelos profetas, a verdadeira Israel; e os seus membros são os ‘Convertidos’, os ‘Penitentes’, os ‘Pobres’, os ‘Justos’, os ‘Santos’, ‘os eleitos de Deus’”.³⁵⁴

Dividiam os seres humanos em duas categorias. “A primeira refere-se aos justos, chamados ‘homens do destino de Deus’; a segunda divisão compõe-se dos perversos, conhecidos como ‘homens do destino de Belial’”.³⁵⁵ Eles acreditavam na doutrina da eleição divina. Somente quem pertencesse à comunidade de Qumran era considerado eleito.

Os membros da comunidade se consideravam um grupo de iniciados nos mistérios divinos. “Que os guie com conhecimento e que assim os instrua com os mistérios da maravilha e da verdade em meio aos homens da comunidade, para que caminhem perfeitamente, cada qual com o seu próximo, em tudo o que lhes tiver sido revelado” (*IQS* 9,18-19). O conhecimento, vindo por meio da Sagrada Escritura, como uma espécie de gnose divina, concedia à comunidade *status* de privilégio diante dos outros. “Esta revelação dos ‘Mistérios de Deus’, dos ‘Mistérios do conhecimento’, ‘maravilhosos e verídicos’, é a consequência da Aliança Divina de que a Comunidade se tornou única beneficiária, e a fonte

³⁵³ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 21.

³⁵⁴ LAPERROUSAZ, 1977, p. 49.

³⁵⁵ ORRÚ, 1993, p. 47.

de salvação reservada aos membros desta última”.³⁵⁶ A eleição era essencialmente um direito divino. Era Deus quem escolhia para fazer parte do Seu povo e participar de Sua Aliança.

A qualidade de eleito se manifestava, em primeiro lugar, pelo nascimento. Nascer judeu era a primeira condição. Em segundo lugar, dava-se por meio da circuncisão. Mas, para tornar-se membro da comunidade de Qumran era necessário uma opção livre e consciente, como adulto, ao completar vinte anos de idade. “Além disso, acreditando na premonição divina, consideravam sua adesão ao ‘destino de Deus’ como resultado da graça divina. Eles, os eleitos, eram guiados pelo espírito da verdade nos caminhos da luz [...]”.³⁵⁷ A própria escolha de pertencer à comunidade era fruto da predestinação e da graça divina.

Não somente a eleição era consequência da graça de Deus, mas também a fidelidade na sua vivência. O eleito não se considerava merecedor de pertencer à nova Aliança. Possuía consciência de que sua condição de pertencer à Aliança não era fruto de mérito pessoal, muito menos a permanência nela. “Como posso ser forte, se tu não me estabeleces? Como posso ser instruído, se tu não me modelas?” (*IQH 18,6*). A justiça de Deus estava ligada à sua graça e ao seu plano de amor, e era aguardada mediante rígida observância da Lei. “Mas diante de Deus cultivava-se uma humildade muito acentuada, que atribuía tudo à graça de Deus e à sua predestinação, exigindo, juntamente com a conversão, uma obediência rigorosa à Lei, até nos mínimos detalhes”.³⁵⁸

* * *

Em resumo, neste capítulo, abordamos acerca da tradição judaica no Antigo Testamento e no período intertestamentário. Resgatamos aspectos que consideramos fundamentais na experiência de Deus, realizada pelo povo de Israel. Sua relação estabelecida com Deus, a partir da consciência de povo eleito, firmada na Aliança entre Deus e seu povo. Este processo de escolha e libertação do povo manifesta a graça de Deus presente na história de Israel. Deus não elege Israel por critérios de grandeza ou mérito, mas por amor e fidelidade (*Dt 7,7-8*).³⁵⁹

Vimos que esta experiência fundada de Deus Libertador, concretizada, sobretudo, no êxodo, estendeu-se ao longo de toda a caminhada de Israel. Deus foi se revelando profundamente misericordioso e compassivo, cheio de amor e fidelidade (*Ex 34,6-7; Nm 14,18-19; Sl 86,15; 103,8*). Os conceitos de *rāḥam* e *ḥesed*, e outros relacionados que

³⁵⁶ LAPERROUSAZ, 1977, p. 69.

³⁵⁷ VERMES, 1991, p. 55.

³⁵⁸ MAIER, 2005, p. 297.

³⁵⁹ “Os motivos desta escolha são dados aqui (v. 7-8): o amor e a fidelidade às promessas feitas gratuitamente aos pais (cf. 4,37; 8,18; 9,5; 10,15). Esta escolha foi selada pela Aliança (cf. v.9; 5,2-3), e faz de Israel um povo consagrado (cf. v. 6 e 26,19).” (*A Bíblia de Jerusalém*, 2000, p. 286, nota q).

investigamos, refletem o rosto de um Deus profundamente amoroso, que sente compaixão do povo em situações de vulnerabilidade, um Deus sensível e próximo dos que sofrem, que age por amor. Esta imagem de Deus é basilar para compreender a justiça de Deus nos escritos paulinos e contribui para superar o preconceito do legalismo judaico.

A manutenção da identidade de Israel, como povo eleito e abençoado por Deus, chamado a ser um sinal de salvação para todos os povos (Is 49,6; Zc 14,16), exigiu a vivência da Torá. Esta não se refere apenas a um código de leis, mas é um conceito amplo, que abrange tudo ao que se refere à orientação, ao ensino e à instrução do povo, a fim de viver fielmente segundo a vontade de Deus. Em momentos de imperialismos, sobretudo, no período grego, havia o perigo de Israel perder a identidade. A luta dos macabeus é um exemplo de resistência diante dessa possibilidade. Neste contexto, era fundamental a defesa e a prática da Lei, como meio de garantir os valores fundamentais da tradição judaica.

Falamos sobre diferentes grupos político-religiosos, que foram surgindo, sobretudo, a partir do período helenístico, os quais revelam a diversidade de pensamentos e organizações dentro do Judaísmo da época. Embora com uma base comum, vinda da tradição de Israel, cada grupo buscava um jeito de atualizar e manter a herança vinda dos pais na fé. Referimo-nos ao movimento apocalíptico, como ele foi se fortalecendo e influenciando a forma de pensar, principalmente, de algumas dessas organizações. A concepção de justiça de Deus, que perpassava esses grupos possuía suas peculiaridades. Os fariseus acreditavam na ressurreição e aguardavam a concretização da justiça de Deus mediante a prática da Lei. Influenciados pelo movimento apocalíptico, acreditavam na vitória de todos os justos, ou seja, aqueles que aguardavam com confiança a intervenção de Deus na história. Para os saduceus, contudo, as recompensas e castigos se davam na esfera terrestre, tendo como base o Pentateuco, sobretudo, a dimensão do culto. Não acreditavam na vida após a morte. Os essênios e a comunidade de Qumran tinham como ideal viver como povo sacerdotal. Viviam numa espera escatológica ardente. Para eles, a justiça de Deus se daria no final dos tempos, mediante a intervenção de Deus na história e na luta final entre os “filhos da luz” e os “filhos das trevas”. Enquanto isso, viviam dedicados ao estudo e ao cumprimento da Lei. Para eles, o ser humano era frágil e pecador. A justiça de Deus é fruto, acima de tudo, da misericórdia divina. Exige-se, no entanto, uma disposição interior.

No próximo capítulo, faremos uma exegese de Rm 3,21-31, destacando os principais aspectos que nos auxiliam a entender o tema da justiça de Deus no pensamento paulino. Refletiremos sobre o conceito de justiça presente nas culturas greco-romano e judaica, para chegar numa compreensão mais clara de justiça no Cristianismo, sobretudo, em Paulo.

Traremos, também, alguns elementos da abordagem do tema na contemporaneidade, a fim de proporcionar melhor compreensão da justiça de Deus a partir da nova perspectiva de Paulo.

2 A JUSTIÇA DE DEUS

O tema da justiça de Deus foi palco de muitas discussões entre os exegetas. Tanto no Antigo como no Novo Testamento ele se apresenta como conceito chave para entender a ação de Deus no mundo, principalmente, no que se refere ao destino do ser humano. Na cultura judaica, a justiça não se refere a uma categoria jurídica, mas tem a ver com a maneira de se relacionar: a relação entre as pessoas, no povo de Israel, ocorre a partir de um pressuposto, ou seja, é determinada pela relação com Deus. Ser justo com Deus é ser justo com o próximo e vice-versa.

Para o Apóstolo Paulo, a expressão *dikaioyne theú* pode ser considerada central no seu Evangelho. A Carta aos romanos, principalmente, apresenta a justiça de Deus como o tema fundamental para compreender o evento Jesus Cristo, por meio do qual Deus realizou sua justiça no mundo. Por meio de Cristo é restabelecida a comunhão entre Deus e os seres humanos. Estes podem contemplar a glória divina. A redenção realizada por Deus, ao longo da história do povo de Israel, desde a experiência de libertação da escravidão do Egito, bem como a experiência de libertação do cativeiro da Babilônia, tornaram-se plenas por intermédio de Cristo, mediante uma libertação mais profunda e universal, a libertação do pecado.

A justiça de Deus não é conquista do ser humano, mas dom que é dado, por meio de Jesus Cristo, que pagou um preço alto para nos resgatar, derramando seu próprio sangue. A atitude fundamental do ser humano, diante desse mistério, é crer. A Lei da fé não está “escrita em tábuas” (2Cor 3,3), mas gravada no coração (Jr 31,33). É a Lei do Espírito (Rm 8,2), que tem como fundamento a vivência do amor. Somente a fé, que age pelo amor (Gl 5,6) é capaz de dar acesso à justiça de Deus, realizada por meio de Jesus Cristo.

A Aliança e a Lei estão intimamente ligadas na Sagrada Escritura, como expressão da iniciativa do amor, que escolhe e liberta seu povo, e como resposta ao amor gratuito de Deus. O termo “Aliança” aparece poucas vezes no NT, em relação ao AT. Enquanto neste ocorre em torno de 300 vezes, no NT sucede somente 33 vezes.³⁶⁰ Paulo raramente menciona esse vocábulo, apesar de sua importância. Para o Apóstolo, no entanto, a rejeição de Cristo pelo povo de Israel não anulou a Aliança outorgada por Deus (Rm 11,26-27), porque um testamento não pode ser anulado (Gl 3,15-18). A Lei, que veio mais tarde, não anulou a promessa (Gl 3,16) e não está em contradição com a Aliança da graça. Das 191 vezes que o

³⁶⁰ GUHRT, J. *Diathēkē*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2. ed. Vol. I e II, São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 61.

termo “Lei” ocorre no NT, 119 estão nas cartas paulinas, sobretudo, em Romanos (72 vezes), Gálatas (32 vezes) e 1Coríntios (9 vezes).³⁶¹ A Lei mosaica exerceu o papel de pedagogo, orientando para Cristo (Gl 3,24). Somente os que estão em Cristo poderão guardar a Lei, que se cumpre mediante o amor (Rm 13,10b; Gl 5,14.22).

A seguir, abordaremos este assunto essencial em Paulo, mediante a análise de uma perícopa da carta de Paulo aos Romanos, refletindo os elementos fundamentais para compreender a justiça de Deus, apresentada nos escritos paulinos.

2.1 Uma exegese de Rm 3,21-31

Esta perícopa se constitui num texto “capital e denso”³⁶² sobre a justiça de Deus. Por meio da ação de Jesus Cristo, a justiça de Deus foi revelada. Todos os que creem nele podem receber de Deus a justificação. Em Jesus Cristo se realizam as promessas antigas. A Lei e os profetas não são condição para a salvação, mas servem como testemunhas da justiça de Deus que salva pela fé em Jesus.

2.1.1 O texto e sua tradução³⁶³

²¹ Nuni. de. cwrij nomou dikaiosunh qeou/ pefanerwtai martuoumenh upo. tou/ nomou kai. twh profhtwh(²² dikaiosunh de. qeou/ dia. pistewj êVhsou/ Cristou/ ãeij pantajã touj pisteuontajã ouw gar estin diastolh(²³ pantej gar h̄marton kai. usterouhtai thj doxhj tou/ qeou/ ²⁴ dikaioumenoi dwrean th/ autou/ cariti dia. thj apolutrwsewj thj en Cristw/ Vhsouã ²⁵ ōh proegeto ō qeoj ilasthrion ãdia. l̄thj) pistewjç en tw/ autou/ aĩmati eij endeixin thj dikaiosunhj autou/ ãdia. thn paresinç twh progegonotwn amarthmatwn ²⁶ en th/ anoch/ tou/ qeou(proj thn endeixin thj dikaiosunhj autou/ en tw/ nuh kairw(eij to. eĩnai auton dikaiou ekai. dikaiouhta ton ek pistewj Vhsouã ²⁷ Pou/ ouã h̄ kauchsijsẽ exekleisqhã dia. poiou nomouẽ twh ergwnẽ ouci(alla. dia. nomou pistewjã ²⁸ Vlogizomeqa ãgar dikaioušqai ãpistei anqrwponã cwrij ergwn nomouã ²⁹ h; Vloudaiwn ō qeoj Vmononẽ ouci. kai. eqnwhẽ nai. kai. eqnwh(³⁰ Vei per eij ō qeoj oj dikaiwsei peritomhn ek pistewj kai. akrobustian dia.

³⁶¹ ESSER, H. *Nomos*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2. ed. Vol. I e II, São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1157.

³⁶² BÍBLIA. Português. Alonso Schoekel. 2006; ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Bíblia do peregrino*, 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2006. p. 2710.

³⁶³ A tradução do texto foi realizada levando em conta algumas versões que tivemos acesso, a partir do original grego, como *A Bíblia de Jerusalém*, *a Bíblia do Peregrino*, *a Pastoral* e a da *CNBB*. Contribuiu significativamente o *Novo Testamento Interlinear Grego-português*. Procuramos levar em conta o critério de maior semelhança nas diversas traduções analisadas.

thj pistewjã³¹ nomon ouã katargoumen dia. thj pistewjẽ mh. genoito alla. nomon istanomenã³⁶⁴

²¹ Agora, porém, sem Lei, foi manifestada a justiça de Deus testemunhada pela Lei e os profetas; ²² justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que creem; porque não há distinção, ²³ pois todos pecaram e estão privados da glória de Deus ²⁴ sendo justificados gratuitamente pela sua graça mediante a redenção em Cristo Jesus, ²⁵ o qual Deus expôs publicamente como meio de propiciação, pelo seu sangue, para manifestação da sua justiça, mediante a fé, não punindo pelos pecados anteriormente cometidos, ²⁶ no tempo de sua tolerância. Assim, demonstra sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e justificador daquele que tem fé em Jesus. ²⁷ Onde, pois, está o orgulho? Foi excluído. Por que tipo de Lei? Das obras? Não, mas pela Lei da fé. ²⁸ Portanto, a pessoa é justificada pela fé, sem as obras da Lei. ²⁹ Ou Deus é somente dos judeus? Não é também dos gentios? Sim,

³⁶⁴ O texto apresenta diversas variantes. Nosso trabalho de analisá-las teve mais o objetivo de decifrá-las do que de fazer alterações no texto oficial, o qual é resultado do trabalho de peritos reconhecidos internacionalmente. Praticamente todas as variantes foram consideradas, de acordo com o aparato crítico. **V. 22** - a palavra *Whsou/* é omitida no uncial alexandrino (B). Embora este seja um manuscrito bastante expressivo, percebe-se que os demais manuscritos testemunham a variante. Além disso, a variante não compromete o sentido do texto, estando ou não presente nele, sendo que *Cristou/* passou a ser um cognome de Jesus. A expressão *eij pantaj* (para todos) é substituída por *epipantaj* (sobre todos) na tradução Vulgata, edição Stuttgartiensis (vgst). A mesma expressão é também substituída por *eij pantaj epi kai pantaj* (para todos e sobre todos) nos seguintes manuscritos: unciais κ^2 , D, F, G, o minúsculo 33, no texto Majoritário, ou seja, o que tem apoio dos manuscritos que pertencem ao tipo de texto Koiné ou bizantino (\square), em todos os manuscritos latinos antigos (it), na Vulgata, edição Clementina (vg^{cl}), em todos os manuscritos da versão siríaca (sy) e no pai da Igreja Ambrosiáster Ambr). Embora seja uma quantidade grande de manuscritos que trazem esta variante, outros de grande relevância, como κ^* , A, B, C e P apoiam o texto desta edição. Além disso, o critério interno do texto mais breve, reforça o texto editado. **V.25** – As palavras *dia. Ithjã pistewj* são substituídas por *dia. Ithjã pistewj en tw nun aiwni* (pela fé no tempo presente) no manuscrito minúsculo 1908. As palavras *dia. Ithjã pistewj* são substituídas por *en tw nun kairw dia thn pwrwsin* (no tempo presente por causa da teimosia) no manuscrito minúsculo 1875. O *thj* colocado entre colchetes indica a dúvida de que pertencesse ao original. O artigo pode ter sido adicionado pelos copistas para reforçar o sentido da expressão, como nos versículos 30 e 31. **V. 26** – O *kai* é omitido nos unciais F e G, nos manuscritos latinos antigos e no pai da Igreja Ambrosiaster (Ambst). O *Whsou* é substituído por *Whsou Cristou* nos seguintes manuscritos – 629, manuscritos latinos antigos, Vulgata, edição Clementina, versão siríaca Peshita e versão copta boáirica. O nome *Whsou* que está no caso genitivo é substituído por *Whsouque* está no acusativo, nos seguintes manuscritos: D, L, Ψ , 33, 614, 945, 1506, 1881, 2464 e outros manuscritos que divergem do texto majoritário, além do pai da Igreja Clemente de Alexandria. Os manuscritos F, G e alguns outros omitem o termo *Whsou*. Diversos manuscritos importantes apoiam o texto editado. São eles: κ , A, B, C, 1739, \square , Vulgata, edição Stuttgartiensis, versão siríaca heracleana, versão copta saídica e versão copta boáirica. **V. 27** – o pronome *sou* é inserido após o termo *kauchsij* nos seguintes manuscritos: F, G e outros manuscritos latinos antigos, bem como pela Vulgata, edição de Wordsworth. **V. 28** – O termo *gar* (pois) é substituído por *ouã* (pois, portanto) nos seguintes manuscritos: B, C, D², 33 e \square . Há, no entanto, manuscritos importantes que apoiam o texto editado: κ , A, D*, F, G, Ψ , 81, 630, 1506, 1739, 1881 e outros. As palavras *pistei anqrwpon* (fé homem) são substituídas por *anqrwpon dia pistews* (o homem mediante fé) nos seguintes manuscritos: F, G, os manuscritos latinos antigos e a Vulgata. **V. 29** – o termo *monon* (somente) muda para o caso acusativo – *monoj* – no uncial D e para o genitivo – *monwn* – nos seguintes manuscritos: B, 945, 1739^c e outros, além do pai da Igreja Clemente de Alexandria. **V. 30** – A palavra *eiper* (Visto que, de fato) é substituída por *epelper* (desde que, de fato) nos seguintes manuscritos – κ^2 , D*, F, G, (K), Ψ , 33, 1881, \square , Ir^{lat} e Eus. Entre os manuscritos que apoiam o texto editado temos: κ^* , A, B, C, D¹, 6, 365, 1506, 1739 e alguns outros, além de Clemente de Alexandria e Orígenes.

também dos gentios,³⁰ visto que Deus é um só, o qual justificará o circunciso, pela fé, e o incircunciso, mediante a fé.³¹ Anulamos, pois, a Lei, por causa da fé? Não, ao contrário, a consolidamos.

2.1.2 Análise literária

A perícope de Rm 3,21-31 forma uma unidade literária fundamental – dentro da Carta aos Romanos – para se compreender o tema da justiça de Deus. Veremos, a seguir, a delimitação desse texto, na exata extensão como uma unidade literária autônoma, sua localização no todo da carta, procurando perceber como ele se apresenta de forma orgânica e coerente. Além disso, observaremos também a forma como a perícope está estruturada, nas partes que a compõem.

a) Delimitação do texto

A perícope se encontra no terceiro capítulo da Carta aos Romanos. Embora algumas traduções, como *A Bíblia de Jerusalém* e a *Pastoral*, dividem o texto em duas perícopes, a maioria das traduções traz como uma perícope única. Optamos por esta abordagem, principalmente, porque o conjunto do texto possibilita visão mais completa da temática, trazendo os conceitos-chave da teologia paulina, como a justiça de Deus, a fé em Jesus Cristo e a questão da Lei.³⁶⁵

O texto extraído, da seção de 3,21 – 5,21, apresenta uma importância decisiva no conjunto da Carta aos Romanos. Acerca-se da temática essencial da carta. A partir dele temos condições de entender, além do todo da carta, mas também os pressupostos básicos do Evangelho de Paulo. Anunciando não somente aos judeus, também aos gentios, o Apóstolo Paulo possibilita compreender melhor o alcance do mistério de Jesus Cristo ao mundo inteiro.

³⁶⁵ Entre os comentadores da Carta aos Romanos, há aqueles que preferem abordar o texto de Rm 3,21-31 em dois momentos distintos. Primeiramente analisando Rm 3,21-26, que trata especificamente do tema da justiça de Deus, e num segundo momento refletindo sobre a universalidade da justiça de Deus em Rm 3,27-31. Entre estes autores podemos citar: CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande comentário Bíblico); WILCKENS, Ulrich. *La Carta a los Romanos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989. 2 v. Outros comentadores optaram por trabalhar o texto como uma única perícope. Entre eles, temos: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991; VIDAL, Senén. *Las Cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta, 1996. É necessário reconhecer que a primeira parte, dos vv. 21-26, traz o núcleo central. “Constitui esta breve seção, conforme já foi indicado, o centro e o coração da divisão principal a que ela pertence. Podemos ir mais longe e afirmar que ela é o centro e o coração da totalidade de Rm 1,16b-15,13.” (cf. CRANFIELD, 1992, p. 74). No entanto, a segunda parte, dos vv. 27-31, ajuda a compreender melhor o alcance daquilo que Paulo quis transmitir. Embora seja fundamental a percepção de que essa perícope expresse a essência da vida cristã, é importante observar que Paulo tem um objetivo, ao lembrar disso, que o remete aos capítulos 9 – 11, que trata da relação entre judeus e gentios (cf. STENDAHL, Krister. *Paul among jews and gentiles: and other essays*. Philadelphia: Fortress, 1976. p. 28-29).

Vidal enfatiza a dimensão da universalidade da fé cristã, na medida em que Paulo trata da igualdade entre judeus e gentios. “O texto de 3,21-31 é o primeiro e a chave da seção. Apresenta o acontecimento da salvação de Deus em Cristo para todo o que crê, sem diferença entre judeus e gentios: exposição fundamental (v. 21-26); consequência da igualdade entre o judeu e o gentio (v. 27-31)”. (tradução nossa).³⁶⁶

Embora abordando como uma perícopes única, Barbaglio concorda com Vidal, apresentando o texto articulado em duas partes (vv. 21-26 e vv. 27-31). Na primeira, destaca a tese paulina da justificação pela fé em Cristo e na segunda, as consequências: “exclusão de toda suficiência humana e de todo particularismo que limite os beneficiários da atividade salvífica de Deus (vv. 27-30), e identificação do verdadeiro papel da Lei de Deus na vida dos fiéis (v. 31)”.³⁶⁷

b) Contexto maior

O texto que estamos analisando se encontra na Carta aos Romanos. Esta se situa no *corpus* paulino, no bloco das cartas consideradas autênticas. Sua estrutura pode ser compreendida da seguinte maneira³⁶⁸:

Uma *Introdução* (1,1-17), subdivida em três partes:

- *Endereço* (1,1-7) – Apresentando-se como único remetente, Paulo sublinha sua missão apostólica³⁶⁹ de anunciar o Evangelho de Deus, como servo³⁷⁰ de Cristo Jesus, Filho de Deus, ressuscitado dos mortos.³⁷¹ Este mistério já fora prometido por meio dos profetas nas

³⁶⁶ “El texto de 3,21-31 es el primero y el clave de la sección; presenta el acontecimiento de la salvación de Dios en Cristo Jesús para todo creyente, sin diferencia alguna entre judíos y gentiles; exposición fundamental (v. 21-26); consecuencia sobre la igualdad entre el judío y el gentil (v. 27-31)”. VIDAL, 1996, p. 396.

³⁶⁷ BARBAGLIO, 1991, p. 172.

³⁶⁸ BARBAGLIO, 1991, 430 p. O esquema que vem a seguir foi construído tendo como referência principal este autor, cujo comentário será uma das bases para a elaboração deste trabalho. Este item ajuda a situar a perícopes de Rm 3,21-31 no todo da Carta, por meio do destaque dos principais elementos que Paulo apresenta aos romanos. O esquema e o conteúdo proposto por Barbaglio, formando o texto principal, será complementado, nas notas de rodapé, com o pensamento de outros autores, sem a intenção de contemplar os pontos trabalhados pela exegese bíblica, mas destacando os aspectos que considero importantes para melhor elucidar o tema da justiça de Deus em Paulo.

³⁶⁹ Embora não estando entre os 12 apóstolos, chamados por Jesus, Paulo tinha a consciência de sua identidade apostólica. Seu chamado para ser apóstolo liga-se ao evento próximo de Damasco (At 9), expressando a origem divina de sua missão (cf. FITZMYER, Joseph A. A Carta aos Romanos. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2011. p. 520).

³⁷⁰ O termo grego *doúlos* não significa escravo. Ele é mais bem compreendido a partir da palavra hebraica *ebed*, indicando alguém que é escolhido e chamado por Deus para realizar uma missão (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 134).

³⁷¹ Segundo Vidal, esta profissão de fé tem sua origem nas comunidades cristãs helenistas, interpretando e superando a esperança messiânica dos judeus. Ela rompe as barreiras do Judaísmo e dá legitimidade à missão junto aos gentios (cf. VIDAL, 1996, p. 347).

Sagradas Escrituras.³⁷² Destaca sua missão, principalmente, entre os gentios. Menciona também seus destinatários, aos quais saúda e abençoa.³⁷³

- *Agradecimento* (1,8-15) – Paulo louva, não os cristãos de Roma em si, mas a Deus, por meio³⁷⁴ de Jesus Cristo, pela fé despertada neles. Além disso, alude sobre seu projeto de visitá-los, no intuito de partilhar mutuamente o conforto da fé, bem como para colher algum fruto entre eles e consolidar a comunidade romana. O Apóstolo salienta sua dívida de levar o Evangelho a todos.³⁷⁵

- *Enunciado do tema* (1,16-17) – O Evangelho é alegre anúncio, é força de Deus, que salva a todos, manifestando sua justiça³⁷⁶. A condição é que se creia.³⁷⁷

Seção I – A revelação da justiça salvífica de Deus (1,18 – 4,25)

³⁷² A expressão *grafaij aqiaij*, escrituras sagradas, é única em todo o Novo Testamento. Ela nos remete à intenção de Paulo e de sua escola de reinterpretar a tradição judaica desde o Evangelho (cf. VIDAL, 1996, p. 374).

³⁷³ Estes versículos, que compõem a abertura da Carta, apresentam três elementos: a identidade de Paulo, o endereço e a saudação. Interessante perceber que, embora os três elementos visem a transmitir um conteúdo teológico, o primeiro é o que ocupa quase toda a extensão (vv. 1-6). Segundo Cranfeild, “a razão disso é a necessidade especial de Paulo apresentar-se a uma Igreja da qual não é conhecido pessoalmente e que espera visitar em breve (cf. CRANFEILD, 1992, p. 15). O conteúdo que aparece nesta abertura tem dois enfoques principais: em primeiro lugar, a profissão de fé em Jesus, como messias (filho de Davi) e como ressuscitado (filho de Deus); em segundo, seu apostolado junto aos gentios (cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002. p. 264). A referência aos santos (v.7) não tem o sentido de um valor moral, mas se refere àqueles que são agraciados com a salvação (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 138).

³⁷⁴ Paulo expressa sua ação de graças a Deus por meio de Jesus Cristo (Rm 1,8; cf. 7,25; 11,36). Com caráter e conteúdo próprios, o Apóstolo realça que Cristo é mediador em dois sentidos: “da aproximação de Deus aos homens, mas também, como o Senhor exaltado, da aproximação deles em resposta a Deus no culto.” (CRANFEILD, 1992, p. 25).

³⁷⁵ Segundo Vidal, a expressão “a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes” (v. 14), forma um duplo paralelo. Os “gregos” são os “sábios” e os “bárbaros” são os “ignorantes”. Esta interpretação reflete a divisão da humanidade a partir da cultura helênica. A língua e a cultura gregas eram expressões do ser humano culto (cf. 1996, p. 378). Esta interpretação é contestada por Cranfeild. Este acredita ser mais provável que Paulo se referisse a dois agrupamentos diferentes, ambos expressando a totalidade. Além disso, os “gregos” seriam todos os gentios de cultura greco-romana e os “bárbaros” os demais gentios, talvez se referindo aos espanhóis que Paulo intencionava evangelizar (CRANFEILD, 1992, p. 28). De qualquer forma, o sentido geral é expressar que o Evangelho deveria chegar a todos.

³⁷⁶ A expressão “*dikaiosynē theou*”, traduzida por “a justiça de Deus”, foi muitas vezes mal compreendida como justiça vindicativa, distributiva e punitiva de Deus. Para evitar o perigo de cair neste erro, Fitzmyer prefere abordar como um conceito ligado à “retidão de Deus”. “Ela denota a qualidade divina pela qual Deus absolve seu povo, manifestando seu poder gracioso num julgamento justo.” (FITZMYER, 2011, p. 523). Na tradição bíblica, a “justiça” não se refere a uma norma, mas é um conceito de relação (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 147).

³⁷⁷ Levando em conta toda a parte introdutória da Carta (1,1-17), podemos visualizar os termos principais do conteúdo da Carta, que aparecem grifados: “o Evangelho como **poder** de Deus para a **salvação**, todos os que crêem, o judeu primeiro e depois o gentio, a **justiça** de Deus revelada a partir da **fé** para a fé” (cf. DUNN, J.D.G. Carta aos Romanos. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 1107). A importância da fé é ilustrada por Paulo com o resgate de Hab 2,4b. O sentido original, vindo do hebraico, ligava-se à importância de viver na fidelidade para garantir a sobrevivência política. Cranfield salienta que Paulo faz uma releitura, à luz do Evangelho, segundo a qual a consequência da fé não é a sobrevivência política, “mas a vida com Deus, só a qual é verdadeira vida, a vida que o crente começa a desfrutar aqui e agora, e haverá de desfrutar na sua plenitude no outro mundo” (CRANFIELD, 1992, p. 35). Este sentido é expresso diversas vezes na Carta (2,7; 4,17; 5,17.18.21; 6,4.10.11.13.22.23; 8,2.6.10.13).

Primeira seção da parte doutrinária da carta, com dois momentos contrapostos: a revelação da cólera divina (1,18 – 3,20) e a revelação da justiça salvífica de Deus (3,21 – 4,25). De um lado a escuridão e a perdição; de outro, a luz e a salvação.³⁷⁸ Essa seção subdivide-se em quatro partes:

- *Juízo de condenação do mundo pagão* (1,18-32) – Denuncia que os pagãos, embora tendo conhecido a Deus, por meio do mundo criado, rejeitaram o único Deus.³⁷⁹ Conheceram a verdade, mas deixaram-se levar por atitudes de quem não conhece a Deus. Praticaram a impiedade e a injustiça. A impiedade levou-os à deturpação da relação com Deus por meio da prática da idolatria; a injustiça fê-los perverter a relação com os semelhantes, corrompendo-se moralmente.³⁸⁰

- *Juízo de condenação do mundo judaico* (2,1 – 3,20) – Paulo reprova a pretensão dos judeus de se colocarem como juízes dos demais, porque eles mesmos praticam o mal que censuram. Por si mesmos são incapazes de praticar a Lei. No entanto, se consideram superiores aos demais, pela posse da Lei e pela prática da circuncisão. Os pagãos, mesmo não conhecendo a Lei revelada no Sinai, têm escritas as exigências da Lei em seus corações. Conclusão: todos, tanto judeus como pagãos, estão debaixo do pecado.³⁸¹

- *A atuação da justiça salvífica de Deus* (3,21-31)³⁸² – Embora todos, judeus e gentios, sejam culpados diante de Deus, este não condena, mas manifesta sua justiça, oferecendo gratuitamente a salvação, a todo o que crê em Jesus Cristo, em virtude da redenção realizada

³⁷⁸ Para Barbaglio, o pensamento de Paulo é sempre antitético, contrastando nitidamente a realidade. “Assim, no campo teológico ele vê diante de si, rigidamente opostas, salvação e perdição, ‘justiça’ de Deus e cólera divina, obediência ao Evangelho e rejeição.” (BARBAGLIO, 1991, p. 150). A seção de Rm 1,18 – 2,29, principalmente, Rm 2, não pode ser conciliado com a postura de Paulo em relação à Lei que aparece em outros lugares. A intenção primeira, neste texto, é a universalidade do pecado e da salvação em Cristo. Para isso, utiliza material do Judaísmo da Diáspora. “Paulo sabe que conclusão quer tirar, e é a conclusão que é importante para ele, já que a universalidade do pecado é necessária se Cristo deve ser o salvador universal.” (SANDERS, E. P. *Paulo: a Lei e o povo judeu*. Trad. José Raimundo Vidigal, São Paulo: Ed. Academia Cristã/ Paulus, 2009. p. 154). Sanders aborda sobre a impossibilidade de conciliação de Rm 2 com as outras referências de Paulo, bem como da possível utilização de material existente do Judaísmo (SANDERS, 2009, p. 152 E 158).

³⁷⁹ Dunn relaciona a rejeição de Deus com a história de Adão (Gn 2 – 3), que desencadeou na humanidade a perda do senso da condição de criatura dependente do Criador, a qual levou a humanidade à corrupção (2008, p. 1108).

³⁸⁰ Típico de um sermão missionário, pregado aos pagãos, Paulo não teve a intenção de dizer que o paganismo era incapaz de retidão moral, mas que não podia prescindir do Evangelho (cf. FITZMYER, 2011, p. 526).

³⁸¹ O tema da seção 1,18 – 3,20 é a universalização do pecado. O interesse de Paulo é mostrar que, no plano de salvação, não há diferença entre judeus e gentios. (cf. VIDAL, 1996, p. 380). Para Cranfield, esta seção não tem como intenção julgar os contemporâneos de Paulo, mas é um retrato do ser humano em geral, à luz da cruz de Jesus (CRANFIELD, 1992, p. 37).

³⁸² A justiça de Deus é compreendida na sua relação com a Lei, com a dimensão universal da fé, com a gratuidade e seu modo de manifestação.

por meio de seu Filho,³⁸³ o que passa a reger a vida é a lógica da gratuidade. A condição da salvação é a fé, independente das obras da Lei. Deus deixou de ser um Deus nacionalista, para se tornar um Deus de toda a humanidade.³⁸⁴ No entanto, a Lei não é eliminada, mas atinge sua finalidade, consolidando-se por meio da fé.³⁸⁵ O Antigo Testamento confirma a justiça de Deus em Jesus Cristo. O Novo Testamento não é negação do Antigo.

- *Abraão, tipo do homem “justo”* (4,1-25) – Paulo recupera a figura de Abraão como aquele que foi justificado diante de Deus, não pelas obras da Lei, mas pela fé. Abraão confiou na promessa divina e por isso foi considerado “justo”. Mostrando que a justificação de Abraão aconteceu antes de ser circuncidado, Paulo afirma que somente a fé tem peso. A circuncisão veio depois, como selo da justiça da fé.³⁸⁶ Da mesma forma, os cristãos serão justificados diante de Deus mediante a fé em Jesus, que ressuscitou dos mortos. Tomando o exemplo de Abraão, Paulo caracteriza sua teologia: a justificação se realiza mediante a fé e gratuitamente, independentemente das obras da Lei e da circuncisão. Os verdadeiros filhos de Abraão são os que creem em Jesus Cristo, em cuja ressurreição está o fundamento da sua justificação.³⁸⁷

Seção II – A experiência cristã de libertação (5 – 8)

Após abordar o tema central da carta, a justificação por meio unicamente da fé, esta seção tratará da vida como tema característico, embora mantendo como pano de fundo a

³⁸³ Assim como a seção de 1,18 – 3,20 teve a intenção de mostrar a igualdade entre judeus e gentios, da mesma forma aparece em 3,21-31. A diferença é que agora a igualdade não se refere ao pecado, mas se coloca numa perspectiva cristã, no âmbito da fé (cf. VIDAL, 1996, p. 396).

³⁸⁴ Paulo expressa esta universalização da fé resignificando a festa judaica do *Yom Kippur* (Ex 25,17-22; Lv 16,14-19). “Paulo enriqueceria isso com a ideia de um pecado universal (v. 23) e de uma oferta universal de salvação por meio da fé (vv. 22.26).” (cf. SÁNCHEZ BOSCH, 2002, p. 269). Liga-se com a teologia judaica do sacrifício, o qual se realiza pela morte de Cristo (v. 25). “Esse universalismo (tanto gentios como judeus) é agora eficaz pela morte de Jesus Cristo (Rm 3,21-26).” (cf. DUNN, 2008, p. 1109).

³⁸⁵ A fé, para Paulo, está ligada a uma prática, justamente a do amor. Em Gl 5,6 o Apóstolo diz que em Cristo Jesus, nem a circuncisão nem a incircuncisão têm valor, mas somente a fé que se torna eficaz mediante o amor. Quem ama o outro cumpriu a Lei (Rm 13,8). A caridade é a plenitude da Lei (Rm 13,10). Toda a Lei está contida numa só palavra: amarás a teu próximo como a ti mesmo (Gl 5,14). Esta ligação da fé com o espírito da Lei nos remete ao pensamento de Wilckens, segundo o qual a justiça de Deus deve ser compreendida levando em conta dois aspectos: o testemunho das Escrituras (v. 21b) e a fé em Jesus Cristo (v. 22a) (cf. WILCKENS, 1989, p. 227). A justiça de Deus, revelada em Jesus Cristo, é a mesma justiça na revelação vétero-testamentária.

³⁸⁶ Paulo resgata a tradição judia sobre Abraão, eliminando a possibilidade de os judaizantes afirmarem que o patriarca tenha sido justificado por sua fé enquanto obediência aos mandamentos de Deus entendidos como os revelados no Sinai (VIDAL, 1996, p. 399). Havia, entre os judeus, a compreensão de que Abraão observava a Lei, mesmo antes de ser escrita (Gn 26,5). O teste na oferenda de Isaac (Gn 22) colocou o patriarca como paradigma de fidelidade. Paulo, por meio de um *midrash*, atualiza o exemplo de Abraão numa perspectiva cristã, destacando sua fé, enquanto confiança total em Deus, como meio de alcançar a justiça (cf. DUNN, 2008, p. 1109). No fundo, Paulo retoma a ideia da salvação por graça, realizada por Deus já no tempo de Abraão e manifestada plenamente em Jesus Cristo.

³⁸⁷ Para Cranfield, a função de Rm 4 é ilustrar o que Paulo disse em Rm 3,27a, de que fica excluído qualquer motivo de glória. A promessa da herança dada a Abraão não foi pelo merecimento, pelo cumprimento da Lei, mas pela justiça da fé. Assim como Abraão não teve o direito de gloriar-se, assim também ninguém tem esse direito (cf. CRANFIELD, 1992, p. 85). “A fé de Abraão é o ‘tipo’ da fé cristã.” (FITZMYER, 2011, p. 540).

doutrina da justificação. Paulo argumenta sobre a nova situação de graça do cristão e, ao mesmo tempo, da salvação última e definitiva. O “já e o ainda não”. A justificação é o ponto de partida e a glorificação total é o ponto de chegada.³⁸⁸ A presente seção está subdividida em sete partes:

- *Na paz e com esperança* (5,1-11) – O cristão justificado está em paz com Deus,³⁸⁹ ou seja, reconciliado com ele. Vive na esperança de um futuro feliz como um ser transfigurado pela ação divina. Isso é vivido no meio das adversidades e contradições. A morte de Cristo é a prova do amor oblato do Pai. Justificados por ele, por ele seremos salvos. Participar da vida divina, através da ressurreição, é o ponto de chegada do processo salvífico.

- *Cristo libertador, o oposto de Adão* (5,12-21) – Num tom argumentativo e doutrinário, Paulo compara Cristo com Adão, embora a comparação seja assimétrica. Como descendente de Adão, por meio do qual entrou o pecado, o ser humano se encontrava num beco sem saída. A Lei está no coração do povo, mas nele está também a raiz do mal. No entanto, onde abundou o pecado, superabundou a graça, por meio de Jesus Cristo. A graça justificadora que traz a vida é muito superior ao regime de escravidão e morte.³⁹⁰

- *Libertação do domínio do pecado* (6,1-23) – Voltando a descrever a vida cristã, Paulo aborda a participação do fiel no processo de libertação, distinguindo entre redenção objetiva e redenção subjetiva. Esta ocorre com o batismo e na consequente profissão de fé do cristão. O batismo representa a grande virada na vida do fiel, que se liberta do poder do pecado a fim de

³⁸⁸ O início dessa nova seção é discutido pelos exegetas, considerando se o capítulo 5, principalmente, até o versículo 11, pertenceria à seção anterior (1,18 – 4,25), pela afinidade linguística. Para Vidal, o texto de 5,1-11, precisa ser entendido como uma ampliação de todo o anterior (3,21 – 4,25), expressando a consequência da justiça realizada por Deus (cf. 1996, p. 405). “Não é fácil a divisão do capítulo 5 em duas partes (até o extremo de que muitos integram 5,1-11 na seção anterior).” (SÁNCHEZ BOSCH, 2002, p. 271). Há, pelo menos, quatro posições diferentes entre os estudiosos. Primeira: o capítulo 5 é uma conclusão da seção anterior; segunda: é uma introdução da seção seguinte; terceira: 5,1-11 conclui a seção anterior e 5,12-21 introduz a seção posterior; quarta: o capítulo 5 é uma unidade isolada (cf. FITZMYER, 2011, p. 542). Para Cranfield, no entanto, a natureza dos conteúdos do capítulo 5 liga-se melhor aos capítulos seguintes, descrevendo, nos capítulos 5 a 8, sobre a reconciliação com Deus, a santificação, a liberdade diante da Lei e a vida no Espírito de Deus, respectivamente. Eles abordam sobre as consequências dos que foram justificados pela fé (cf. CRANFIELD, 1992, p. 101).

³⁸⁹ A paz com Deus se constitui no tema que proporciona a unidade de toda a seção de 5 – 8. A paz que vai além de sentimentos subjetivos. Embora estes sejam decorrentes, o sentido se relaciona em contraposição à inimizade (cf. CRANFIELD, 1992, p. 104). “O termo não tem conotações psicológicas, ou seja, não exprime tranquilidade e serenidade de espírito. Indica, ao invés, uma situação objetiva de relação positiva com Deus, fonte de salvação.” (BARBAGLIO, 1991, p. 196).

³⁹⁰ Os vv. 12-21 concluem o que foi dito na subseção anterior (vv 1-11), demonstrando a universalidade dos efeitos da graça, assim como eram universais os efeitos do pecado. O que foi realizado por meio de Cristo não diz respeito somente aos crentes (cf. CRANFIELD, 1992, p. 112). “O pecado vem de Adão, a justiça, de Cristo. A desobediência de Adão se opõe a obediência de Cristo, fonte da justiça.” (CERFAUX, Lucien. *O cristão na teologia de Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 427). No entanto, Paulo faz questão de fazer esse paralelo de forma antitética. “A antítese é reformulada em 5,15-17, a qual Paulo enfatiza a qualidade superior da obra de Cristo quando comparada à influência de Adão.” (FITZMYER, 2011, p. 544).

viver para Deus, a serviço da sua justiça. É a passagem de um senhorio para outro, o de Cristo. É uma libertação com conotações éticas muito precisas. O desfecho desse processo é a vida eterna em Cristo Jesus. Sendo assim, o batismo é a identificação com Cristo em sua morte e ressurreição.³⁹¹

- *Libertação do domínio da Lei (7,1-25)*³⁹² – Paulo continua recorrendo ao sentido do batismo, por meio do qual o fiel morre e ressuscita. Apelando ao direito, o Apóstolo diz que, assim como a esposa está livre com a morte do marido, o batizado, morto para o pecado, está livre da Lei, para viver para Cristo. A liberdade cristã é a obediência a Cristo. Paulo enfrenta o problema teológico da Lei.³⁹³ Ele não é um antinomista. Reconhece que a Lei é boa. Porém, a ação do pecado que há no ser humano o impede de alcançar a libertação. Sozinho se revela um ser impotente. Somente a ação da graça divina, por meio de Cristo, leva o ser humano à salvação. Paulo retoma a condição pecadora de todo ser humano.

- *A antítese Espírito - “carne” (8,1-13)*³⁹⁴ – Identificando o Espírito³⁹⁵ como o centro deste capítulo, Paulo fala acerca da vida cristã animada pela sua presença vivificante.³⁹⁶ O

³⁹¹ Nesta subseção Paulo retoma a referência feita em 3,8, contestando a acusação dos judaizantes realizada contra ele, de desordem moral, pelo fato de não exigir a prática da Lei para os gentios convertidos. Paulo já havia enfrentado isso em Gl 5,13 – 6,10. Essa argumentação vai até o final da seção (8,39). A nova vida daquele que tem fé e foi justificado está fora do âmbito do pecado (cf. VIDAL, 1996, p. 412). Não é porque a justiça de Deus se manifesta como puro dom ao pecador que se deve provocar o pecado. “Paulo rejeita estas ideias com veemência: se alguém está em união com Cristo, tal pessoa está ‘morta para o pecado e viva para Deus’.” (FITZMYER, 2011, p. 549). Embora o batismo é posto por Paulo como o espaço onde ocorre a experiência da graça, ele não é o ponto central neste capítulo (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 213). O tema principal é a santificação, mediante a participação do fiel. Embora haja controvérsia em pormenores, essa ideia é de comum acordo entre os exegetas, deixando claro que a justificação tem implicações éticas imprescindíveis (cf. CRANFIELD, 1992, p. 126).

³⁹² O tema fundamental deste capítulo é a liberdade da Lei como característica do cristão. Este é o objetivo de Paulo, que é atingido já nos primeiros seis versículos. O que vem a seguir, dos vv. 7-25, é esclarecimento da subseção 7,1-6 (cf. CRANFIELD, 1992, p. 145).

³⁹³ O que Paulo havia mencionado em 6,14, agora é enfrentado de forma direta, respondendo sobre a relação entre a Lei e o pecado, e entre a Lei e a vida cristã. “Os vv. 1-6 são a introdução a estas respostas, reafirmando a liberdade cristã da Lei, e os vv. 7-25 explicam a relação entre a Lei e o pecado.” (cf. FITZMYER, 2011, p. 553). Paulo cita, somente neste capítulo, 22 vezes o termo “lei” (cf. SÁNCHEZ BOSCH, 2002, p. 275). Vidal lembra que Paulo não teve o interesse de fazer deste texto um tratado sobre a Lei. Tanto aqui como em outras referências paulinas sobre a Lei, há um objetivo primordial: defender a universalidade do Evangelho, sem obrigar os gentios a aderirem a observância do Judaísmo (VIDAL, 1996, p. 418).

³⁹⁴ Todo o capítulo 8 se constitui na terceira parte da resposta aos judaizantes. A vida cristã não se pauta pela observância da Lei, mas se desenvolve no âmbito do Espírito. O “preceito da Lei” é cumprido verdadeiramente por aqueles que vivem segundo o Espírito (cf. VIDAL, 1996, p. 426). O conceito de “Espírito” é melhor compreendido na relação com o conceito de “carne”. Este não representa a materialidade do ser humano, mas pode indicar tanto a sua condição fraca e mortal, como a dominação pelo pecado. Enquanto a carne caracteriza o velho mundo, marcado pelo pecado, o Espírito representa o novo mundo (BARBAGLIO, 1991, p. 230), fruto da justiça de Deus.

³⁹⁵ A palavra-chave do capítulo 8 é “Espírito”, que aparece 21 vezes. “Na maioria das ocorrências em Romanos 8, ela designa o Espírito Santo, e em duas delas claramente não o designa.” (CRANFIELD, 1992, p. 168).

³⁹⁶ A pergunta posta em 7,24 é respondida no início do capítulo 8. Em Cristo o ser humano foi resgatado da escravidão do pecado e da morte, para viver na liberdade. A existência cristã é pautada segundo o Espírito e não segundo a carne (cf. FITZMYER, 2011, p. 558).

Evangelho paulino é o do Espírito de Cristo. A antítese carne e Espírito não é a partir da matriz dualista grega, que vê o corpo negativamente, como prisão da alma. Paulo entende o ser humano como uma unidade psicofísica, na qual a carne e o Espírito agem, na busca de si mesmo ou na abertura para Deus e para os outros, respectivamente. O cristão é aquele que vive, não segundo a carne, mas segundo o Espírito. Para viver no Espírito, é preciso morrer para a carne.

- *Vida de filhos de Deus em virtude do Espírito* (8,14-30) – Os cristãos são filhos de Deus mediante a força do Espírito. A filiação³⁹⁷ divina não é mágica ou automática, de caráter jurídico. Requer da pessoa humana docilidade ao Espírito, deixando-se conduzir por ele. Este processo ocorre em meio a sofrimentos, até a futura glorificação. É no seguimento a Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado, que o fiel participará da glorificação plena, junto com toda a criação. Guiado pelo Espírito, o cristão vive um estado de liberdade para estabelecer com Deus uma relação filial, que o levará à participação da glória de Deus.

- *Canto triunfal dos fiéis* (8,31-39) – Concluindo a segunda seção da carta, Paulo mostra que o caminho realizado pelos cristãos, ao longo da história, é marcado por muitos momentos difíceis. Ao mesmo tempo, está repleto de esperança, fundamentada no amor de Deus, que deu seu próprio Filho, o qual deu a vida pelos seus. É um canto de vitória, fundamentado em dois temas: “Se Deus é por nós, quem será contra nós?” (v.31). O evento da cruz é a prova do amor oblato do Pai. O segundo tema é: “Quem nos poderá separar do amor de Cristo?” (v.35). Não se refere à virilidade do estoico, chamado a superar por si mesmo as tempestades da vida, mas à segurança própria de quem está nas mãos de Deus.³⁹⁸

Seção III – O hebreu, uma questão teológica (9 – 11)

A preocupação com seus irmãos de raça faz com que Paulo dedique a eles estes capítulos. Não por questão de patriotismo ou pelo vínculo de sangue, mas porque se constitui num problema teológico, a saber: está em jogo a salvação dos israelitas.³⁹⁹ Por isso, Paulo expressa profunda angústia. Ele está consciente de que a salvação não se dá de forma

³⁹⁷ Aparecendo pela primeira vez na Carta, o tema da filiação explicita o novo *status* do cristão. Pelo Espírito, o cristão se torna filho de Deus. A característica fundamental da filiação é a vida na liberdade (cf. FITZMYER, 2011, p. 561).

³⁹⁸ Este hino afirma a esperança na libertação futura, que desde já se manifesta na dialética “presente-futuro”. Paulo, certamente, construiu o hino, utilizando-se de fórmulas tradicionais sagradas (cf. VIDAL, 1996, p. 436). “Portanto, trata-se do canto triunfal dos crucificados que vivem solidamente ancorados numa firme e fundada esperança. Eles confiam em Deus e em Cristo. Por isso não temem.” (BARBAGLIO, 1991, p. 256).

³⁹⁹ Ao abordar a questão dos judeus, Paulo não está querendo responsabilizar indivíduos, tampouco os judeus pela morte de Jesus. Sua perspectiva é coletiva. Quer responder como a justiça de Deus, manifestada por meio de Jesus Cristo, se relaciona com o Judaísmo (cf. FITZMYER, 2011, p. 566). Não é a raça que conta. Paulo busca estabelecer relação entre o Antigo Testamento e o Evangelho, expondo sobre a verdadeira interpretação das Escrituras (cf. CRANFIELD, 1992, p. 206). O Apóstolo sente a necessidade de dar uma resposta diante das promessas de Deus a Israel.

automática para todas as pessoas. Ela passa, necessariamente, pela fé em Cristo e pela vivência do Evangelho. Nestas alturas, a comunidade de Roma já é formada por maioria gentio-cristã. Paulo orienta para o respeito e a tolerância diante da minoria judeu-cristã. Esta seção é desenvolvida em cinco partes:

- *O lamento do Apóstolo (9,1-5)* – Com sentimento de profunda dor e tristeza, Paulo expressa a solidariedade com seus irmãos judeus, mesmo não seguindo seu exemplo. Retoma a história, destacando oito pontos fundamentais da herança de Israel: a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas, os patriarcas e o próprio Jesus Cristo. É a única vez que diz explicitamente que Jesus é Deus.⁴⁰⁰

- *A liberdade de Deus, fiel à palavra dada (9,6-33)*⁴⁰¹ – Enunciando a tese de fundo, de que a Palavra de Deus não falhou, Paulo retoma a promessa divina. Mesmo diante da incredulidade do povo israelita, Deus mantém sua promessa, porque não é a raça que conta. Deus é livre para escolher quem ele quiser, assim como fez com Isaac e Jacó. Não é também as ações do ser humano que determinam as ações de Deus. Como o oleiro, que faz do barro o vaso que quiser, Deus possui liberdade no seu agir, independente do ser humano.⁴⁰² A escolha dos gentios já estava na mensagem profética.⁴⁰³ A pedra de tropeço dos judeus foi a fixação das obras da Lei como canal essencial da graça divina.

- *A infidelidade culpável de Israel (10,1-21)* – O erro de Israel foi querer estabelecer a própria justiça e não a de Deus.⁴⁰⁴ Cristo é a finalidade da Lei que justifica a todo o que crê. A palavra

⁴⁰⁰ Não há consenso acerca da expressão “Deus bendito pelos séculos!” (v.5), se é uma referência a Jesus Cristo ou a Deus Pai. Para Vidal, ela é uma expressão tradicional judaica (cf. Rm 1,25; 2Cor 1,3; 11,31), que se refere a Deus e não a Cristo (cf. VIDAL, 1996, p. 440). Para obter visão mais ampla da questão, Cranfield aborda seis concepções consideradas ao longo da história e conclui que, a partir do seu ponto de vista, Paulo afirma que Cristo possui duas naturezas: humana, da raça judaica, e divina (cf. CRANFIELD, 1992, p. 213-215).

⁴⁰¹ A maioria dos autores trabalham esta subseção até o v. 29, abordando os vv. 30-33 juntamente com o capítulo 10.

⁴⁰² Para Cranfield, a chave para interpretar esta subseção está no v. 15. Paulo retoma a tradição judaica, de que Deus é livre para agir com misericórdia (cf. Ex 33,19). Sua misericórdia não está presa ao querer ou ao merecer do ser humano, mas é determinada por sua vontade (cf. CRANFIELD, 1992, p. 217). Esta citação do Êxodo está no contexto do incidente com o bezerro de ouro. “Após esta infidelidade, Iahweh ainda poderia manifestar sua misericórdia, favorecendo a Israel como seu instrumento escolhido.” (FITZMYER, 2011, p. 569). A justiça de Deus se manifesta a partir de uma lógica diferente dos seres humanos. Os critérios de Deus, sobretudo, sua misericórdia, vão além dos parâmetros seguidos pela teologia da retribuição.

⁴⁰³ Vidal salienta que a intenção desse texto torna-se mais clara nos vv. 24-29, os quais mostram que tanto judeus como gentios fazem parte da eleição divina. Ilustrando com as eleições de Isaac e Jacó, demonstra que o povo eleito não é o Israel natural. Deus age com liberdade de eleger tanto judeus como gentios (cf. VIDAL, 1996, p. 440).

⁴⁰⁴ Paulo critica aqueles que se apegaram à Lei escrita (v. 6), esquecendo-se que já o Deuteronômio resumia toda a Lei no mandamento do amor. Este era praticado, acima de tudo, por aqueles que eram circuncidados, não exteriormente, mas no coração (Dt 10,16; cf. Rm 2,29). A circuncisão do coração é obra de Deus (Dt 30,6), que equivale ao dom da Lei “escrita no coração” (Jr 31,33; cf. *A Bíblia de Jerusalém*, 2000, p. 2137). Paulo busca, na tradição antiga de Israel, o fundamento para anunciar a “justiça da fé”. A culpa de Israel não está no fato de ser essencialmente legalista. Para Cranfield, “ele é culpado por ter deixado de obedecer à sua

que salva não é a Lei, mas o anúncio de Jesus Cristo. Confessar com a boca expressa o caráter público da fé e crer com o coração expressa a adesão interior. O processo de evangelização requer diversos passos: envio dos mensageiros, pregação, audição, fé e invocação.⁴⁰⁵

- *Fidelidade de Deus e infidelidade do povo* (11,1-32) – Apesar da incredulidade de Israel, Deus não o repudia. A exclusão é apenas parcial.⁴⁰⁶ Por meio da metáfora da videira, da qual os ramos foram cortados e no seu lugar foram enxertados outros ramos, Paulo mostra que os israelitas foram excluídos por não acreditarem em Cristo. No seu lugar, Deus escolheu os pagãos que se abriram à fé. Porém, isso não é definitivo. Deus continua apostando na conversão dos israelitas, porque sua graça não tem limites. Se não permanecerem na incredulidade, poderão novamente ser enxertados, porque a misericórdia do Senhor é para todos. A Igreja de Cristo não nega suas raízes israelitas. O benefício concedido aos pagãos não deve ser motivo de vanglória, caso contrário poderão também ser cortados. Em resumo, a misericórdia de Deus é para todos. Ele quer salvar a todos gratuitamente.⁴⁰⁷

- *Canto conclusivo de louvor* (11,33-36) – O mistério de Deus, revelado aos seres humanos, ultrapassa a capacidade humana de ser compreendido plenamente. Diante dos insondáveis desígnios divinos de salvar a humanidade, a melhor atitude é a de reverência. Por meio de um canto de louvor, Paulo expressa sua gratidão a Deus. Ao ser humano cabe acolher a grandiosidade da graça de Deus e glorificá-lo, porque tudo vem dele, por meio dele e é para ele.⁴⁰⁸

Seção IV – Parte exortativa (12,1 – 15,13)

A exortação, escrita por Paulo, aos cristãos de Roma, tem como fundamento o anúncio da graça da salvação. O resgate do pecado, que liberta profundamente o ser humano, não se limita ao interior da pessoa, mas se estende à operabilidade. Leva à necessidade de obedecer unicamente ao Senhor, vivendo o amor. O novo tempo, vivido pelos fiéis, precisa

própria Lei, aquela mesma Lei pela qual ele foi tão zeloso. Era à fé no Cristo que a Lei sempre conduzia.” (CRANFIELD, 1992, p. 235).

⁴⁰⁵ A estrutura desse capítulo pode ser visualizada de forma concêntrica, por meio do esquema A-B-A’. No centro está a tese fundamental da salvação pela fé em Cristo (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 278).

⁴⁰⁶ A ideia-chave, até o v. 10, é que nem todos foram desobedientes. Um resto acolheu a eleição da graça, mantendo-se fiel ao projeto original (cf. CRANFIELD, 1992, p. 252).

⁴⁰⁷ A intenção de Paulo, neste texto, é dar uma resposta sobre o destino do povo de Israel, tendo como pano-de-fundo a fidelidade imutável de Deus (cf. VIDAL, 1996, p. 453). Fitzmyer lembra que a desobediência de Israel, além ser apenas parcial (11,1-10), é temporária (11,11-24) e que a misericórdia de Deus tem como meta salvar a todos (cf. FITZMYER, 2011, p. 574). Para Luís Alonso Schökel, “a misericórdia de Deus é o grande arco que abrange a história” (cf. SCHÖKEL, 2006, p. 2722). Enquanto ela não for universal, não terá atingido seu objetivo (cf. 11,32). “Enquanto Israel, como realidade étnica, permanecer fora, não se pode falar de salvação da humanidade.” (BARBAGLIO, 1991, p. 287).

⁴⁰⁸ Paulo encerra a parte doutrinária da Carta com um belo hino de louvor. É provável que este hino tenha sido composto pelo próprio Apóstolo, embora tenha utilizado fontes diversas, tanto do Antigo Testamento, do Judaísmo helenista, como extra bíblica (cf. CRANFIELD, 1992, p. 272; FITZMYER, 2011, p. 579; VIDAL, 1996, p. 462).

ser qualitativamente novo, vivendo a fraternidade, sem discriminações, tanto dos judeus como dos pagãos.⁴⁰⁹ Esta seção é composta de seis partes:

- *O tema condutor* (12,1-2)⁴¹⁰ – A vida dos cristãos é uma liturgia. Entretanto, não é feita de rituais, oferecendo sacrifícios de animais, mas ocorre na vivência do dia a dia sendo, ao mesmo tempo, sacerdotes e vítimas. É um sacrifício espiritual, oferecendo a própria vida corpórea, como uma oferta agradável a Deus.⁴¹¹ Isso acontece quando os cristãos se mantêm distantes do egocentrismo do velho mundo, para viver segundo a vontade de Deus, exercendo os dons a serviço da evangelização.

- *Aos carismáticos* (12,3-8) – Diante do conflito, ocasionado pela provável presença de carismáticos que se auto exaltavam, Paulo usa a imagem do corpo humano. Afirma que, assim como o corpo tem membros diferentes e todos são necessários e importantes, também na comunidade cristã há dons diferentes, mas todos fazem parte da mesma comunidade.⁴¹² O importante é que cada um exerça seu ministério de acordo com o dom concedido pelo Espírito Santo, a serviço da comunidade.

- *Uma série de máximas* (12,9-21) – Paulo expressa com que espírito se deve exercer os dons: com amor sincero, ou seja, sem hipocrisia; com amor fraterno, carinho, zelo, sem preguiça, fervorosos no espírito, servindo ao Senhor, na alegria da espera, perseverança nas tribulações, assíduos na oração, solidário com os necessitados, vivendo a hospitalidade.⁴¹³

⁴⁰⁹ Embora a necessidade da obediência a Deus, por parte do justo pela fé, já tenha se explicitado nos 11 primeiros capítulos, principalmente, nos capítulos 6 e 8, buscando a santificação e vivência no Espírito (cf. 6,12-14.19; 8,12-13), é nos capítulos 12 – 15 que Paulo realiza uma exortação prática e particular (cf. CRANFIELD, 1992, p. 274). Fitzmyer lembra que, no entanto, não é um tratado ético, mas reflete, assistematicamente, problemas enfrentados pelo Apóstolo Paulo no passado em outras igrejas (cf. FITZMYER, 2011, p. 579). A mudança contínua de assuntos, com dicas curtas e práticas, principalmente, no capítulo 12, confirmam isso (cf. SÁNCHEZ BOSCH, 2002, p. 286). Para Vidal, a parte exortativa possui duas grandes seções. A primeira (12,1 – 13,14) é mais geral, respondendo à objeção judaizante sobre a conduta do cristão que não observa a Lei judaica. Paulo demonstra que, mesmo não praticando a Lei, os cristãos não vivem em desordem ética. A segunda (14,1 – 15,13) trata de problemas concretos da comunidade de Roma (1996, p. 463).

⁴¹⁰ Esta introdução, formada por apenas dois versículos, serve para toda a seção exortativa (cf. CRANFIELD, 1992, p. 275).

⁴¹¹ O compromisso da vida cotidiana equivale ao sentido dado ao culto em Jerusalém (cf. DUNN, 2008, p. 1113). “A busca comum do bem é esperada das pessoas que são membros do corpo de Cristo e cuja vida deve ser um sacrifício oferecido a Deus.” (FITZMYER, 2011, p. 579). A motivação de fundo dessa atitude é gratidão pela misericórdia de Deus (v. 1). Foi pela misericórdia que Deus manifestou sua justiça, tanto a judeus como a gentios, justificando gratuitamente (cf. Rm 3,24).

⁴¹² Paulo utiliza uma lista de dons já tradicional, composta de sete dons, expressando o caráter de universalidade (VIDAL, 1996, p. 465). A imagem do corpo aparece também em outra Carta (cf. 1Cor 12,27).

⁴¹³ Embora todos estes itens tenham ligação entre si, como características de como deve ser o amor, eles se colocam numa relação vaga. Seria um erro querer forçar conexões exatas de pensamento entre eles (cf. CRANFIELD, 1992, p. 289). Formado por frases curtas e independentes entre si, Paulo elaborou o texto utilizando sentenças tradicionais, vindas da comunidade cristã, que tinham como base, além dos ditos jesuanos, a tradição ética do Judaísmo e da ética popular helenista (cf. VIDAL, 1996, p. 467).

- *Deveres cívicos* (13,1-7) – Diante das tensões, na capital do Império Romano, nas relações entre os judeus e a autoridade estatal, o mais conveniente é a submissão. Já em 49, o Imperador Cláudio havia expulsado os judeus de Roma. Qualquer movimento poderia comprometer a viabilidade da comunidade cristã em Roma, já que a comunidade cristã de Roma, no pensar do império, não se distinguia dos judeus. Diante do movimento anti-imperialista romano, que orientava o não pagamento do imposto, Paulo orienta a comunidade cristã a não entrar na onda.⁴¹⁴

- *Síntese conclusiva* (13,8-14) – Dois elementos fundamentais: ocupar-se, em primeiro lugar, na vivência do amor ao próximo como a si mesmo, porque a caridade é a plenitude da Lei. Em segundo lugar, viver como filhos da luz, vigilantes, deixando para trás o egocentrismo, revestindo-se do Senhor Jesus Cristo.⁴¹⁵

- *Aos fortes e aos fracos* (14,1 – 15,13) – O problema da comunidade de Roma era a dificuldade na vida fraterna entre fiéis. Estava dividida em dois grupos: os “fortes” e os “fracos”. Diante de práticas puramente culturais, Paulo orienta para a solidariedade, para a edificação da comunidade. A ostentação da liberdade diante da Lei ou de outras práticas não podem levar ao prejuízo dos fracos. Tampouco os fracos têm o direito de julgar a conduta dos fortes. É necessário o respeito pela consciência do outro, o mútuo acolhimento e, acima de tudo, a caridade.⁴¹⁶

Seção V – Conclusão (15,14 – 16,27)

⁴¹⁴ Não há certeza sobre a autoria, nem sobre o sentido desse texto. Ele forma uma unidade isolada, que rompe a sequência e o tema do amor que vinha sendo trabalhado. Para Vidal, ele é acréscimo da escola paulina, no começo do século II. Escrita num contexto de perseguição, a intenção era apresentar o Cristianismo como uma organização religiosa não perigosa para a sociedade civil (cf. VIDAL, 1996, p. 470). Cristo não é sequer mencionado, sendo que as palavras empregadas poderiam ser ditas por um rabino ou um filósofo. Em todo caso, supõe-se que a referência a Deus tenha um sentido cristão (cf. CRANFIELD, 1992, p. 297).

⁴¹⁵ É uma exortação escatológica, segundo a qual os cristãos já vivem o fim dos tempos (cf. 1Cor 10,11), como um *kairos*, um tempo novo, a partir da morte e ressurreição de Jesus. A justiça de Deus, manifestada gratuitamente, por intermédio de Cristo, reflete nas ações práticas dos justificados. A conduta coerente com este tempo de graça é o amor, que resume a Lei mosaica (cf. FITZMYER, 2011, p. 584). “Aqui, em outras palavras, Paulo indica seu desejo de mostrar que a Lei ainda proporciona diretrizes para viver e como ele o faz – isto é, ouvindo-a à luz do ensinamento e do ministério de Cristo.” (DUNN, 2008, p. 1113).

⁴¹⁶ Diversas teorias foram defendidas sobre a origem do conflito entre “fracos” e “fortes” na comunidade cristã de Roma. Cranfield apresenta quatro delas. Primeira: os “fracos” foram identificados com legalistas, que buscavam a justiça diante de Deus mediante suas obras, não dando espaço para acolher a justificação como dom de Deus. Outra hipótese, defendida relaciona o problema com um desacordo sobre o conflito enfrentado pela comunidade de Corinto, a respeito da “carne sacrificada aos ídolos” (1Cor 8-10). Outros, ainda, relacionaram o problema com ideias e práticas de movimentos religioso-filosóficos (sobre esta questão, veja BARBAGLIO, 1991, p. 329s), que interferiram na comunidade cristã. Em quarto lugar, a mais provável, tratava-se de conflitos provocados por pessoas que, embora diferentemente dos gálatas, não podiam abandonar, sem ficar com problemas de consciência, a observância da Lei judaica, como expressão de sua fé (cf. CRANFIELD, 1992, p. 313-316). Para Vidal, o problema não se ligava a dieta vegetariana ou a prática de ascese. Para ele, os “fracos” eram cristãos (judeu-cristãos e gentio-cristãos) que estavam fortemente ligados à observância de normas alimentares e do calendário do Judaísmo e os “fortes” (judeu-cristãos e gentio-cristãos) eram os que estavam desligados das práticas do Judaísmo (cf. VIDAL, 1996, p. 475).

Depois de expor seu Evangelho, Paulo trata de questões práticas referentes a seus projetos futuros e justifica seu escrito a uma comunidade não fundada por ele.⁴¹⁷ Além disso, conclui despedindo-se e advertindo sobre alguns cuidados, a fim de não comprometer a vivência cristã. Esta seção final se compõe de quatro partes:

- *Autojustificação* (15,14-21) – A razão da Carta aos Romanos se vincula à missão, junto aos pagãos, que Paulo recebeu de Deus. Paulo coloca-se como sacerdote, não nos moldes do Judaísmo, mas com um sentido espiritual, como anunciador do Evangelho, fazendo dos pagãos uma oferta agradável a Deus. Seu culto se expressa por meio de sua ação missionária. Como apóstolo dos gentios, faz questão de anunciar o Evangelho onde ainda não conhecessem a Cristo.

- *Os projetos de Paulo* (15,22-33) – Expõe sobre seu projeto de chegar à Espanha e conta com a ajuda da comunidade romana para concretizá-lo. Refere-se à coleta, realizada pelos irmãos da Macedônia e Acaia, como um gesto de comunhão com os irmãos mais necessitados da Igreja de Jerusalém e por sentirem-se devedores da herança espiritual recebida. Contudo, Paulo está receoso por causa dos seus adversários que havia em Jerusalém.

- *Recomendações e saudações* (16,1-24) – Após recomendar para que deem boa acolhida a Febe, diaconisa da Igreja de Cencrêia, que levou a carta à comunidade, Paulo envia saudações a diversas pessoas e Igrejas domésticas de Roma. Destaca-se a presença e participação das mulheres nas comunidades cristãs. Paulo elogia a obediência deles e expressa sua alegria por isso. Menciona, também, alguns companheiros que estão juntos com ele, os quais enviam saudações à comunidade.⁴¹⁸

- *A doxologia final* (16,25-27) – Glorifica a Deus por ter revelado seu mistério de salvação, que estava envolto no silêncio da eternidade. As profecias do Antigo Testamento já haviam preanunciado, mas foi somente com o Evangelho de Cristo que se tornou conhecida em todos os povos. Tudo isso aconteceu por iniciativa divina.

c) *Contexto menor*

⁴¹⁷ O texto de Rm 15,14-33 é chave para compreender as intenções de Paulo ao escrever aos romanos. O Apóstolo considera terminada a missão no hemisfério oriental do Império Romano e expressa o desejo de deslocar-se à parte ocidental (cf. VIDAL, 1996, p. 484). Como “Apóstolo dos gentios” (Rm 1,5), faz questão de pregar o Evangelho onde ainda o nome de Cristo não era conhecido.

⁴¹⁸ O capítulo 16 permanece uma incógnita entre os exegetas. A pesquisa atual ainda não tem clareza suficiente de todo o processo histórico que formou o corpus paulino que temos hoje. “Indícios convergentes nos dizem que esse processo não foi linear, tendo dado lugar a uniões de escritos diferentes, interpolações de trechos de outra origem, e acréscimos vários.” (BARBAGLIO, 1991, p. 338).

A perícopre de Rm 3,21-31, que estamos analisando, está situada na primeira seção da parte doutrinária da carta, que compreende o conjunto de Rm 1,18 – 4,25. Situa-se logo após Paulo abordar sobre a realidade de pecado, tanto dos pagãos como dos judeus, os quais estavam numa situação de impotência, por causa do pecado que atingiu a todos. Nem os pagãos com sua suposta sabedoria, nem os judeus que depositavam confiança nas obras da Lei, como marcadores de fronteira com os pagãos, foram justificados diante de Deus.

Logo após a perícopre, por meio da qual expôs sobre a justiça de Deus que se manifestou, justificando gratuitamente, mediante a fé em Jesus Cristo, Paulo retoma as Sagradas Escrituras. Por intermédio do exemplo de Abraão, fundamenta sobre a importância da fé, por meio da qual o patriarca alcançou a justiça divina, ainda quando incircunciso. A circuncisão veio a posteriori, como selo da justiça da fé.

d) Estrutura do texto

Embora a perícopre seja caracterizada como unidade, dentro da primeira seção da parte doutrinária da Carta aos Romanos, pode-se entendê-la como duas partes ligadas. A metáfora da dobradiça ajuda a ilustrar o pensamento.

Na primeira parte (v. 21-26), Paulo apresenta o tema central da carta: a gratuidade⁴¹⁹ da salvação. A justiça de Deus, testemunhada pela Sagrada Escritura, manifestou-se, justificando gratuitamente, por meio da redenção realizada por Cristo Jesus.⁴²⁰

Na segunda parte (v. 27-31) aparece a importância e o papel da fé. A justiça vem da fé e não das obras. Portanto, não há motivo de glória, porque a justiça é um dom dado tanto aos judeus como aos gentios. A fé exclui o orgulho.⁴²¹

2.1.3 Análise estilística

⁴¹⁹ A tese de Paulo, apresentada no v. 21a, da revelação da justiça de Deus, é ilustrada pela forma como ocorre, por meio do termo *dwrean* (v. 24), ou seja, gratuitamente (cf. WILCKENS, 1989, p. 227). Este elemento se torna chave na compreensão da teologia paulina da justificação.

⁴²⁰ Para Cranfield, esta primeira parte evidencia o dom da justiça de Deus, que é compreendida como “o perdão de alto preço de Deus”, não se importando com o pecado do ser humano, assumindo completamente o custo de perdoar amorosamente (cf. CRANFIELD, 1992, p. 74). Esta é a natureza da justiça de Deus, que Fitzmyer identifica-la como “retidão divina” (FITZMYER, 2011, p. 523).

⁴²¹ O sentido dessa subseção é claro: todo gloriar-se, ou seja, considerar-se acima dos demais, por causa das obras da Lei, fica excluído. Paulo expressa isso com o termo *kauchsj*, que significa orgulho ou jactância (cf. GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1984-2012, p. 115). No entanto, o mais difícil é perceber como Paulo argumenta este pensamento. Dois aspectos são fundamentais: ele é compreendido a partir da subseção anterior (vv. 21-26) e a exclusão aconteceu por meio da Lei, não no sentido legalista, mas da Lei da fé (CRANFIELD, 1992, p. 82). Esta é a Lei do Espírito (cf. 8,2), gravada no coração (cf. Jr 31,33), que se torna eficaz pelo amor (cf. Gl 5,6). Sánchez lembra que a exclusão da glória relaciona-se com o fim da diferença entre judeus e gentios (cf. SÁNCHEZ, 2002, p. 269).

Depois da demonstração de que toda a humanidade, tanto a formada por judeus quanto por gentios, é pecadora e merecedora da condenação divina, e que por si só não consegue ser justa (1,18 – 3,20), apresentaremos duas figuras de linguagem e trataremos acerca do gênero literário da Carta aos Romanos.

a) Figuras de linguagem

Na perícope de Rm 3,21-31, encontramos pelo menos duas figuras de linguagem, muito ricas em significado, que Paulo se apropria para abordar acerca da justiça de Deus. A primeira figura de linguagem é o conceito de *apolytrōsis* (Rm 3,24). Paulo afirma que a graça da salvação veio por meio da redenção realizada em Cristo Jesus. O substantivo *apolytrōsis* pode ser traduzido por “redenção”, “libertação”, “soltura”. Tem sua raiz em *lytron*, que significa “resgate”, “preço do resgate”.⁴²²

Como já vimos acima, o sentido original dessa palavra referia-se ao preço pago para comprar de volta um escravo. Este resgate dava-lhe novamente a liberdade. Era também um conceito ligado à cultura do clã ou da tribo no antigo Israel. “Exprimia o resgate de uma pessoa, promovido pelos membros do clã ou da tribo, movidos pela solidariedade do sangue. Uma vez aplicado ao campo das relações religiosas, caracteriza a intervenção libertadora de Deus em favor do povo israelita, feito escravo no Egito”.⁴²³ O próprio Deus se tornou sujeito da libertação dos escravos, que estavam nas mãos do faraó, resgatando-o para si. Além do resgate de um escravo, podia significar, também, o retorno de uma propriedade ao seu antigo dono.⁴²⁴

De acordo com Brown, o conceito de *lytron* pode ser compreendido de diversas maneiras, das quais destacamos: traduz o termo hebraico *kōper*, que significa a oferta em troca da vida de um condenado pela Lei sagrada (Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31). Liga-se, também, ao preço pago pelos primogênitos que, de acordo com a Lei, são propriedade de Deus. Isso era realizado por meio do sacrifício de um animal (Ex 13,13.15; 34,2) ou em dinheiro (Ex 30,13-16; Nm 3,46-51; 18,15-16). Outra aplicação desse conceito relacionava-se com o termo *gō'ēl*, “redentor”, que era o parente mais próximo que tinha o direito e a obrigação de resgatar o sangue da vítima assassinada (Nm 35,19) ou a quem se vendeu a um

⁴²² BROWN, C. *Lytron*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1986.

⁴²³ BARBAGLIO, 1991, p. 178.

⁴²⁴ ALONSO SCHÖKEL, 2006, p. 2711.

não-judeu, por necessidade (Lv 25,48-49). Da mesma forma, quando uma propriedade era vendida, havia o direito de redimi-la (Lv 25,28).⁴²⁵

A ideia de redenção estava presente também em outros povos antigos, além do povo de Israel. Ligava-se aos prisioneiros de guerra que, para serem soltos, precisavam pagar um preço. “O processo chama-se redenção e o preço pago era o resgate”.⁴²⁶

Passando para o Novo Testamento, o resgate adquiriu dimensão universal. Por meio da solidariedade de Jesus Cristo ocorre o resgate de toda a humanidade pecadora (Rm 3,9), inclusive da criação como um todo.⁴²⁷ A partir daí podemos vislumbrar o resgate como livramento do pecado (Rm 4,7-8) e participação da vida divina (Cl 2,10). A compra de um escravo, espiritualmente aplicada, originou um conceito fundamental da teologia cristã. O resgate realizado por Cristo, mediante seu sangue, nos comprou do miserável estado de servidão ao pecado. Isso nos permite viver como verdadeiramente filhos de Deus, na liberdade, segundo o Espírito, revestindo-nos com sua própria natureza divina.

Outra figura de linguagem, usada por Paulo, encontra-se em Rm 3,25, que vem do termo *hylastérion*, traduzido por propiciação. A exposição pública de Jesus ocorreu como propiciação. Este vocábulo ligava-se à festa da Expição. O propiciatório era uma tampa de ouro da arca da Aliança, sobre a qual era aspergido o sangue do animal sacrificado, manifestando a remissão do pecado.

Este é (no culto do Antigo Testamento) o local sobre o qual o próprio Deus habita (1Sm 4,4; 2Sm 6,2; Sl 80,1-2); é o lugar de onde Deus fala com Moisés (Ex 25,22; Nm 7,89); porém, acima de tudo, este é o lugar onde, no grande dia da reconciliação, se dá a reconciliação do povo com seu Deus mediante a aspersão de sangue (Lv 16,14-15. Por se tratar de lugar com conotação imaterial e não mais um local restrito físico-topográfico, é que ele é sobremaneira comparável a Jesus.⁴²⁸

⁴²⁵ BROWN, 2000, p. 1986-1989. Estas diversas aplicações estão como pano-de-fundo do sentido que se dará no NT, a partir de uma leitura cristológica. O substantivo *apolytrōsis* ocorre 10 vezes no NT, das quais 7 vezes nos escritos paulinos. Esta quantidade de vezes denota sua importância na teologia paulina. “Nos escritos de Paulo, figura mormente para designar a libertação do pecado e da sua penalidade, levada a efeito pela morte propiciatória de Cristo.” (BROWN, 2000, p. 1995).

⁴²⁶ MORRIS, L. Redenção. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (orgs.) *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008. p. 1049. Este autor aborda o tema da redenção, presente no AT, em três blocos: primeiro, a mais importante, o Êxodo, por meio do qual Deus resgatou o povo de Israel da escravidão egípcia e fez dele a comunidade da Aliança (Ex 12-24); segundo, assim como Deus resgatou Israel, seu primogênito (Ex 4,22), também ele devia redimir as pessoas e as propriedades incapazes de se libertar (Lv 25,25-26.47-49; Ex 13,12-16); terceiro, o novo Êxodo, ocorrido com os exilados, mediante o Edito de Ciro (Esd 1; Is 43,1-4.14; 45,1-25), que pode ser comparado ao primeiro Êxodo do Egito (2008, p. 1049-1050).

⁴²⁷ Segundo Paulo, a redenção realizada por Cristo abrange a totalidade das criaturas de Deus (Rm 8,18-25; Fl 3,21). Assim como o ser humano está destinado à glória, também o mundo material é objeto de redenção e participará da liberdade dos filhos de Deus (vv. 21.23). Esta redenção, no entanto, será plenamente realizada somente com a parusia, no fim dos tempos (cf. BROWN, 2000, p. 1996).

⁴²⁸ BARTH; ANDERS, 1999, p. 158.

É difícil afirmar que Paulo tinha em mente a pessoa de Cristo como sacerdote e vítima ao mesmo tempo. Para Cranfield, o mais provável é que o termo *propiciatório* tenha o sentido de ser *um sacrifício propiciatório*, no sentido de que Deus quis perdoar os pecados de modo justo,⁴²⁹ demonstrando seu amor e sua misericórdia, mediante a fidelidade de seu Filho, que “nos amou e se entregou por nós a Deus, como oferta e sacrifício de odor suave” (Ef 5,2), morrendo por nós “quando éramos ainda pecadores” (Rm 5,8). Com Cristo, se estabelece uma nova mediação entre Deus e os seres humanos. Por meio dele as pessoas têm acesso a Deus. A morte de Cristo não pode ser compreendida como meio para aplacar a ira de Deus ou para compensar pelo pecado da humanidade.⁴³⁰ Antes, se constitui na mais alta expressão da reconciliação e do amor de Deus pelos seres humanos.

b) *Gênero literário*

Quando se aborda o tema do gênero dos escritos paulinos, geralmente, a discussão gira em torno do modelo das *cartas* ou *epístolas*. No entanto, nem sempre é fácil precisar as linhas demarcatórias entre ambas. Uma das principais diferenças entre carta e epístola, é que a primeira trata de uma mensagem entre um remetente e destinatário conhecidos, envolvendo questões específicas, do conhecimento de ambos. A epístola, por sua vez, trata certos assuntos, sem se dirigir a remetentes específicos, abrangendo um círculo maior de leitores.⁴³¹

No caso da Carta aos Romanos, a questão se complica ainda mais. “A pesquisa neotestamentária ainda discute se determinados escritos devem ser enquadrados na categoria de carta ou epístola, como no caso de Romanos [...]”.⁴³² Isso porque esse escrito possui

⁴²⁹ CRANFIELD, 1992, p. 82. Nesta mesma direção Wilckens interpreta o sentido de *hylastérion*, por meio de três pontos: primeiro, expressa o poder salvador de Deus, demonstrando sua justiça; segundo, Deus se identifica com o Crucificado, expiando mediante esta morte; terceiro, o alcance da expiação é universal (cf. WILCKENS, 1989, p. 240).

⁴³⁰ Vidal traduz *hylastérion* como “expição”. Para ele, o termo deriva do Judaísmo helenista e liga-se com a morte dos mártires. A referência ao sangue de Cristo se relaciona com a Ceia do Senhor (1Cor 10,16; 11,25-27). Foi por meio da morte de Jesus Cristo, expressão máxima da fidelidade, que Deus manifestou sua justiça (cf. VIDAL, 1996, p. 398).

⁴³¹ Cf. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de Metodologia, 5. ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1988. p. 182. A Carta tem um vínculo mais próximo e afetivo entre o destinatário e o remetente, pressupondo um conhecimento mútuo mais profundo entre ambos, tratando a respeito de assuntos familiares, que envolvem tanto a um quanto o outro. O aspecto genérico da epístola, a partir do objetivo de atingir um número maior de pessoas ou comunidades, leva a marca de uma linguagem mais formal e válida para qualquer situação.

⁴³² WEGNER, 1988, p. 182. De fato, há uma diferença clara entre este escrito e as demais Cartas de Paulo. Se extrairmos a seção 14,1 – 15,13 e o capítulo 16, o restante do texto não expressa clara familiaridade com a situação da comunidade. Enquanto as outras Cartas (considerando as autênticas) foram enviadas a comunidades fundadas e conhecidas por Paulo, com o objetivo de animar, de exortar, de responder a questões concretas de abusos ou desvios, na Carta aos Romanos acontece ao contrário: não foi fundada pelo Apóstolo, tampouco tinha uma relação direta com ela. Além disso, a maior parte tem um caráter genérico, válido para

características tanto de carta como de epístola. Por um lado, trata de questões abrangentes, válidas para grande parte das igrejas, senão para todas. No capítulo 16, Paulo menciona cinco Igrejas domésticas. Por outro, alude a assuntos muito concretos, como é o caso dos capítulos 12 – 15.

Em todo caso, parece ser mais conveniente o uso do gênero *carta*, dentro da nova perspectiva que vem sendo trabalhada nos últimos tempos pelos estudiosos. Embora seja o escrito mais amadurecido e mais longo de Paulo, não há como identificá-la como um compêndio da doutrina paulina, e muito menos cristã, até porque ensinamentos importantes de Paulo, como eucaristia, igreja e escatologia, não estão presentes nela. “Trata-se mais de uma carta-ensaio que contém suas reflexões missionárias sobre a possibilidade histórica da salvação, arraigada na retidão e no amor divino, agora oferecidos a todos os seres humanos mediante a fé em Jesus Cristo”.⁴³³

Hoje está se buscando superar a abordagem tradicional que tratava de Romanos como compêndio de doutrina cristã. A nova leitura tenciona reconhecer que o escrito se relaciona com questões específicas e circunstanciais da missão paulina.⁴³⁴

A forma mais sistemática de Paulo escrever coloca-se dentro do seu contexto. Paulo não conhecia a comunidade de Roma. Este motivo, entre outros, exigiu um detalhamento maior do seu Evangelho, para alcançar seu objetivo de pedir apoio à comunidade.

Mas, se esta recomendação e pedido de apoio queriam ser eficazes, Paulo devia auto apresentar-se como "mensageiro", ou seja, devia *apresentar e justificar seu Evangelho* a essa comunidade que não era dele, dentro da qual também ecoaram abjeções contra ele. Isto explica a natureza da carta, *mais reflexiva e sistemática* do que o resto das cartas paulinas, mas não deve ser considerada como um "tratado", e sim como uma autêntica carta missionária. (tradução nossa).⁴³⁵

qualquer comunidade, na tentativa de fazer uma apresentação do Evangelho (cf. WILCKENS, 1998, p. 42 e 48).

⁴³³ FITZMYER, 2011, p. 516. Para Vidal, os escritos de Paulo são Cartas missionárias, escritos ocasionais, ligados a situações concretas da missão (cf. VIDAL, 1996, p. 33). O método das viagens missionárias, marcado pela transitoriedade da presença do Apóstolo nas comunidades que fundava, exigia uma forma de comunicação alternativa para resolver problemas que surgiam a partir da missão.

⁴³⁴ DUNN, J.D.G. Carta aos Romanos. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 1105. A Carta escrita, na época de Paulo, apresentava-se como um substitutivo do diálogo oral. Originalmente a Carta era uma comunicação oral transmitida por um mensageiro. O termo grego *epistolē*, traduzido por “Carta”, expressava este sentido original (cf. VIDAL, 1996, p. 34).

⁴³⁵ “Pero, si esa recomendación y petición de apoyo querían ser efectivas, Pablo debía autopresentarse como ‘emisario’, es decir, debía presentar y justificar su euaggelion ante esa comunidad no suya, dentro de la cual, además, resonaban abjecciones contra él. Así se explica el carácter de la Carta, más reflexiva y sistemática que el resto de las Cartas paulinas, aunque no se la debe considerar como un ‘tratado’, sino como una auténtica Carta missional”. VIDAL, 1996, p. 370.

De qualquer forma, o assunto não está fechado. Embora a tendência hoje vá mais para o lado de considerá-la uma carta, é importante considerar que, ao menos, há nela elementos próprios de uma epístola, principalmente, a forma detalhada como explana aspectos de sua teologia, como o tema da justificação.

2.1.4 A carta

Considerado o último escrito autêntico de Paulo, além do mais completo, embora sem a intenção de abarcar todos os temas relevantes de sua teologia, a carta ao Romanos se constituiu a partir da tentativa de expor uma solução para o problema Judaísmo-Cristianismo, tendo como pressuposto a igualdade entre judeus e gentios, ambos necessitados da salvação em Cristo, mediante a fé.⁴³⁶ Paulo desenvolve nela a oposição entre a justiça de Deus, revelada em Jesus Cristo, e a justiça daqueles que imaginavam alcançar sem Cristo e sem igualdade entre judeus e gentios. De certa forma, Paulo retoma e desenvolve a problemática expressa na sua Carta aos Gálatas.

a) Autor e destinatário

A Carta aos Romanos traz, nos primeiros versículos, seu autor e destinatários. “Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para o Evangelho de Deus... a vós todos que estais em Roma” (Rm 1,1.7). “Pode-se dizer que a paternidade paulina da carta, tomada em bloco, não é um problema. Discute-se, apenas, a respeito de algumas sumidas glosas inscritas posteriormente no texto paulino e, sobretudo, a propósito da doxologia final (16,25-27)”.⁴³⁷ Alguns estudiosos suspeitam que Rm 16,1-23, embora sendo paulino, não fizesse parte, originalmente, da Carta aos Romanos. Parece ligar-se mais à Igreja de Éfeso, principalmente, pelo grande número de pessoas conhecidas que o Apóstolo menciona. Mas, é uma questão em aberto. Essa carta é, sem dúvida, a principal do Apóstolo Paulo. Foi sua última obra escrita, o que denota a maturidade do seu pensamento, surgindo como o primeiro teólogo cristão.

Ao apresentar-se como autor da carta, Paulo revela também sua identidade, a partir de três títulos: *servo* de Jesus Cristo, *apóstolo* e *escolhido* (Rm 1,1). “Ele se coloca, dessa

⁴³⁶ BARBAGLIO, 1991, p. 125.

⁴³⁷ BARBAGLIO, 1991, p. 127. A grande maioria dos estudiosos, hoje, não duvida de que a Carta foi escrita pelo Apóstolo Paulo, com exceção de pequenos trechos, como 16,22.24-27. A controvérsia maior se dá na relação dos capítulos 15 e 16 com o restante da Carta (cf. CRANFIELD, 1992, p. 7). De forma parecida afirma Dunn: “Nunca houve nenhuma controvérsia verdadeiramente significativa quanto à autoria de Romanos” (cf. DUNN, 2008, p. 1099).

maneira, na mesma linha dos profetas do Antigo Testamento, considerados ‘servos’ (Amós 3,7), ‘enviados’ (Jeremias 25,4) e ‘escolhidos’ (Jeremias 1,5)”.⁴³⁸ Intitulando-se *apóstolo*, mesmo não sendo do grupo dos Doze, Paulo revela sua missão especial, como enviado aos gentios (At 9,15; Rm 11,13; Gl 2,8).

O termo “apóstolo”, assumido por Paulo como sua vocação (Rm 1,1), desempenhava no mundo antigo função jurídica de intermediário entre o mandante e os destinatários, como procurador. Isso era usual no direito romano. O apóstolo é um enviado em nome de alguém. Este sentido, originalmente jurídico, passou a adquirir um sentido religioso no Judaísmo, cujos representantes eram enviados, principalmente, às comunidades da diáspora.⁴³⁹

Ao escrever sobre sua vocação, o Apóstolo Paulo faz uso de uma citação proveniente do profeta Jeremias (1,5). No entanto, altera a frase, eliminando o termo “profeta” (Gl 1,15-16). Para Agamben, Paulo se identificou como “apóstolo” e não como “profeta”. Isso revela que, no tempo messiânico, o apóstolo ocupa o lugar do profeta. O profeta, compreendido como alguém portador de uma mensagem de esperança futura, dá lugar ao apóstolo, que testemunha a realização das profecias. Não se trata de desprezar a profecia, mas de perceber nos acontecimentos a sua realização. Em Cristo, as profecias se realizaram. O tempo presente, com Cristo, se constitui num *kairós*, num tempo de graça e salvação. “Nisto consiste a diferença entre profeta e apóstolo. Este último fala depois da vinda do messias. Neste momento a profecia deve calar; já se cumpriu verdadeiramente”. (tradução nossa).⁴⁴⁰ A missão do apóstolo vem do messias, que anuncia, não o futuro, mas o presente.

Nos Atos dos Apóstolos, Lucas faz referência a dois nomes do Apóstolo: Saulo e Paulo (At 13,9). Enquanto Paulo é nome romano, Saulo está ligado ao Judaísmo, cuja origem está em Saul, primeiro rei dos judeus. Em suas cartas, no entanto, Paulo jamais se autodenominou Saulo. A mudança de nome feita por Deus mesmo, na cultura judaica, era comum (Gn 17,5). Jesus também mudou de um de seus discípulos (Lc 6,14). Mudar de nome

⁴³⁸ BORTOLINI, 1997, p. 22.

⁴³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*: comentário a la Carta a los Romanos. Madrid: Editora Trotta, 2006. p. 65.

⁴⁴⁰ “En esto consiste la diferencia entre profeta y apóstol. Este último habla después de la venida del mesías. En este momento la profecía debe callar: ya se ha cumplido verdaderamente”. 2006, p. 67. Se Paulo não seguiu o paradigma do discurso grego, que buscava a sabedoria na ordem cósmica, nem o paradigma judaico, que tinha seu acento na exceção e no milagre, significa que não é possível enquadrá-lo, nem como profeta, nem como filósofo. A identidade de Paulo será a de apóstolo, como ele mesmo se identifica (Rm 1,1; Gl 1,1; 1Cor 1,1). Como apóstolo, Paulo tem a missão de testemunhar um acontecimento: Jesus ressuscitou e o sentido disso é que revela a vitória sobre a morte. Para Paulo, a ressurreição não é algo que pode ser demonstrado ou falsificado. “O apóstolo é, então, aquele que nomeia essa possibilidade (o Evangelho, a boa-nova, é simplesmente isso: nós podemos vencer a morte).” (BADIOU, Alain. *São Paulo*: a fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 56). Foi nessa perspectiva que Paulo pregou o universalismo (Gl 3,28).

era produzir uma realidade nova. Ao mudar o nome de Saulo, que reportava a um homem que se destacava por sua beleza e estatura (1Sm 9,2), para Paulo, que significa “pequeno”, o Apóstolo assumiu nova identidade, nova missão. Passou de postura de realeza e grandeza para pequenez. Paulo se torna o sinal da nova postura que assume, no momento em que assume sua vocação messiânica.⁴⁴¹ Ele se considerava o menor dos apóstolos (1Cor 15,9).

A mudança de nome, de Saulo para Paulo, de “grande” para “pequeno”, está ligada ao princípio messiânico anunciado pelo Apóstolo, segundo o qual aquilo que o mundo considera débil e fraco prevalecerá sobre o que considera sábio e forte (1Cor 1,27). “O tempo messiânico separa o nome próprio de seu portador, que de agora em diante só pode ter nome impróprio, um apelido”. (tradução nossa).⁴⁴² O nome “Paulo” vem seguido de “servo/escravo” (Rm 1,1). Este não possuía personalidade jurídica, com nome próprio. Podia receber nome por parte de seu dono, no momento de sua compra. Considerando-se como “servo/escravo”, Paulo se considerava, não mais dono de si mesmo, mas propriedade de Deus, que lhe dá nome, em vista de uma nova missão.

Juridicamente, o termo servo/escravo, no mundo antigo, tinha o sentido de ser propriedade de um senhor, subordinado ao seu poder. Esta noção foi transformada pelo Apóstolo Paulo, a partir do evento messiânico, que se tornou central, tanto para Paulo como para toda a humanidade. Já não há mais diferença entre judeus e gregos, escravos e livres (Gl 3,28). Todos são chamados a fazer parte de um mesmo corpo (1Cor 12,13). Ele rompe as duas divisões: judeus versus gentios, segundo a Lei judaica; escravo versus livre, segundo o direito romano. Paulo se considerava “escravo do messias” (1Cor 7,22). Essa era a sua nova condição jurídica, em vista de sua missão messiânica, à qual foi chamado. Todos pertencem ao Senhor e estão em vista de seu serviço.⁴⁴³

Identificando-se com o termo “*aphorisménos*”, que significa “separado” (Rm 1,1; Gl 1,15), Paulo parece se contradizer com seu anúncio messiânico. Por um lado, proclamava o universalismo, dizendo que não havia mais separação de raça, gênero ou condição social (Gl 3,28; Ef 2,14-15). Criticou a atitude de separação de Pedro no episódio de Antioquia (Gl 2,12). No entanto, ele mesmo se referiu como um separado. Uma pista para compreender essa sua atitude é reportar-se à identidade de Paulo, como fariseu, que também significa separado (Fl 3,6). Os fariseus criaram um muro de separação, não apenas dos gentios, mas de todos os judeus que não seguiam a tradição oral da Torá, além da escrita, principalmente, os

⁴⁴¹ AGAMBEN, 2006, p. 21.

⁴⁴² “El tiempo mesiánico separa el nombre propio de su portador, que de ahora en adelante sólo puede tener un nombre impropio, un apodo”. AGAMBEN, 2006, p. 21.

⁴⁴³ AGAMBEN, 2006, p. 24.

camponeses ignorantes que não observavam minuciosamente a Lei. O muro de separação não era a Torá em si, mas a tradição, colocada como uma cerca em torno da Torá, para protegê-la.⁴⁴⁴

A comunidade de Roma, destinatária da carta, provavelmente, era composta de cristãos vindo tanto do Judaísmo como do paganismo. Para Kümmel, as diversas referências que Paulo faz a judeus e gentios sobre a mútua responsabilidade diante de Deus (1,16; 2,9.25; 3,29; 10,12), as causas da descrença dos judeus (9 – 11) confirmam essa tese.⁴⁴⁵ A comunidade vivia uma grande tensão, justamente por estar localizada na capital do Império Romano. Qualquer movimento contrário à ideologia do império era motivo de retaliação. Certamente carregava o trauma provocado pelo Imperador Cláudio que, no ano quarenta e nove havia expulsado os judeus de Roma, inclusive os judeu-cristãos, como foi o caso de Priscila e Áquila, recém-chegados da Itália, com os quais Paulo se encontrou em Corinto (At 18,1-3).⁴⁴⁶ A cidade de Roma contava com cerca de um milhão de habitantes e, embora tivesse a marca da cultura romana, era distinta por significativa diversidade de culturas e etnias. Entre esses grupos étnicos estava o judeu, que no tempo de Paulo formava uma grande colônia com diversas sinagogas. “Os judeus de Roma são aproximadamente 50 mil. [...] Suas sinagogas, numerosas – há registros de pelo menos treze –, pertencentes a correntes variadas.[...] Elas atraíam tementes a Deus que constituíam uma parte das comunidade cristã”.⁴⁴⁷

Como em outros lugares, foi do interior da diáspora judaica que nasceu a comunidade cristã. Pelo menos no seu início a maioria dos cristãos era de origem judaica. Além disso, a mensagem cristã deve ter chegado em Roma pelo caminho do comércio. Os judeus da diáspora tinham a marca de se envolverem, principalmente, com atividades comerciais. Isso porque muitas vezes tinham que abandonar suas terras por causa de hostilidades antijudaicas. “Provavelmente foram missionários cristãos desconhecidos, envolvidos no comércio ou em algum ofício, que levaram o Evangelho a Roma”.⁴⁴⁸ Como

⁴⁴⁴ AGAMBEN, 2006, p. 53.

⁴⁴⁵ KUEMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 402.

⁴⁴⁶ Não se sabe exatamente se todos ou parte dos judeus foram expulsos de Roma pelo Imperador Cláudio, no ano 49 d.C. Há divergência entre Lucas e outras fontes não bíblicas. Somente Lucas (At 18,2) diz que todos os judeus foram expulsos. Diógenes Cássio não faz referência à expulsão, mas à proibição de realizarem reuniões. Suetônio diz que houve expulsões, porém, de alguns judeus, que organizavam tumultos, por causa de Cresto, possivelmente fazendo referência aos seguidores de Cristo. (cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos*. Trad. Alceu Luiz Orso, Jaime Sánchez Bosch. São Paulo: Ave-Maria, 2002 – Introdução ao estudo da Bíblia – vol. 7 - . p. 256).

⁴⁴⁷ REYNIER, Chantal. *Para ler o apóstolo Paulo*. Trad. Tiado José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2012. p. 153.

⁴⁴⁸ SCHNELLE, 2010, p. 382.

nesse período o Cristianismo existia ainda no interior do Judaísmo, judeu-cristãos que chegavam em Roma frequentavam as sinagogas.

Outro dado em relação à constituição da comunidade cristã de Roma refere-se ao seu início. Provavelmente conheceu o Evangelho pela presença de cristãos que iam até Roma para seus negócios ordinários seculares, sem uma organização missionária específica, como a das viagens missionárias de Paulo e seus companheiros.⁴⁴⁹

Com a expulsão dos judeus de Roma, através do edito de Cláudio, a situação mudou. “Na capital do império ficou o grupo dos cristãos de origem pagã. Mas a proibição da autoridade romana de reunirem-se nas sinagogas levou-os a procurar novos lugares de reunião: justamente a casa deste ou daquele fiel”.⁴⁵⁰ No capítulo dezesseis da Carta aos Romanos, vemos que Paulo enviou saudações a várias lideranças, que se reuniam em diversas igrejas domésticas.

Quando Paulo escreveu a carta o Imperador era Nero e as restrições aos judeus já haviam sido revogadas. No momento do retorno dos judeu-cristãos a comunidade cristã já possuía a maioria de adeptos vindos da gentilidade. Já não era mais o grupo de judeu-cristãos que tinha a hegemonia e a direção da comunidade cristã.

O início da comunidade cristã em Roma, certamente, teve a sinagoga como espaço habitual de convivência e culto. Neste espaço, os judeus cristãos tinham preponderância. Não apenas no número, mas, sobretudo, na consideração. Formavam uma categoria privilegiada em relação aos cristãos vindos da gentilidade. Estes eram comparados aos tementes de Deus dentro do Judaísmo. Embora simpatizantes e com algumas práticas judaicas, não eram considerados judeus com plenos direitos. Eram de segunda categoria. Esta mentalidade era aplicada nos ambientes sinagogais de onde surgiam comunidades cristãs, porque eram espaços de domínio dos judeus.

Com a expulsão dos judeus de Roma, a situação se inverteu. Os cristãos se afastaram das sinagogas e construíram seu espaço próprio, no qual as próprias casas eram transformadas em igrejas. No retorno dos judeus cristãos, o contexto era outro. Agora os gentios cristãos haviam conquistado espaço e igualdade em relação aos judeus cristãos.

Por esse motivo, a maior parte dos que aderiam à fé cristã, na diáspora, era provenientes dos tementes de Deus. “Era inevitável que os missionários cristãos os ganhassem tão rapidamente e em tão grande número para a fé em Cristo porque eles haviam recebido já só por Cristo, embora com *status* de simples tementes de Deus, participação plena

⁴⁴⁹ CRANFIELD, 1992, p. 9.

⁴⁵⁰ BARBAGLIO, 1991, p. 118.

na salvação de Deus de Israel [...]”. (tradução nossa).⁴⁵¹ Este dado se constituiu num grande avanço em relação ao que os tementes de Deus eram considerados pelos judeus. No Cristianismo não há mais divisão de raças (Gl 3,28). Todos são membros de plenos direitos. Esta boa notícia deve ter animado muitos tementes de Deus e prosélitos a aderirem à fé cristã.

A comunidade cristã de Roma, quando Paulo escreveu, apresentava diversos problemas. Os capítulos 14 e 15 retratam uma comunidade dividida entre *fracos* e *fortes*. Disso decorria uma série de problemas. “Na Igreja de Roma criara-se uma situação de intolerância entre o grupo dos ‘fracos’, ligados à observância de práticas ascéticas, e o grupo dos ‘fortes’, que se julgavam livres”.⁴⁵² Além disso, alguns se consideravam mais do que os outros, usando os dons do Espírito para o exibicionismo (Rm 12,3-8).

Uma marca interessante da Igreja de Roma era a presença significativa das mulheres na condução das atividades eclesiais. “Muitas tarefas na vida da comunidade eram assumidas por mulheres, porque somente delas se diz que se afadigam (*kopiaō* em Rm 16,6.12; além disso, cf. v. 13b)”.⁴⁵³ Até o título de apóstolo existia entre as mulheres (Rm 16,7). De forma que as mulheres possuíam, no início da Igreja, maior espaço para decidir e coordenar as comunidades do que em outros tempos.

b) Data e local

Há amplo consenso, entre os exegetas, quanto à decisão cronológica e topográfica da Carta aos Romanos. Foi ditada ao secretário Tércio (Rm 16,22), em Corinto, na casa de Gaio na primavera de 56 d.C (At 20,2s; Rm 16,22-23) e levada à comunidade pela diaconisa Febe, da Igreja de Cencréia, onde havia um porto no istmo de Corinto (Rm 16,1-2).⁴⁵⁴

A segunda Carta aos Coríntios ajuda a situar o momento da escrita. Paulo escreveu a segunda Carta aos Coríntios no período em que esteve na Macedônia e na Acaia, organizando a coleta. Logo depois disso, foi a Corinto, onde passou o inverno daquele ano (1Cor 16,6s). “A conclusão, normalmente aceita pelos estudiosos, é que, em um inverno tranquilo, na cidade de Corinto, com a esperança de futuras evangelizações, [...] Paulo dedicou o seu

⁴⁵¹ “Era inevitable que los misioneros cristianos los ganaram tan rapidamente y en tan gran número para la fe en Cristo porque ellos habían recibido ya sólo por él, por conseguinte en el status de simples temerosos de Dios, participación plena en la salvación del Dios de Israel [...]”. WILCKENS, 1989, p. 54.

⁴⁵² BARBAGLIO, 1991, p. 119.

⁴⁵³ SCHNELLE, 2010, p. 383.

⁴⁵⁴ SCHNELLE, 2010, p. 384. Esta data é aproximada. O que parece evidente é o fato de que Paulo escreveu durante os três meses que esteve na província da Acaia, na cidade de Corinto (At 20,2-3). “Com muita probabilidade este período deve ser identificado, seja com os últimos poucos dias de 55 d.C. e as primeiras poucas semanas de 56 d.C., seja como os últimos poucos dias de 56 e as primeiras poucas semanas de 57.” (CRANFIEL, 1992, p. 9).

testamento espiritual à comunidade de Roma”.⁴⁵⁵ Os três meses que Paulo ficou em Corinto, centro de seu trabalho missionário na Grécia (At 20,3), foram necessários para que o apóstolo pudesse compor sua Carta aos Romanos.

A fixação da data, pelo ano 56 d.C., tem também como suporte o fato de Paulo ter orientado sobre o pagamento de impostos. Este dado reflete algum tipo de agitação em Roma, possivelmente, no início do reinado de Nero.⁴⁵⁶ Os judeus já haviam sido expulsos de Roma poucos anos antes. A ascensão de Nero ao poder possibilitou o retorno dos judeus à capital. Todavia, qualquer postura aberta contra o Imperador poderia afetar novamente as comunidades cristãs, principalmente, os cristãos de origem judaica.

c) Razões motivadoras da carta

Um dos critérios que Paulo utilizava, em suas viagens missionárias, era anunciar o Evangelho onde ainda ninguém havia anunciado. Fazia questão de anunciar onde o nome de Cristo não era conhecido (Rm 15,20). Depois de seu ardoroso trabalho nas principais cidades, principalmente, do oriente, Paulo expressou seu desejo de ir à Espanha (Rm 15,24.28). Neste caso, o motivo da escritura não estaria propriamente na comunidade de Roma, mas em Paulo mesmo. “Partindo do projeto de Paulo de evangelizar a Espanha, uma primeira tentativa julgou poder explicar o escrito como espécie de cartão de visita que o apóstolo apresenta à Igreja de Roma, da qual espera ajuda para prosseguir até a Península Ibérica”.⁴⁵⁷

Segundo Wilckens, a motivação de ir para a Espanha, embora seja relevante, não pode ser considerada a mais importante. “Expressa isto com brevidade só no final da carta, de maneira que não se pode ver aí a finalidade autêntica de seu escrito. Pelo contrário, segundo 1,14ss sua intenção é expor o Evangelho aos romanos sob a temática da justiça de Deus”. (tradução nossa).⁴⁵⁸ O todo da carta deixa transparecer esta intenção, até mesmo pela extensão com que desenvolve essa temática.

O apóstolo possuía também um desejo antigo: o de visitar os cristãos de Roma (Rm 15,23-24). Por isso, Paulo escreveu aos romanos, divulgando suas intenções. Sua passagem por Roma objetivava colher algum fruto produzido pela comunidade (Rm 1,13), denotando a ação criadora do Espírito (Gl 5,22), e também para reforçar a evangelização (Rm 1,15), lembrando que a comunidade cristã precisa estar sempre aberta para aprender mais.

⁴⁵⁵ SÁNCHEZ BOSCH, 2002, p. 260.

⁴⁵⁶ DUNN, 2008, p. 1100.

⁴⁵⁷ BARBAGLIO, 1991, p. 123.

⁴⁵⁸ “Expresa esto con brevedad sólo al final de la Carta, de manera que no se puede ver ahí la finalidad autêntica de su escrito. Por el contrario, según 1,14ss su intención es exponer el evangelio a los romanos bajo la temática de la justicia de Dios”. WILCKENS, 1989, p. 60.

Outra razão da carta ligava-se à coleta que haveria de levar a Jerusalém, antes de embarcar em direção à Roma. Paulo e, principalmente, as igrejas da Macedônia e Acaia almejavam demonstrar sua solidariedade diante das necessidades da comunidade hierosolimitana. Possivelmente, a intenção de Paulo ligava-se a uma razão maior. “Principalmente, porém, a coleta visava reforçar o laço entre judeu-cristãos e gentio-cristãos e, dessa maneira, os acordos da Convenção dos Apóstolos (cf. Gl 2,10)”.⁴⁵⁹ A coleta teria um peso simbólico dessa comunhão entre esses dois mundos, o judeu e o gentio e da comunhão com a Igreja-mãe.

O Evangelho da liberdade tinha como princípio o respeito pela diversidade cultural e religiosa e, ao mesmo tempo, tencionava criar unidade entre todos. A coleta colocava-se como sinal dessa dimensão ecumênica entre as diversas comunidades cristãs, bem como entre as culturas judaica e gentia. “Toda ela tem como objetivo criar a unidade de todos os crentes, acima de qualquer barreira (especialmente a do Judaísmo), dentro da comunidade una”. (tradução nossa).⁴⁶⁰

O Evangelho da justiça de Deus, transmitido na carta, coloca os judeus e os pagãos na mesma situação e em pé de igualdade. Ambos pecaram e ambos são justificados gratuitamente, mediante a fé, por meio da redenção realizada por Cristo. A coleta foi expressão dessa unidade, desempenhando um significado político: “ela devia converter-se em uma demonstração sem limites daquela unidade de judeus e gentios sob o Evangelho tal como pregava e praticava em suas comunidades”.⁴⁶¹

Contudo, Paulo estava com certo medo de não ser acolhido e de que sua coleta não fosse aceita pela Igreja de Jerusalém. “Em Jerusalém, desconfiava-se de Paulo, ainda conhecido entre os judeus como o ex-fariseu que estava abolindo a Lei”.⁴⁶² Além de ajudar os pobres, a coleta tinha também a intenção de fortalecer os laços de comunhão e solidariedade entre gentios cristãos e judeus cristãos. Paulo escreve aos romanos pedindo orações em seu favor (Rm 15,30-31). “O confronto com os chefes da Igreja hierosolimitana será duro. Tem, pois, necessidade de apoios. A comunidade cristã de Roma pode defender sua causa e a causa do seu Evangelho da liberdade diante do condicionamento da Lei mosaica e da herança judaica”.⁴⁶³

⁴⁵⁹ SCHNELLE, 2010, p. 385.

⁴⁶⁰ “Toda ella intenta crear la unidade de todos los creyentes, por encima de cualquier barrera (especialmente la del Judaísmo), dentro de la comunidade una”. VIDAL, 1996, p. 370.

⁴⁶¹ WILCKENS, 1989, p. 63.

⁴⁶² FITZMYER, 2011, p. 516.

⁴⁶³ BARBAGLIO, 1991, p. 121.

À primeira vista, a Carta aos Romanos parece se diferenciar das demais cartas paulinas, que são escritos ocasionais para esclarecer dúvidas e resolver problemas concretos e pontuais das comunidades cristãs. A carta tem caráter marcadamente dogmático, mormente nos capítulos 1 – 11. Paulo se considerava um sacerdote, não nos moldes dos sacerdotes do Templo, mas como instrumento a fim de que os gentios se tornassem uma oblação a Deus, por meio do anúncio do Evangelho (Rm 15,16).⁴⁶⁴

O fato de Paulo enviar a carta a uma comunidade não fundada por ele e, de certo modo, não conhecida, expressa a diferença entre esta e as demais cartas que escreveu.⁴⁶⁵ Além disso, a Carta aos Romanos foi o último escrito do Apóstolo. Sua experiência junto às comunidades que fundou, bem como os diversos conflitos e desafios enfrentados, provocaram a necessidade de elaborar sua teologia de forma mais concisa. A retomada e o aprofundamento de elementos capitais, mencionados nas outras cartas, resultou na expressão daquilo que é essencial no seu anúncio. A carta se constitui num verdadeiro Evangelho, cujo centro é a manifestação da justiça de Deus. “Porque, de fato, ela é nada menos que o ‘Evangelho’ (1,16; cf. 1,2-4), cujo conteúdo central Paulo trata de apresentar aos cristãos de Roma: como ‘a justiça de Deus para todo o que crê’”. (tradução nossa).⁴⁶⁶

Ao tratar do tema da justiça de Deus, por um lado, Paulo faz uma contraposição entre duas revelações: da ira de Deus, pelo fato de todos, sem exceção, terem pecado (1,18 – 3,20) e da justificação de todos, gratuitamente, mediante a redenção realizada em Cristo Jesus (3,24). A nova condição humana, realizada pela graça de Deus, exige nova postura. Todos são chamados a servir à justiça. A morte expiatória de Cristo aboliu a Lei do pecado, possibilitando aos cristãos passar da existência segundo a carne (*katá sarx*) para uma nova existência, segundo o Espírito (*katá pneuma*). É a vida no Espírito, segundo a qual todos são chamados a viver (Rm 8,1-11).

Por outro lado, Paulo concede significativo espaço na carta para a parte exortativa (12,1 – 15,13), abordando questões bem concretas da comunidade de Roma. Esse dado reflete

⁴⁶⁴ Comparando a Carta aos Romanos com as demais Cartas de Paulo, percebe-se uma clara diferença entre ambas. Segundo Barbaglio, o escrito endereçado aos romanos parece ser uma exceção, extrapolando os escritos ocasionais realizados por Paulo para resolver questões imediatas das comunidades. “Seu caráter doutrinário salta aos olhos: parece que Paulo, abstraindo-se de qualquer motivação histórica, elabora seu sistema teológico.” (BARBAGLIO, 1991, p. 122). No entanto, há outras implicações que dificultam esta forma de compreender o teor da Carta.

⁴⁶⁵ Paulo teve um contato indireto com a comunidade, mediante, principalmente, Priscila e Áquila, que foram expulsos de Roma pelo Imperador Cláudio. Este casal se tornou colaborador de Paulo na missão em Corinto e também em Éfeso (At 18). Mais tarde, depois de 54 d.C., quando Nero ascendeu ao poder, retornaram a Roma e são mencionados em Rm 16,3-5. Sua casa abrigava uma Igreja.

⁴⁶⁶ “Porque, de hecho, ella es nada menos que el ‘evangelium’ (1,16 cf. 1,2-4), cuyo contenido central Pablo trata de presentar a los cristianos de Roma: como ‘la justicia de Dios para toedo el que cree’”. WILCKENS, 1989, p. 27.

outras possibilidades que motivaram a escritura da carta. Poderia ser por causa dos judeu-cristãos que eram contrários à abertura ao mundo pagão. Ou, ao contrário, gentio-cristãos antissemitas que desprezavam os judeu-cristãos. Desta forma, Paulo tencionava promover a reconciliação de uma comunidade fortemente dividida.

Estas evidências tendem a direcionar um consenso entre as diferentes opiniões. “Parece, mesmo, que está definitivamente superada toda tentativa de compreendê-la como uma dogmática a-histórica. [...] Por outro lado, é preferível não insistir no dilema de se a contextualização histórica do escrito deva ser buscada na Igreja romana ou em Paulo”.⁴⁶⁷ Paulo teve a intenção de fazer uma exposição aprofundada do seu Evangelho, proclamando a igualdade entre todos, judeus e gentios. Todos pecaram e todos têm necessidade da salvação, que vem gratuitamente, pela graça de Deus, em Cristo Jesus.

Paulo não tem outra intenção senão a de apresentar à Igreja fundada na capital do Império, e que já se torna influente, a doutrina que ele está pregando no mundo dos gentios. É mais um manifesto que um escrito de controvérsia. O tema da justificação, depois de atingir seu pleno desenvolvimento, atrai ao seu redor as construções teológicas essenciais sobre a vida por Cristo, o Espírito Santo, a santificação, o pecado, a Lei, o estado da humanidade pagã, etc.⁴⁶⁸

Schnelle elenca cinco fatores que determinaram a redação da carta: o pedido de ajuda à comunidade romana para o projeto de evangelizar a Espanha; o desejo de apoio para a entrega da coleta em Jerusalém; a influência dos adversários judaizantes na comunidade; a perseguição da comunidade pelos judeus romanos, bem como o conflito iminente com o Estado e, finalmente, problemas de compreensão da teologia paulina.⁴⁶⁹ Estes pontos ajudam a esclarecer a amplitude das razões que fizeram com que Paulo escrevesse a carta.

A Carta aos Romanos apresenta diversos conflitos presentes na comunidade cristã, que motivaram a escritura. A maioria deles é interna, mas não só. Segundo Bortolini os principais conflitos eram: a questão de raça, que para Paulo não tem mais sentido, porque acabaram as diferenças entre judeu e grego (Rm 10,12); a dificuldade de relacionamento entre os “fortes” e os “fracos”, ou seja, entre os de fé esclarecida e os que viam risco de idolatria em tudo o que os “fortes” faziam (Rm 14); a questão dos dons (Rm 12); mal entendidos da

⁴⁶⁷ BARBAGLIO, 1991, p. 124.

⁴⁶⁸ CERFAUX, 2012, p. 415.

⁴⁶⁹ SCHNELLE, 2010, p. 389. Embora poderia ainda haver resquícios dos conflitos enfrentados com os judaizantes, muito presentes na Carta aos Gálatas, parece que no momento em que Paulo escreveu aos romanos, estes problemas já estavam mais tranquilos. A dificuldade maior de entendimento na Igreja de Roma estava relacionada, principalmente, à alimentação e ao calendário (cf. FITZMYER, 2011, p. 516).

pregação de Paulo (Rm 3,8; 6); pessoas que provocam divisões, talvez vindas de fora (Rm 16,17-18) e, finalmente, o difícil relacionamento com o Estado (Rm 13,1-7).⁴⁷⁰

A tensão entre “fortes” e “fracos” é entendida por Wilckens não como conflito de raças, entre judeus e pagãos, mas, principalmente, como uma categoria relacionada à prática da Lei. “Se é ‘judeu’ na medida em que se vive ‘na Lei’; se é ‘gentio’ quando se vive ‘sem Lei’”. (tradução nossa).⁴⁷¹ Os conceitos “judeus-gentios” podem ser relacionados com “circuncisos-incircuncisos”, com a fé em Cristo sem Lei ou fé em Cristo com Lei. Neste caso, o conflito não esteve relacionado com a volta dos judeus-cristãos em Roma, como se tivessem encontrado em Roma uma comunidade de gentios-cristãos sem a prática da Lei mosaica. O conflito teria, na verdade, surgido antes do ano 54 d.C., entre duas tendências formadas pelos remanescentes que eram antigos pagãos. Enquanto um grupo achava necessário a observância da Lei, outro era contrário. Possivelmente uma boa parte dos judeus-cristãos, no momento em que retornou para Roma, engrossou o caldo dos que eram favoráveis à prática da Lei. Porém, o conflito originalmente era anterior.

As razões colocadas acima comprovam a diversidade de motivações que levaram Paulo a escrever para a Igreja de Roma. Dunn aglutina as principais razões em três blocos. Primeiramente, Paulo teve intenção missionária. Desejava chegar à Espanha e necessitava do apoio da comunidade romana. Em segundo lugar, Paulo teve propósito apologético. O Evangelho estava sendo atacado e precisava de mais esclarecimentos. Diante de um possível conflito com Jerusalém, ao levar a coleta, seria importante o apoio da Igreja de Roma, que mantinha estreita ligação com as autoridades de Jerusalém. Por fim, o apóstolo teve um propósito pastoral. Procurou ajudar na superação das divisões entre as Igrejas, primordialmente, clareando sobre o caráter do Evangelho, tanto aos judeus como aos pagãos.⁴⁷²

2.2 Aprofundando conceitos

Abordaremos a seguir alguns conceitos bíblico-teológicos, que aparecem em Rm 3,21-31, para compreender melhor a tese fundamental apresentada por Paulo, destacando a universalidade do projeto de Deus, de salvar a todos, mediante a fé em Cristo. Paulo passa a

⁴⁷⁰ BORTOLINI, 1997, p. 18-20. O tratamento destes problemas reforça a tese da dimensão pastoral da Carta aos Romanos e não apenas afirmações dogmáticas.

⁴⁷¹ “Se es ‘judío’ en la medida en que se vive ‘en la ley’; se es ‘gentil’ cuando se vive ‘sin ley’”. WILCKENS, 1989, p. 57.

⁴⁷² DUNN, 2008, p. 1101-1102.

desenvolver sua argumentação sobre a igualdade entre judeus e gentios, a partir da fé cristã. O uso de certos vocábulos fundamentais, como Lei, obras e fé, é chave para expressar o tema da justiça, manifestada em Jesus Cristo. Logo após, analisaremos o conceito de justiça, levando em conta as culturas greco-romanas e judaica, bem como o Novo Testamento, principalmente, os escritos paulinos, e a Teologia Contemporânea.

2.2.1 Estudo do vocabulário

Em cada versículo da perícopa percebemos como Paulo expressa seu perfil linguístico, apresentando os elementos necessários para atingir o objetivo de descrever o novo tempo, iniciado a partir de Jesus Cristo. Observemos os pontos principais do texto, que consideramos essenciais para compreender o tema da justiça de Deus.

3,21: *Agora, porém, sem Lei, foi manifestada a justiça de Deus testemunhada pela Lei e os profetas.*

Um tempo novo iniciou, superando o estado vivido anteriormente, sob o domínio do pecado. “Agora, porém” – *nuni. de.* – expressa uma nova situação, que se revelou, tendo como fundamento o testemunho da Sagrada Escritura. “O advérbio ‘agora’ é temporal e marca a nova era inaugurada. Ela substitui a Lei, a circuncisão e as promessas. O período da ira também dá lugar ao período da retidão de Deus”.⁴⁷³ O “agora” é um tempo *kairótico*, ou seja, um tempo de graça, qualitativamente novo, com dimensão escatológica. Paulo insiste nesta ideia ao longo da carta (3,26; 5,9.11; 6,22; 7,6; 8,1.18; 11,5.30.31; 13,11).

Paulo situa no tempo a realização das antigas promessas, com o termo *nuni*, referindo-se a Jesus Cristo. É a era da graça, entendida também como fim da desigualdade entre judeus e gentios, colocada como divisor de águas na história. “A palavra ‘agora’, pois, divide a experiência anterior do homem, na escravidão ao pecado, cuja única luz consistia de verdades simbólicas, da experiência atual dos remidos, que desfrutam da alegria e da liberdade em Cristo”.⁴⁷⁴ O “agora” expressa o significado do tempo como completo. A manifestação dada em Cristo, pela encarnação, pelo anúncio do Evangelho e pelo testemunho dos crentes, no Espírito Santo, constituiu-se na plenitude da revelação. Conquanto o Antigo Testamento seja revelação divina, foi o Novo Testamento que a plenificou.

⁴⁷³ FITZMYER, 2011, p. 533. A retidão de Deus é sua justiça, na qual está a base da absolvição e da justificação do pecador. Para Barbaglio, a libertação do ser humano por Deus não é algo que se deva esperar, como um evento futuro, mas já se concretizou na história, por meio de Cristo morto e ressuscitado (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 172).

⁴⁷⁴ CHAMPLIN, 2002, p. 619. “A ‘justiça de Deus’, bem futuro, antecipa-se aqui na terra numa ‘justiça’ real; a glória começa já em mistério na ‘justificação’ (CERFAUX, 2012, p. 420).

Depois de colocar em evidência a situação de pecado, tanto dos gentios como dos judeus, Paulo passa a aprofundar o Evangelho da justiça de Deus. “Paulo apresenta agora em forma positiva sua tese de 1,16s. A superação da revelação da ira de Deus 1,18 – 3,20 pela revelação da justiça de Deus é o tema novo”. (tradução nossa).⁴⁷⁵ A primeira parte possui a intenção de realçar a segunda, ou seja, há uma contraposição entre a ira de Deus e sua justiça. Esta é superior àquela. Com Cristo iniciou uma nova era, totalmente contrária à antiga. Os mesmos que eram afetados pela ira divina, por causa de sua impiedade e injustiça (Rm 1,18), ou por causa do seu orgulho (2,23), são agraciados pela justiça de Deus (Rm 3,21).

Para K. Barth e Anders, a justiça de Deus inaugurou esse novo tempo e ela não depende de leis e códigos, mas está fundamentada na própria retidão de Deus.

Justiça de Deus é perdão. E este fato constitui alteração fundamental no relacionamento entre Deus e o homem; significa que a irreverência e a impiedade aos homens, e a conseqüente situação do mundo, não são levadas em conta por Deus, antes são tidas por ele como fatos irrelevantes que não lhe impedem de chamar-nos propriedade dele para que, de fato, lhe pertençamos.⁴⁷⁶

A expressão *dikaïosynē Theou* é central na teologia paulina. É o conceito-chave de toda a carta.⁴⁷⁷ Seu sentido é interpretado a partir de diversos pontos de vista, que se complementam e possibilitam apreender mais profundamente seu significado. Ela é vista como a perfeita santidade de Deus, a ausência do mal e a presença das virtudes divinas, como o amor, a bondade e a retidão. Neste sentido, ela é relacionada com a identidade do próprio ser de Deus, que se revela como justo e como aquele que justifica gratuitamente. A justiça de Deus é uma dádiva, concedida pela fé, ao ser humano. “Portanto, na justiça de Deus não se comunica algo sobre Deus, mas nela se dá a revelação de Deus”.⁴⁷⁸

Possui também o significado da ação de Deus, que justifica e declara certos homens justos. Além disso, outros estudiosos entendem a justiça de Deus como a transformação moral e metafísica do ser humano que, pela ação do Espírito Santo, o torna participante da santidade de Deus. “Isso ocorre por meio da fé, e não das obras; mas, conforme toda a teologia paulina insiste, é uma obra do Espírito no íntimo do crente, recebida por este último por meio da fé”.⁴⁷⁹ Esta transformação faz com que o cristão passe a ter a mesma essência do ser de Cristo.

⁴⁷⁵ “Pablo presenta ahora en forma positiva su tesis de 1,16s. La superación de la revelación de la ira de Dios 1,18 – 3,20 por la revelación de la justicia de Dios es el tema nuevo”. WILCKENS, 1989, p. 225.

⁴⁷⁶ BARTH, Karl; ANDERS, Koller. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 1999. p. 140.

⁴⁷⁷ SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2010. p. 400.

⁴⁷⁸ SCHNELLE, 2010, p. 403. Sobre o conceito bíblico de justiça abordaremos mais detalhadamente abaixo.

⁴⁷⁹ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo: volume 3: Atos, Romanos*. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 618.

O Judaísmo primitivo, representado em algumas correntes, como os fariseus e os sacerdotes ligados ao Templo de Jerusalém, dava tanta ênfase à Lei, que tendia a desconsiderar o papel da graça e da iniciativa divina da eleição. Corria-se o risco de considerar a Lei como fonte de salvação e não como expressão da fidelidade à eleição. Esta concepção fez com que se esquecesse a relação original com o Deus da Aliança, para estabelecer um confronto direto das pessoas com a Lei. “Chegou, pois, a substituir a obediência à vontade de Javé pela observância minuciosa e escrupulosa das prescrições e proibições”.⁴⁸⁰ Isso acabou matando o sentido da Lei.⁴⁸¹

A justiça de Deus acontece por meio de Cristo, que tomou sobre si o pecado dos seres humanos, a fim de torná-los participantes da justiça de Deus (2 Cor 5,21). Mediante este gesto, Cristo reconciliou os seres humanos com Deus e realizou neles sua santidade. Aqui pode-se associar o conceito de misticismo, no sentido do contato com o divino que, pelo Espírito, se realiza no crente. Esse contato místico não ocorre pela prática da Lei, nem sacramentalmente. “Essa justiça é ao mesmo tempo ‘objetiva’, ou inerente em Deus, cumprida em Cristo, e também é ‘subjéctiva’, isto é, proporcionada ao homem”.⁴⁸²

O testemunho do Antigo Testamento⁴⁸³, acerca da justiça de Deus realizada em Cristo Jesus, revela o elo entre o Antigo e o Novo Testamento. Tanto para Paulo, como para os demais cristãos primitivos, o Cristianismo não foi rompimento com o Judaísmo, mas seu cumprimento.⁴⁸⁴ Somente na Carta aos Romanos, Paulo cita 19 vezes a expressão “está escrito”. Esse cumprimento ocorre, principalmente, no que diz respeito a Jesus identificado como o Messias, o Ungido de Deus. “O AT foi privilegiado para preparar essa manifestação da retidão de Deus (Rm 1,2; Gl 3,23-25)”.⁴⁸⁵ A imagem do pedagogo, cuja única finalidade é

⁴⁸⁰ BARBAGLIO, 1991, p. 173. Como vimos no primeiro capítulo, o Judaísmo primitivo era representado por diversas correntes religiosas, com teologias diferentes. Nem todos, portanto, seguiam a mesma linha que vinha de Esdras e Neemias.

⁴⁸¹ Na tradição judaica mais antiga, o equivalente mais comum à *nomos* era *toráh*. Não significava “Lei”, no sentido moderno, mas “instrução” divina ou uma norma orientativa diante de determinado contexto. Tinha caráter mais profético, a partir da Aliança. Este conceito original de Lei alterou-se no pós-exílio, e no tempo de Jesus a Lei tinha um caráter quase absoluto em si mesmo, independente da Aliança (cf. ESSER, H. *nomoj* In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2, São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1154-1156. Evidentemente, nem todos os grupos judaicos tinham essa compreensão.

⁴⁸² CHAMPLIN, 2002, p. 619.

⁴⁸³ A expressão “pela Lei e os profetas” equivale a todo o Antigo Testamento, cujo testemunho é chave para Paulo, tanto nesta Carta, como em Gálatas, para a reinterpretção que o Apóstolo faz da tradição judaica (cf. VIDAL, 1996, p. 397).

⁴⁸⁴ O AT não tem apenas a função de testemunhar a respeito da justiça de Deus manifestada em Cristo, mas também ser entendido a partir dessa justiça. Este aspecto aparece em diversas passagens da Carta aos Romanos (1,2; 4; 9,25-33; 10,6,13.16-21; 11,1-10.26-29; 15,8-12). Esta insistência do Apóstolo expressa a importância da atestação do Evangelho pelo AT (cf. CRANFIELD, 1992, p. 75).

⁴⁸⁵ FITZMYER, 2011, p. 534.

de conduzir o educando ao mestre, mostra o papel temporário da Lei e dos profetas, culminando em Cristo.

Paulo usa um tempo verbal que traduz o momento a partir do qual acontece a realização da justiça de Deus. A justiça de Deus foi manifestada (*pefanerwtai*) para sempre. “Preferiu-se o tempo perfeito ao aoristo porque o que se tornou manifesto nesses eventos desde então permaneceu manifesto”.⁴⁸⁶ Embora o Evangelho vai sendo conhecido gradativamente, a revelação presente nele já aconteceu de forma integral. Por isso, Paulo escreve: de fé em fé, como está escrito (Rm 1,17).

3,22: Justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que creem; porque não há distinção.

A justiça de Deus vem pelo caminho da fé.⁴⁸⁷ Não há nenhuma outra condição. No entanto, é preciso compreender de forma adequada o conceito de fé. Não é espécie de obra ou mérito melhor do que a Lei, por meio da qual o crente merece que Deus o justifique.⁴⁸⁸ Não é também a causa da justificação, nem mero assentimento racional de um conjunto de doutrinas ou mera aceitação mental de algum credo. Antes, a fé é o veículo por meio do qual Deus transmite sua justiça. É a entrega de todo nosso ser e nosso destino nas mãos de Cristo. “A fé consiste na rendição a Cristo e às suas exigências à alma humana”.⁴⁸⁹ Como disse Paulo aos Gálatas: uma fé que se torna eficaz pela vivência do amor (5,6). Viver na fé é deixar-se conduzir pelo Espírito de Deus, que age no interior do ser humano, fazendo exteriorizar na vida o que está no interior (Gl 5,22).

As promessas de Deus, presentes na tradição veterotestamentária, se realizam em Cristo. Para Barth e Anders, este mistério não é fenômeno psicológico, tampouco histórico, cósmico ou natural. Ele torna-se perceptível somente pela fé. “Não é a carne nem o sangue

⁴⁸⁶ CRANFIELD, 1992, p. 75.

⁴⁸⁷ O conceito de fé – *pistis* – na teologia paulina é compreendido como acolhida do Evangelho e como prática fundamentada nesta mensagem de salvação. Diversas referências confirmam esta compreensão (Rm 1,8; 1Cor 2,5; 15,14.17). Fé e salvação estão intrinsecamente ligadas, tendo como base a morte e a ressurreição de Jesus (cf. MICHEL, O. *pístij* In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 816). O conteúdo da fé, para Paulo, é Cristo, por meio do qual Deus agiu. Não existe fé independente do Evangelho e faz parte da sua essência a gratuidade da salvação, em oposição a qualquer forma de merecimento humano ou a qualquer forma de identificação a determinadas obras ou cultura (CRANFIELD, 1992, p. 31).

⁴⁸⁸ A fé não pode ser entendida como a postura do ser humano por meio da qual obtêm a justiça, mas como fruto da morte de Cristo (cf. WILCKENS, 1989, p. 233). Caso contrário, como disse Paulo aos gálatas, Jesus teria morrido em vão (cf. 2,21).

⁴⁸⁹ CHAMPLIN, 2002, p. 619.

quem n -lo revela. (Mat 16,17). Nenhuma pessoa pode diz -lo a outra pessoa, nem a si mesma. [...] O revelador   sempre o Pai de Jesus que está no céu. Somente ele!”⁴⁹⁰

A fé em Cristo, expressa neste versículo, não pode ser confundida com a fidelidade de Cristo, ou seja, a fé de Cristo. Esta hipótese já foi discutida por estudiosos. No entanto, a fidelidade de Cristo s  poderá ser compreendida se for para conosco, na realização de sua missão salvadora.⁴⁹¹

Paulo insiste que não há distin o entre os seres humanos. Todos são culpados e estão igualmente condenados. A concep o antropológica de Paulo coloca o ser humano numa posi o de limitado e incapaz de autotranscendência. “Define o homem como ser que encontra sua verdade na renúncia de uma ilusória onipotência para construir-se no acolhimento do dom divino”.⁴⁹² Nem gentios, nem judeus alcançaram, por si próprios, a salva o. Ambos necessitam igualmente da justifica o e para ambos ela foi proporcionada. Deus   rico em misericórdia para com todos (Rm 11,32). Nem mesmo as obras da Lei, que davam identidade aos judeus como povo eleito, podem ser exigência. A igualdade entre judeus e gentios passa bamb m pela não identifica o da fé a uma determinada cultura.

A justiça de Deus tem alcance universal: *em favor de todos os que creem*. “Com ele aparece uma nova correspondência antitética com a a o precedente; se a ira de Deus alcançou a todos os homens (1,18) porque ‘todos estão debaixo do pecado’ (3,9), se volta agora a justiça de Deus a todos os que se abandonam pela fé em Cristo”. (tradu o nossa).⁴⁹³ Novamente se destaca a força da justiça, apesar da força do pecado. A justiça ocorre mediante a a o de Deus, por meio da fé do ser humano. O termo *pistis* não quer se referir a uma postura segundo a qual o ser humano alcança a justiça: esta   gratuita e exclusivamente uma a o divina, embora exija a livre acolhida por parte do ser humano.

3,23: *Pois todos pecaram e estão privados da glória de Deus.*

⁴⁹⁰ BARTH; ANDERS, 1999, p. 147. Esta forma de compreender expressa a grandiosidade do mistério e a dependência da graça de Deus. A melhor atitude do ser humano   entregar-se confiantemente a Deus, porque “a fé   um salto no incerto, no escuro, no espaço vazio” (cf. BARTH; ANDERS, 1999, p. 147).

⁴⁹¹ A expressão *pi stewj Ihsou/ Cristou* está no genitivo. Traduzida literalmente, a justiça de Deus seria por meio da “fé de Jesus Cristo”, que poderia significar pela fidelidade de Cristo ao Pai ou a fé de Cristo como modelo da conduta cristã. No entanto, a maioria dos comentaristas prefere traduzir como “fé em Cristo”, como aparece em 3,26; Gl 2,16.20, por adequar-se melhor ao todo da teologia paulina. “O próprio Cristo  , antes, a manifesta o concreta da retidão divina, e os seres humanos se apropriam dos efeitos dessa retidão manifesta pela fé que t m nele.” (FITZMYER, 2011, p. 534).

⁴⁹² BARBAGLIO, 1991, p. 173.

⁴⁹³ “Com ello aparece una nueva correspond ncia antitética con la acción precedente: si la ira de Dios alcanz o a todos los hombres (1,18) porque “todos están bajo el pecado” (3,9), se vuelve ahora la justicia de Dios a todos los que se abandonan en la fe en Cristo”. WILCKENS, 1989, p. 233.

Os gentios tinham suas religiões e sua sabedoria. Os judeus julgavam-se superiores, por causa da Lei. No entanto, praticavam os mesmos vícios que os gentios e, pior do que isso, julgavam-se melhores e imaginavam que, por meio da observância da Lei, garantiam sua condição de povo privilegiado (1,18 – 3,20). Diante dessa situação, Paulo demonstra que o pecado atingiu a todos. “Paulo demonstra a absoluta necessidade da missão de Cristo, em parceria com a não menor necessidade da reação humana favorável à ela”.⁴⁹⁴

O termo *ēmarton* está conjugado no tempo aoristo: “pecaram”. Esta indicação faz com que o pecado seja algo consumado. Não há como negar sua realidade. Exegetas relacionam isso com o pecado de Adão, de cuja transgressão todos os seres humanos participam, independente dos pecados individuais. “Jesus não é apenas o Messias de Israel: é o Salvador da humanidade, é o Novo Adão, é o Reconciliador dos homens com Deus, é o que abre o caminho da humanidade em direção ao coração, à graça e ao céu do Pai... etc”.⁴⁹⁵ Todo pecaram e todos são chamados à salvação. A dimensão da universalidade da salvação chega a todos, a judeus e a gentios.

No entanto, os pecados individuais também precisam ser levados em conta, porque cada um será julgado segundo suas obras (Rm 2,6). De modo que o pecado está presente tanto na raiz da história humana como na vida pessoal de cada ser humano. “[...] o pecado é – como o mostra Paulo, com toda clareza, nos primeiros capítulos de sua carta aos Romanos – a raiz de nossa escravidão, de nossa rejeição à condição de co-criadores com Deus”.⁴⁹⁶

Portanto, todos somos seres carentes, deficitários e privados de atingir o que temos em vista. O verbo *ysterountai*, “carecemos”, está no tempo presente, dando a ideia de que continuamos ficando inferiores. Apesar do esforço para avançar até Deus, continuamos ficando aquém de sua glória, por causa justamente dos efeitos maculadores do pecado.

A glória de Deus, para a qual o ser humano foi criado, pode ser compreendida sob muitos aspectos.⁴⁹⁷ Viver sem ela tem a ver com a situação de pecado, ao qual o ser humano

⁴⁹⁴ CHAMPLIN, 2002, p. 620.

⁴⁹⁵ SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 515.

⁴⁹⁶ SEGUNDO, 1995, p. 528. Embora os capítulos 1 - 8 de Romanos tragam as declarações mais importantes de Paulo sobre o pecado, não encontramos aí, nem em outro escrito do Apóstolo, um tratado sistemático sobre o pecado. Porém, podemos constatar indiretamente uma doutrina sobre o tema, em duas dimensões: primeira, a tese de que todos pecaram e que somente poderão encontrar remissão através da reconciliação em Cristo. Paulo apresenta a vitória de Cristo sobre a Lei, o pecado e a morte; segunda, que todos são chamados a acolher a justiça de Deus, pela fé, servindo a Deus e não ao pecado, vivendo segundo o Espírito. A Lei, o pecado e a morte dão lugar para a justiça e a vida (cf. GÜNTHER, W. Amartia. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1607).

⁴⁹⁷ O conceito de *δοξα* expressa, acima de tudo, a glória e o poder de Deus. O conceito grego, na Septuaginta, sofreu uma transformação, mudando o significado original “opinião”. O conceito hebraico de *kābôd*,

se submeteu, desde o início. “Se assume a reflexão judia sobre Adão e Eva, segundo a qual, estes, por seu pecado, foram despojados da veste esplendorosa divina (‘glória’, equivale à ‘justiça’) com a qual Deus havia vestido”. (tradução nossa).⁴⁹⁸

Refere-se à identidade verdadeira do ser humano, criado segundo à imagem de Deus; a glória é a imagem de Deus, segundo a qual o ser humano haverá de ser transformado; é a vida eterna, participando da imortalidade de Deus; a própria pessoa de Deus, em santidade perfeita; ou ainda, o lugar da habitação de Deus. Tudo isso tem sua validade. Contudo, a ideia aqui focalizada se refere à aprovação divina. “Pois se o homem não goza da aprovação de Deus, também não poderá compartilhar de sua imagem celeste, de seu reino celeste, da vida eterna, etc..”⁴⁹⁹

O fim dos seres humanos é viverem em Deus. O pecado é aquilo que os afasta de Deus. “Afastados da presença íntima de Deus pelo pecado, eles são privados daquilo a que haviam sido destinados; em consequência, ficam sem a parte da presença de Deus a eles destinada”.⁵⁰⁰ Quanto mais próximos de Deus, tanto mais sua glória (*doxa*) é comunicada.

Para Paulo, a comunidade cristã é considerada uma carta de Cristo, escrita, não em tábuas de pedra, mas nos corações. Como tal, ela se tornou ministra da Nova Aliança, a do Espírito, e seu ministério é expressão da glória de Deus (2Cor 3,1-8). Todavia, há outra glória que mesmo os que creem estão privados. “Isto não significa negar que existe uma glória relativa que já ilumina a vida dos crentes; [...] porém, não se deve empanar o caráter decisivo da diferença entre estas duas glórias”.⁵⁰¹ A participação da glória de Deus, de forma completa, se dará no futuro escatológico.

3,24: *Sendo justificados gratuitamente pela sua graça mediante a redenção em Cristo Jesus.*

traduzido por “glória”, “honra”, vinculado aos verbos ver e aparecer, influenciou o significado de *doxa*. *Kābôd* pode ser reconhecido na criação (Sl 19,1; Is 6,3), na presença de Deus no santuário (Ex 16,10; Dt 5,24; Is 60,1) e, sobretudo, na História da Salvação (Ex 14,7-18; Sl 96,3). *Doxa* aparece 165 vezes no NT, das quais 77 nas epístolas paulinas. Entendida como “glória”, “majestade” e “poder” de Deus, tem como raiz o AT, e significa no NT o modo de ser de Deus, do qual o ser humano é chamado a participar (cf. AALEN, S. *Doxa*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 899-902).

⁴⁹⁸ “Se assume la reflexión judia sobre Adán y Eva, según la cual, estos, por su pecado, fueron despojados del vestido esplendoroso divino (‘gloria’, equivalente a ‘justicia’) com el que Dios los había vestido”. VIDAL, 1996, p. 397. Nesta mesma direção vai a compreensão de outros comentaristas, referindo-se à perda da glória divina que era partilhada pelo ser humano antes de pecar, no estado paradisíaco. (cf. CRANFIELD, 1992, p. 76; BARBAGLIO, 1991, p. 175).

⁴⁹⁹ CHAMPLIN, 2002, p. 621.

⁵⁰⁰ FITZMYER, 2011, p. 534.

⁵⁰¹ CRANFIELD, 1992, p. 77.

O participio *dikaioúmenoi*, “sendo justificados” tem sua raiz no verbo *dikaioō*, que significa “inocentar”, “justificar”, “tratar como justo”.⁵⁰² Também expressava *julgar*, no sentido de discernir quais as coisas certas. A partir da cultura grega, justificar era *tratar de alguém equitativamente*. Além disso, esse termo podia ser tomado no sentido negativo, o de *condenar*, quando os julgamentos fossem negativos. Champlin resume essa diversidade de significados afirmando que: “O sentido da raiz dessa palavra no grego *koiné* (e no grego clássico), é *tornar justo*, ainda que no uso comum pudesse significar ‘fazer um juízo’, a respeito de algo, taxando-o de correto ou errado, julgando equitativamente, condenando, punindo, ou mesmo executando”.⁵⁰³

No Novo Testamento a forma verbal “justificar” ocorre trinta e nove vezes, das quais vinte e sete nas cartas paulinas. De modo geral, o sentido bíblico desse termo está vinculado à ideia de tratar alguém como justo (Gn 44,16; Lc 7,29) e tornar puro, justo, santo (Rm 6,7; 1Tm 3,16). A justificação, no sentido paulino, se refere ao crente que é judicialmente declarado justo. Contudo, tem diversos outros aspectos, como: o perdão dos pecados (Rm 4,7-8); dar a vida (Rm 5,18); ser imagem de Cristo glorificado (Rm 8,29-30), vivendo segundo o Espírito (Rm 8,4). “A fé justificadora é por si mesma uma obra da graça divina em nós, bem como a fonte frutífera de todas as nossas boas obras”.⁵⁰⁴

Há relação estreita entre justificação e santificação, embora sejam dois conceitos distintos. A justificação poderia ser comparada a um nascimento e a santificação a um crescimento. A primeira independe daquilo que o ser humano é ou fez, sendo resultado da obra de Cristo em nós. A segunda se relaciona com as boas obras, que não são a causa, nem a condição da justificação, mas a consequência e expressão da justificação. O termo *dōrean* indica a total gratuidade de Deus. A justificação é como presente e não como algo merecido. Tem como base fundamental o amor espontâneo de Deus (Jo 3,16). Pela graça o ser humano não é apenas declarado, mas tornado justo, “pois a justificação, como efeito do evento Cristo, também pode ser vista como ‘uma nova criação’, na qual o pecador se transforma na própria ‘justiça de Deus’ (2Cor 5,17-21)”.⁵⁰⁵

⁵⁰² SEEBASS, H. *Dikaioσnh*. In: COENEN; BROWN, 2000, p. 1117. Para Alonso Schökel, o termo grego *dikaioúmenoi* tem o sentido de absolvidos, no caso de serem inocentes, ou de indultados, caso sejam culpados, e de torna-los justos (cf. SCHÖKEL, 2006, p. 2711).

⁵⁰³ CHAMPLIN, 2002, p. 621.

⁵⁰⁴ CHAMPLIN, 2002, p. 622. Aquele que é justificado é também chamado a viver segundo o Espírito, como uma nova criatura (cf. Rm 8). Embora a justificação seja fruto da graça de Deus, não significa excluir qualquer prática. “A fé, na realidade, inclui uma operatividade, justamente a do amor significado pelo evento de Cristo morto e ressuscitado, a quem se adere.” (BARBAGLIO, 1991, p 175).

⁵⁰⁵ FITZMYER, 2011, p. 535.

O termo *cháriti*, graça, deriva de *charis*, traduzido como favor, amabilidade, gratidão. No AT, não há nenhuma palavra que tenha o sentido teológico de graça, como temos no NT. Os termos hebraicos que mais se aproximam dela é *hen* e *hesed*. O hebraico *hen*, normalmente, é traduzido por graciosidade (Sl 45,3; Prov 4,9; 5,19) ou favor (Est 2,15). O termo *hesed* expressa um Deus misericordioso, compassivo, paciente e fiel (Ex 34,6; Nm 14,18; Sl 86,15; 103,8; Jl 2,13; Jn 4,2).⁵⁰⁶ A partir desses dois termos hebraicos, temos uma ideia do significado de graça. “As palavras que se formam a partir da raiz grega *car* têm significado relacionado com coisas que produzem bem-estar, como ‘favor’, ‘alegria’, ‘serviço prestado’, ‘benefício’. No NT, o vocábulo *carij* aparece 155 vezes, das quais 100 vezes aparece na literatura paulina”.⁵⁰⁷ Continuamente Paulo usa a palavra graça vinculada ao conceito de salvação, fruto da bondade imerecida de Deus, da sua misericórdia e amor para com os seres humanos. A graça de Deus se manifestou, sobretudo, em Jesus Cristo, em vista da salvação de todos. Graça é o dom do Pai e de Cristo que salva e liberta da perdição, tornando-nos novas criaturas (2Cor 5,17; Gl 6,15; Rm 5,10). A graça, para Paulo, está sempre relacionada ao Evangelho por ele anunciado.

Trata-se, com efeito, da notícia que significa, *para toda a humanidade*, a entrada do Filho de Deus em nossa história e a filiação divina que se nos presenteia, assim, a *todos os seus irmãos*, de ontem, hoje e amanhã, e que se nos revela na plenitude dos tempos, “pontualmente”, aí dentro dos limites humanos da vida visível de Jesus entre nós (cf. Rm 8,14-30; Gl 4,1-7).⁵⁰⁸

O termo *apolytroxis*, “redenção” não pode, sem mais, ligar-se diretamente com a experiência social de resgate de um escravo, como acontecia dentro do sistema escravagista romano. Refere-se antes ao perdão dos pecados. “O Cristianismo primitivo entende a experiência do perdão dos pecados na conversão como realização escatológica da redenção-êxodo bíblica acontecida ao pecador como milagre, completamente inesperado, da ressurreição dos mortos (Ef 5,7) e nova criação (2Cor 5,17)”. (tradução nossa).⁵⁰⁹ Ocorre uma

⁵⁰⁶ BORN, 1977, p. 649.

⁵⁰⁷ RUBINI, Ademir; SCHMIDT, Flavio. *O Evangelho da liberdade: uma análise de Gálatas 5,1-6*. São Leopoldo, 2011. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2011. p. 65.

⁵⁰⁸ SEGUNDO, 1995, p. 533.

⁵⁰⁹ “El Cristianismo primitivo entiende la experiencia del perdón de los pecados en la conversión como realización escatológica de la redención-êxodo bíblica que le há acaecido ahora al pecador como milagro, completamente inesperado, de la resurrección de los muertos (Ef 5,7) y nueva creación (2Cor 5,17)”. WILCKENS, 1989, p. 235. A redenção realizada por Cristo era altamente significativa, a partir do mundo greco-romano. Na sua origem, o conceito de *apolytroxis* podia expressar o resgate de um escravo mediante um pagamento, ou o resgate de uma propriedade alienada, que voltava para o antigo dono. Era também o gesto de solidariedade do clã, da família ou do soberano (cf. SCHÖKEL, 2006, p. 2711). Podia também ser relacionada com o êxodo, por meio do qual Deus libertou os escravos do Egito. Em Cristo, Deus resgatou e libertou a humanidade. Apesar disso, o sentido do termo *apolytroxis* é controverso. Alguns comentaristas

ressignificação do termo. Embora possa ser compreendido também no sentido social, como consequência e em coerência com o novo estado de vida, o sentido ultrapassa esta dimensão, traduzindo a redenção de todo gênero humano realizada por meio de Cristo.

A justificação do pecador é a salvação realizada pela ação exclusiva de Deus. “Só como tal existe salvação; todo tipo de pressupostos por parte do homem pelos quais estaria condicionada sua salvação não conta para nada”. (tradução nossa).⁵¹⁰ A justiça de Deus acontece fundamentalmente como ação do próprio Deus. Ele é a única fonte e causa de salvação. Nem a eleição de Israel, com sua Lei ou circuncisão; nem uma cooperação pelagiana, nem mesmo o ser humano moderno, com sua razão autônoma, tem capacidade de superar sua condição de finitude por meio de suas obras. Somente a fé, entendida como atitude de confiar, não em si mesmo, mas unicamente em Deus, nos dá a possibilidade de salvação como superação do pecado.

3,25: O qual Deus expôs publicamente como meio de propiciação, pelo seu sangue, para manifestação da sua justiça, mediante a fé, não punindo pelos pecados anteriormente cometidos.

O termo *proētheto*, “expôs”, pode ser compreendido como manifestação de algo que já estava presente nos desígnios divinos, desde a fundação do mundo (1Pd 1,19-20). Tem a ver com a necessidade de pregar o Evangelho a todos. Isso pode ser melhor entendido por meio comparação com a arca da Aliança do povo judaico, que ficava oculta no recinto do Templo, onde estava o Santo dos Santos, local onde somente o sumo sacerdote tinha acesso, uma vez por ano, por ocasião da festa da Expição.⁵¹¹ Com a morte expiatória de Cristo, o que era oculto tornou-se visível a todos, rasgando-se o véu do Santuário de cima a baixo (Mt 27,51). Antes, o encontro com Deus se dava sobremaneira no dia da expiação, através do sumo sacerdote. A partir da morte de Cristo, o próprio Deus rompe essa barreira, para em Cristo, ser uma presença viva e permanente no mundo.

O caráter público da ação de Deus, através da paixão de Cristo, evidencia um aspecto importante da teologia paulina. “Paulo pretende acentuar que é Deus quem é a origem da

interpretam simplesmente como “libertação”, “emancipação”, sem uma ligação direta com resgate. A única certeza que podemos ter é que ele tem a função de expressar o *status* justo do crente, como fruto da graça de Deus (CRANFIELD, 1992, p. 77). Além disso, *apolytrosis*, usado por Paulo, já era um termo presente na tradição cristã que expressava a salvação realizada por Cristo (VIDAL, 1996, p. 397).

⁵¹⁰ “Só como tal existe salvación; todo tipo de presupuestos por parte del hombre por los que estaria condicionada su salvación no cuenta para nada”. WILCKENS, 1989, p. 247.

⁵¹¹ O conceito de *hylastérion*, “propiciação”, ajuda a compreender a relação entre o sacrifício, oferecido pelo sumo sacerdote e o sacrifício do próprio Cristo. “*Hylastérion* era a placa de ouro (*kiporet*) que recobria a arca, sobre a qual se derramava o sangue da expiação (Ex 25; Lv 16).” (SCHÖKEL, 2006, p. 2711). O sangue de Cristo tornou-se fonte de expiação, resgatando do pecado aquele que nele crê.

redenção levada a termo em Cristo e também que esta redenção tem sua origem não em alguma ideia nova ou impulsos repentinos de Deus, mas no seu eterno objetivo de graça”.⁵¹² Em Cristo, morto e ressuscitado, revela-se o plano eterno de Deus, ou seja, salvar a todos gratuitamente. Fitzmyer pensa que a exposição de Jesus está ligada, antes de tudo, à sua crucificação. “Tratar-se-ia, então, não tanto de uma referência ao plano divino de salvação, mas sim de uma referência à crucificação (cf. Gl 3,1)”.⁵¹³

A expiação realizada por Cristo, mediante seu sangue, “dá a entender tudo quanto Jesus fez em sua missão de salvação [...]. Temos a certeza de que ele era o verdadeiro Cordeiro de Deus (Jo 1,29)”.⁵¹⁴ Além disso, sua morte vincula-se à sua ressurreição, e sua expiação substituiu todas as demais expiações, eliminando para sempre qualquer forma de sacrifício expiatório. A interpretação da morte de Jesus como meio de expiação tem sua origem na Ceia do Senhor, na qual ele expressa sua fidelidade salvadora. “Em seu pano-de-fundo não está o ritual sacrificial judeu (concretamente, o do ‘dia da expiação’), senão a tradição do Judaísmo helenista sobre a morte ‘expiatória’ dos mártires”. (tradução nossa).⁵¹⁵

A manifestação da justiça de Deus não se refere apenas à instituição da justiça da fé mediante a justificação, mas também seu caráter justo e misericordioso, que deseja tornar justo o pecador, fazendo-o participante de sua santidade. Sua justiça não é uma justiça com base na Lei, na revelação da natureza ou da consciência. Neste caso, todos seriam justamente condenados, conforme os primeiros dois capítulos de Romanos. O Evangelho consiste no estabelecimento de uma justiça misericordiosa. “Não se trata, porém, de um processo com eficácia mágica. A profunda mudança na vida do pecador não ocorre sem ele ou fora dele. Este adere à iniciativa de graça de Deus e ao gesto mediador de Cristo, com a fé”.⁵¹⁶ Portanto, a justificação não ocorre automaticamente a todos. É necessário passar pela experiência pessoal.

3,26: no tempo de sua tolerância. Assim, demonstra sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e justificador daquele que tem fé em Jesus.

A justiça de Deus, manifestada em Cristo, abrange todos os tempos. Em sintonia com o primeiro capítulo do Evangelho de João, que apresenta a doutrina do Verbo eterno, Paulo

⁵¹² CRANFIELD, 1992, p. 78.

⁵¹³ 2011, p. 536. A exposição pública de Jesus, mediante a crucificação, expressa a dimensão universal da obra de Deus, que redime a todos os crentes (cf. WILCKENS, 1989, p. 238).

⁵¹⁴ CHAMPLIN, 2002, p. 624.

⁵¹⁵ “Em su transfondo no está el ritual sacrificial judío (concretamente, el del ‘día de la expiación’), sino la tradición del Judaísmo helenista sobre la muerte ‘expiatoria’ de los mártires”. VIDAL, 1996, p. 398.

⁵¹⁶ BARBAGLIO, 1991, p. 178.

demonstra que Jesus Cristo pode ser considerado uma figura cósmica, cuja missão atinge o passado, o presente e o futuro.⁵¹⁷ O *tempo presente* indica o momento em que o Evangelho se tornou conhecido. “Portanto agora nos foi revelada plenamente a verdadeira fé, podendo nós designá-la pelo epíteto de *nova* no sentido que, como nunca antes, foi revelado o seu autêntico caráter”.⁵¹⁸ A bondade e a misericórdia de Deus, que justifica gratuitamente, são eternas e, portanto, anteriores ao advento de Jesus Cristo. A diferença está em que, com Cristo, elas se tornaram manifestas.

A morte de Jesus não foi querida por Deus, qual pai que mata seu próprio filho. Jesus tomou sobre si mesmo a maldição do pecado, embora não fosse pecador. “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus” (2Cor 5,21). A atitude de Jesus Cristo revela seu infinito amor pela humanidade, libertando-a do pecado e de suas consequências, com a condição de que se acredite nele.

A ressurreição de Jesus se tornou a manifestação universal antecipada da justiça de Deus. O tempo presente “antecipa a revelação final da justiça de Deus na parusia de Cristo, porquanto os crentes ‘pelo Espírito, aguardam a esperança da justiça que provém da fé’ (Gl 5,5)”.⁵¹⁹

A demonstração da justiça de Deus se dá enquanto aquele que faz justo o pecador.⁵²⁰ Isso ocorre em virtude da fé em Jesus Cristo. A fé não é genérica, no sentido de que basta crer. Ela está ligada a uma pessoa, ou seja, a Jesus Cristo. É por meio dele que acontece a justiça de Deus. “Não por uma fé em geral, senão pela fé em Jesus, quer dizer: o pecador alcança a justiça pela fé em Deus que tem demonstrado sua justiça na morte expiatória de Cristo”. (tradução nossa).⁵²¹ A fé em Jesus crucificado é condição para a realização da justiça divina.

⁵¹⁷ A “tolerância” de Deus coloca-se nesta perspectiva global. Tinha como base seu plano de expiar todos os pecados, por meio de Cristo, no tempo oportuno. “Até mesmo a expiação dos pecados no Dia da Expição anual só fazia sentido ao prefigurar a expiação manifesta pelo derramamento do sangue de Cristo na cruz.” (FITZMYER, 2011, p. 537). Para Vidal, a tolerância ou a indulgência de Deus não deve ser entendida no sentido temporal, mas, sobretudo, como expressão de sua fidelidade salvadora (cf. VIDAL, 1996, p. 398).

⁵¹⁸ CHAMPLIN, 2002, p. 625.

⁵¹⁹ SEEBASS. Justiça. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1130.

⁵²⁰ A expressão “para ele mesmo ser justo” expressa a necessidade de Deus demonstrar sua justiça como prova de sua fidelidade. “Não *seria* o Deus justo em si mesmo, se deixasse de mostrar que é justo: é essencial ao seu *ser* o Deus justo, o amoroso, o misericordioso, que ele demonstre a sua justiça.” (CRANFIELD, 1992, p. 80). Apesar da injustiça e da infidelidade do povo, Deus permanece sempre justo e fiel. Para Wilckens, a demonstração de que Deus é justo acontece justamente enquanto faz justo o pecador, por meio de Cristo (cf. WILCKENS, 1989, p. 246).

⁵²¹ “No por la fe en general, sino por la fe en Jesus, es decir: el pecador alcanza la justicia por la fe en Dios que há demostrado su justicia en la muerte expiatória de Cristo”. WILCKENS, 1989, p. 246.

3,27: *Onde, pois, está o orgulho? Foi excluído. Por que tipo de Lei? Das obras? Não, mas pela Lei da fé.*

O pecado dos judeus, demonstrado no capítulo dois de Romanos, era o orgulho.⁵²² Baseados na Lei mosaica gloriavam-se a si mesmos, considerando-se superiores aos demais (Rm 2,17).⁵²³ Essa atitude contradiz o princípio da graça divina. A gratuidade do amor de Deus elimina qualquer possibilidade de orgulho, colocando o ser humano no seu devido lugar, reconhecendo-se limitado e dependente de Deus. “Extraí do homem o seu complexo de divindade, aquela atitude que imagina ter poder e majestade, e atribui essas qualidades à pessoa de Deus, a quem tais atributos de fato pertencem”.⁵²⁴ Por isso, Paulo foi claro: o orgulho foi excluído. O termo usado, *excekleisthe*, “excluído”, está colocado no modo aoristo, indicando como algo já acontecido por completo, precisamente no momento da manifestação da justiça pela fé.⁵²⁵

Para os líderes judaicos, o povo simples, que não conhecia a Lei, era considerado maldito (Jo 7,9). Seu orgulho arrogante expressa-se na oração do fariseu: “Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano” (Lc 18,11). Os evangelhos combatem esse senso de superioridade dos líderes judeus, que desprezavam aqueles que não se adequavam ao cumprimento minucioso da Lei. Esta foi também a posição de Paulo, que considerava errônea qualquer forma de fé religiosa na qual o ser humano se julga benevolente diante de Deus. A ufania trai nossa realidade.

Há diversas interpretações para a expressão *a Lei da fé*. Alguns a interpretam em paralelo à *Lei das obras*. Outros, como a *Lei do Espírito* (Rm 8,2) ou como a *Lei de Cristo* (Gl 6,2). A melhor interpretação parece ser àquela ligada à Lei do Antigo Testamento. “[...]”

⁵²² *Kauchēsis* ocorre 11 vezes no NT e pode também ser traduzido por “jactar-se”. É um conceito chave para expressar a doutrina paulina da justificação e liga-se com o pecado original do ser humano que busca a autoglorificação. Paulo não condenou somente os judeus, por seu orgulho, mas também os gregos, que se orgulham de sua sabedoria (cf. 1Cor 1,29). A única glória válida, para Paulo, é gloriar-se em Deus (cf. 2Cor 10,17-18; Rm 5,11; Fl 3,3) ou na cruz de Cristo (cf. Gl 6,14). É somente na fraqueza humana que Deus encontra espaço para manifestar sua força (cf. 2Cor 11,30; 12,5.9; Rm 5,3). Desse modo, Paulo deixa claro que toda glorificação humana não possui valor (cf. HAHN, H.C. *Kauçema*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1064-1066.

⁵²³ O senso de superioridade dos judeus aparece na afirmação de Paulo, dita, com certa ironia, de que os judeus não eram “pecadores da gentilidade” (cf. Gl 2,15). Estes estavam excluídos da eleição divina. Somente os judeus podiam, segundo esta concepção, orgulhar-se de possuir o dom da Lei e da circuncisão (cf. WILCKENS, 1989, p. 300).

⁵²⁴ CHAMPLIN, 2002, p. 625. Alonso Schökel afirma que o “orgulho”, excluído pela fé, significa “a autocomplacência, o alegar méritos e direitos para obter de Deus a justiça” (SCHÖKEL, 2006, p. 2711). A justiça de Deus se revela mediante a ação de Jesus Cristo, dada gratuitamente a todo o que nele crê.

⁵²⁵ A exclusão do orgulho é compreendida como consequência do que Paulo disse nos vv. 21-26, eliminando qualquer diferença entre judeus e gentios. A justificação mediante a fé, para todo o que crê em Jesus Cristo, coloca todos em pé de igualdade. Elimina-se qualquer recurso que queira defender um *status* religioso privilegiado na relação judeu-gentio (cf. VIDAL, 1996, p. 398).

não mal entendida como Lei que dirige os homens a buscarem justificação como retribuição pelas suas obras, mas entendida corretamente como intimando os homens à fé”.⁵²⁶ A *Lei da fé* se refere, portanto, àquela que seguiram os patriarcas, demonstrado no quarto capítulo de Romanos. A *Lei das obras* é a interpretação literal da Lei mosaica. Esta foi que permitiu a autoglorificação dos judeus, como povo privilegiado. Somente a fé, que opera em graça, através de Cristo, possibilita a vida no Espírito, “pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida” (2Cor 3,6).

Para Barth e Anders, a fé somente é cristã se for destituída de valor próprio. “Esta atitude humana é o alicerce, [é a rocha], a ordem, a luz, onde deixa de existir a ‘jactância’ e onde se inicia a verdadeira justificação de Deus”.⁵²⁷

3,28: *Portanto, a pessoa é justificada pela fé, sem as obras da Lei.*

Podemos encontrar duas posturas opostas que pervertem as afirmações de Paulo, quando trata da relação entre a justificação, a graça e as obras. Por um lado, há os que imaginam que as boas obras possam ser realizadas pelo esforço humano, sem a ajuda do Espírito. Se compreendermos essas obras como fruto da ação do Espírito em nós e por intermédio de nós (Gl 5,22) e se é Deus que opera em nós o querer e o fazer (Fl 2,13), podemos concluir que tais obras são sinônimas da graça.

Outros, ao contrário, entendem a justificação como crença fácil, esquecendo que a conversão deve ser real e conseqüente, por meio da obediência ao Evangelho (Rm 16,26; 1Pe 4,17). A salvação, na verdade, ocorre mediante a santificação (2Tm 2,13) e sem a santificação ninguém verá o Senhor (Hb 12,14). “A fé, na realidade, inclui uma operatividade, justamente a do amor significado pelo evento de Cristo morto e ressuscitado, a quem se adere”.⁵²⁸ É necessário que a justificação flua na santificação, como processo de amadurecimento da fé, mediante a vivência dos valores evangélicos. Isso, no entanto, não pode ser confundido com qualquer sistema de mérito humano. Até mesmo as obras são frutos, em última instância, da graça de Deus.

O que a doutrina paulina ensina expressamente, é que nenhum mérito humano tem o poder de adquirir a justificação ou a salvação. É tudo realização divina. É algo grande demais para que o esforço humano possa alcançar, pelo que deve vir mediante a graça de Deus. Não obstante, é um princípio vivo que opera em nós tanto

⁵²⁶ CRANFIELD, 1992, p. 84.

⁵²⁷ BARTH; ANDERS, 1999, p. 166.

⁵²⁸ BARBAGLIO, 1991, p. 175.

o querer como o realizar, segundo o beneplácito de Deus; e se isso não estiver sucedendo conosco, então não estará havendo justificação.⁵²⁹

A base da justificação situa-se fora do ser humano, sem negar o princípio da fé, que é uma qualidade subjetiva. A justificação pela fé, sem as obras de Lei, se constitui a afirmação principal quando Paulo aborda acerca da justificação.⁵³⁰

3,29: *Ou Deus é somente dos judeus? Não é também dos gentios? Sim, também dos gentios.*

O desejo de apropriar-se de Deus e de enquadrá-lo dentro de determinada estrutura parece ser tendência dos sistemas religiosos. Mesmo dentro do Cristianismo, pode-se pensar que determinada denominação tenha uma relação especial com Deus, acima de outras. Entre os judeus este fenômeno também se fazia presente. Muitas vezes, agiam como se eles fossem os únicos possuidores de Deus. No entanto, Deus se revelou maior do que o sistema judaico.⁵³¹

Paulo foi um dos protagonistas de que Deus é único e de todos, talvez o maior, no início o Cristianismo, que entendeu o mistério de Cristo como algo que deveria envolver toda a humanidade, não somente o povo judeu. Daí se entende melhor seu ardor missionário. Em Jesus Cristo, Deus se revelou o Deus de todos (Gl 3,28). Embora a revelação tenha se iniciado a partir de uma nação, o propósito de Deus foi se revelando universal, “porque não quer que ninguém se perca, mas que todos venham a converter-se” (2Pd 3,9). “E Deus deixa de ser um Deus nacionalista, ligado a uma raça, para se tornar o Deus de toda a humanidade. [...] É o Deus de todos, e a humanidade inteira, pela fé em Jesus Cristo, pode ter acesso a esse Deus”.⁵³² Todos os povos são declarados iguais e com os mesmos direitos.

Se a justiça de Deus é para todos, ela ultrapassa a observância da Lei. Não há nenhum sistema religioso capaz de expressar a salvação, mesmo entendendo-a como graça, por meio de Cristo. “Com isto, Paulo não nega a eleição de Israel, mas rompe os limites de um particularismo de salvação exclusiva, pois, agora, também os gentios participam pela fé dos

⁵²⁹ CHAMPLIN, 2002, p. 626.

⁵³⁰ FITZMYER, 2011, p. 537. Este aspecto reforça a chamada de atenção que o Apóstolo faz sobre o perigo do orgulho (cf. v. 27). A justiça ou a retidão diante de Deus não como produto da realização do ser humano, mas graça de Deus. A questão das obras da Lei será abordada com maior profundidade abaixo, no terceiro capítulo. Ela é chave para entender a nova perspectiva de Paulo, sobretudo, como demarcador de fronteira entre judeus e gentios.

⁵³¹ Israel orgulhava-se do privilégio de ser propriedade exclusiva de Deus, considerando Deus “somente Deus dos judeus”. No entanto, a consolidação do monoteísmo, segundo o credo judaico, bem como a justificação com base na fé, dada gratuitamente ao que crê, destruiu essa presunção (cf. DUNN, 2008, p. 1109). Sem desCartar o lugar especial de Israel no plano de Deus (cf. 1,16b; 2,9-10; 11,1.17ss), Paulo deseja expressar que Deus quer atingir a todos com sua bondade e misericórdia (cf. CRANFIELD, 1992, p. 84).

⁵³² BORTOLINI, José. *Como ler a Carta aos Romanos: o Evangelho é a força de Deus que salva*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 42.

dons da eleição por Deus”.⁵³³ Como veremos abaixo, com Cristo a Lei não foi abolida, mas consolidada (Rm 3,31).

3,30: *Visto que Deus é um só, o qual justificará o circunciso, pela fé, e o incircunciso, mediante a fé.*

Segundo a mitologia grega, havia diversidade enorme de deuses. Cada nação possuía seus deuses particulares, que protegiam o povo e defendiam os interesses daquela nação. O Judaísmo, principalmente, depois do exílio da Babilônia, teve como um dos seus princípios básicos, talvez o mais importante, o fato de que há somente um Deus. Com o monoteísmo, fez-se a experiência do Deus Único, Criador de todas as coisas, que governa e julga o mundo (cf. Dt 6,4; Is 43,10-12; 44,6-8). Esta experiência é, sem dúvida, uma das bases que fundamenta o anúncio de Paulo.⁵³⁴

A teologia de Paulo vai nessa direção. Deus é um só e não precisa da mediação da Lei (Gl 3,19-20). “A unidade essencial de Deus, pois, garante que todas as raças humanas têm o direito potencial de serem beneficiárias das bênçãos de Deus, e isso inclui a questão crucial da justificação”.⁵³⁵ Deus não é somente dos judeus, que justifica somente aqueles que praticam a Lei mosaica.

Uma das consequências do monoteísmo é a exclusão de todo particularismo discriminador. “Na realidade, ao apóstolo interessa sublinhar que a fé, único caminho para a justificação, iguala e reúne circuncisos e incircuncisos numa mesma humanidade que o Pai de Jesus Cristo reconcilia consigo”.⁵³⁶ A observância da Lei mosaica, como expressão da justificação, deu lugar à Lei do Espírito, a qual todos são chamados a viver, não como meio de justificação, mas como expressão da liberdade conferida pela graça de Deus, por intermédio de Jesus Cristo. A Lei do Espírito se resume num único preceito: *amarás a teu*

⁵³³ SCHNELLE, 2010, p. 407.

⁵³⁴ Para Fitzmyer, vincular a justiça de Deus com o monoteísmo permite perceber que esta é a única forma de expressar a salvação universal, tanto de judeus como de gentios (cf. FITZMYER, 2011, p. 537).

⁵³⁵ CHAMPLIN, 2002, p. 627.

⁵³⁶ BARBAGLIO, 1991, p. 179. O substantivo *peritomé*, “circuncisão”, liga-se ao verbo *peritemnō*, “circuncidar”, que significa “cortar em derredor”, mais precisamente, remover o prepúcio masculino. Para o povo de Israel era um sinal da participação na Aliança, adquirindo um sentido teológico conectado com a fé em Javé. Além de ser sinal da Aliança, era a garantia da bênção. Havia também um sentido espiritual, que ia além do físico, a circuncisão do coração (Dt 10,16; Jr 4,4; Ez 44,7). Este é o sentido que Paulo usará como elo de ligação para o anúncio do Evangelho, mostrando que a verdadeira circuncisão é a do coração (Rm 2,29; cf. 1Cor 7,19; Gl 5,6; 6,15), mediante o Espírito Santo (HAHN, H. Circuncisão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 354-358). Afirmar que tanto circuncisos como incircuncisos são justificados por meio da fé “formula o que para Paulo é o corolário a ser deduzido da confissão de que Deus é um só, a saber, que ele justificará o judeu e o gentio igualmente pela fé só” (CRANFIELD, 1992, p. 85). Para Wilkens, não existe diferença alguma de sentido entre as duas proposições de Paulo, ao se referir sobre a necessidade da fé (*ek pisteōs* ou *diá pisteōs*), tanto para judeus como para gentios (cf. 1898, p. 304).

próximo como a ti mesmo (Gl 5,14; Rm 13,9). Paulo não foi um antinomista e não quis invalidar as exigências divinas. Sua crítica à Lei se dava como pretensão de exigí-la como único meio de externalizar a salvação por graça de Deus.

3,31: *Anulamos, pois, a Lei, por causa da fé? Não, ao contrário, a consolidamos.*

O Cristianismo primitivo, em momento algum, pretendeu esvaziar o conteúdo da Lei. Paulo usa o termo *mē guēnoito*, que pode ser traduzido como *não, de maneira alguma, sob hipótese alguma...*, salientando claramente a negação de tal ideia.⁵³⁷ Antes, com Cristo, a Lei se confirma.⁵³⁸ Porém, Paulo precisou fazer uma releitura da Lei, retornando às fontes que a inspiraram. Ele não estava interessado em defender posição legalista de Lei, no sentido de ser a única expressão válida da fé, mas uma compreensão espiritual dela.

Em primeiro lugar, Paulo deixa claro que a Lei nunca teve e nunca terá força de salvação, removendo a pretensão alimentada por correntes do Judaísmo de que pela obediência à Lei o ser humano poderia alcançar a justiça diante de Deus. Embora Paulo dê certa margem para entender que hipoteticamente isso poderia acontecer, desde que se cumprisse plenamente a Lei, isso jamais poderia ocorrer na vida real dos seres humanos (Rm 2,13; 7,15.19).⁵³⁹

A Lei teve um papel importante na caminhada do povo de Israel. Contudo, sua função coloca-se na perspectiva da preparação. Ela teve sua importância como pedagogo, conduzindo o povo de Israel até Cristo (Gl 3,24). A partir daí, o cumprimento da Lei se dá por meio de uma nova obediência, não mediante a observância de um código externo, mas numa categoria espiritual. O Evangelho de Cristo requer uma vida de santidade, todavia vivida no Espírito. Ocorre uma plenificação do sentido da Lei. “Por meio dessa transformação da Torá dentro do mandamento do amor, Paulo reclama o cumprimento da Torá também para os

⁵³⁷ Segundo Barbaglio, Paulo nunca postou como um antinomista, jamais quis invalidar as exigências divinas do AT e a objetiva fidelidade aos mandamentos. O que o Apóstolo questiona são as “obras da Lei”, enquanto atitude subjetiva de autossuficiência, ou melhor, de orgulho, através da qual os judeus se colocavam num posição mais elevada do que os gentios (cf. 1991, p. 180).

⁵³⁸ Isso, no entanto, não significa que Paulo estivesse incentivando prática da Lei. A consolidação da Lei pelo Apóstolo tem a intenção de dizer que a fé cristã não era incompatível com ela, desde que entendida corretamente. Pelo contrário, a Lei, no seu verdadeiro espírito, sustenta e confirma a doutrina da fé (cf. CRANFIELD, 1992, p. 85).

⁵³⁹ Estas pequenas passagens de Paulo não deixam de ser carregadas de problemas e precisam ser entendidas dialeticamente. É somente mediante a fé que se pode encontrar o verdadeiro sentido da Lei. É este o sentido que Paulo aborda nos capítulos 6 e 8. Na medida em que a Lei é confirmada sucede a libertação dela (Gl 2,19). Ao mesmo tempo, na medida em que ocorre a justificação sem ela, ela continua válida, não enquanto letra, mas no Espírito (cf. WILCKENS, 1989, p. 306).

cristãos, sem atribuir-lhe qualquer qualidade soteriológica”.⁵⁴⁰ Desse modo, até mesmo os gentio-cristãos recebem e são chamados a cumprir a Lei, enquanto vivência do amor.

A salvação, mediante a fé, não contradiz a Lei mosaica, mas resgata seu princípio original. “Insistindo em um único princípio de salvação – a fé – e ligando-o ao único Deus, Paulo reafirma a mensagem central do AT e, em particular, a da própria Lei mosaica, corretamente compreendida”.⁵⁴¹ As obras da Lei, como expressão da Aliança de Deus com Israel, dá lugar à Lei de Cristo, o amor, como sinal da salvação, pela graça em Cristo Jesus.

Vimos acima diversos aspectos que envolvem o tema da justiça de Deus, realizada por intermédio de Jesus Cristo, o qual derrubou o muro que separava os judeus dos gentios, eliminando as diferenças entre ambos, principalmente, os privilégios de raça, gênero ou condição social. A justificação pela fé é expressão da igualdade entre judeus e gentios, defendida por Paulo. O fim da desigualdade é a realização das antigas promessas de Deus: abençoar todas as nações e fazê-las participantes de seu projeto de vida plena. Adentraremos, a seguir, no conceito de justiça, não somente no sentido religioso e bíblico, a fim de perceber melhor as diferenças e aproximações com o sentido paulino.

2.2.2 O conceito de justiça

O Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano distingue o conceito de justiça, entendido como “a ordem das relações humanas ou a conduta de quem se ajusta a essa ordem”,⁵⁴² em dois significados principais: como adequação da conduta a uma norma e como a eficiência de uma norma, ou de um sistema de normas, que possibilitam as relações entre as pessoas. “No primeiro significado, esse conceito é empregado para julgar o comportamento humano ou a pessoa humana (esta última, com base em seu comportamento). No segundo significado, é empregado para julgar as normas que regulam o próprio comportamento”.⁵⁴³

Na concepção de Hobbes, só podemos definir justiça a partir do momento em que se estabelece um pacto social e um Estado que assegure sua manutenção. “[...] onde não há Estado como poder coercitivo que assegure a manutenção dos pactos, não existe justiça nem

⁵⁴⁰ SCHNELLE, 2010, p. 408.

⁵⁴¹ FITZMYER, 2011, p. 537.

⁵⁴² ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira, coordenada e vista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 593.

⁵⁴³ ABBAGNANO, 2007, p. 594.

injustiça”.⁵⁴⁴ Para que haja paz entre os seres humanos, como fruto da justiça, é necessário este pacto, porque, naturalmente, os seres humanos estão em estado de guerra.

Para chegarmos à compreensão paulina de justiça é importante partirmos de algumas noções gerais que havia deste conceito, notadamente, nas culturas greco-romana e judaica. A formação de Paulo foi marcada por essas duas culturas e, certamente, quando abordou o tema da justiça, teve como pano-de-fundo essas tradições.

2.2.2.1 Cultura greco-romana

O conceito de justiça, na cultura greco-romana, tem suas raízes no direito natural, desde as sociedades tribais primitivas, no tempo de Homero e Hesíodo, por meio das crenças populares. “As ideias da tribo a respeito do direito eram mágicas e religiosas. Acima dos seres humanos reinaram os deuses, com Zeus no topo, mas os próprios deuses estavam submetidos ao poder do destino”.⁵⁴⁵ Originalmente, segundo Homero, o ser humano justo era o que cumpria com suas obrigações para com os deuses e para com seus semelhantes.⁵⁴⁶ O que dominava a natureza e as ações humanas era um poder cósmico em conformidade com a vontade dos deuses, os quais castigavam quem não se subordinava à ordem cósmica. O termo justiça, do grego *dikaioσynē*, deriva de *dikē*, que significa instrução. Segundo a mitologia grega, *Dikē* era a filha de Zeus que participava do seu governo no mundo. Zeus teria presenteado *Dikē* aos seres humanos, a fim de torná-los aptos para o convívio em sociedade.⁵⁴⁷ Mais tarde foi também associada à punição, como a deusa do castigo que perseguia os malfeitores. Viver na justiça, neste contexto, era viver em conformidade com a vontade dos deuses do destino, submetendo-se à ordem cósmica.⁵⁴⁸

Os sofistas, a partir do século V a.C., superaram as crenças mágico-religiosas para dar lugar a uma nova moralidade, com enfoque humanista. “Não há direito universal e eterno e as leis não têm origem divina. São única e exclusivamente obras do ser humano baseadas na convenção estabelecida e no poder”.⁵⁴⁹ Um dos pensamentos basilares deste período é proferido por Protágoras: o ser humano é a medida de todas as coisas. Surge como

⁵⁴⁴ ABBAGNANO, 2007, p. 594. (cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974).

⁵⁴⁵ ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2003. p. 269.

⁵⁴⁶ SEEBASS, 2000, p.1118.

⁵⁴⁷ Segundo essa mitologia, Zeus diferenciava o tratamento dado aos seres humanos do tratamento dispensado aos animais. Estes não recebiam instrução (*dikē*) mas um *nomos* (lei), segundo a qual se devoravam mutuamente. Enquanto que aos seres humanos era dada a possibilidade de instruir-se para tornar possível a vida humana, sem violência (cf. SEEBASS, 2000, p. 1118).

⁵⁴⁸ ROSS, 2003, p. 270.

⁵⁴⁹ ROSS, 2003, p. 275.

pressuposto a distinção entre a justiça que vem da natureza (*physis*) e a que vem da Lei (*nomos*), podendo ocorrer o surgimento de um conflito entre o direito positivo e o direito natural.

Para Platão, *dikaiosynē*, era a base estrutural do Estado e para Aristóteles era a principal virtude humana. Ser justo era ter comportamento civilizado, em oposição ao barbarismo, sendo capaz de integrar-se socialmente, cumprindo suas obrigações, em conformidade com determinado padrão. Era estar em concordância com a Lei e à ordem social existente, dentro da ordem cósmica, que para os gregos era estática.⁵⁵⁰ Aristóteles, embora se apropriando do pensamento sofista que diferenciava o direito positivo do direito natural, resgatou a antiga ideia da lei natural como necessária e válida a todos.⁵⁵¹

Este entendimento pode ser perigoso, quando instrumentalizado para a manutenção do *status quo*. “Para Platão e os que lhe sucederam, é justo e apropriado que existissem classes sociais totalmente diversas, com os graus diferentes de poder que as acompanhavam, e que cada um tomasse sobre si aquilo que era próprio da sua posição”.⁵⁵² Esta postura estava presente no direito civil romano, segundo o qual a justiça ocorria na medida em que um indivíduo agia de acordo com a posição que ocupava dentro dos estratos sociais determinados pela tradição e pelo legado romano.⁵⁵³ A escravidão, nesta perspectiva, era justificada e seu estatuto amparado legalmente.

Com Aristóteles, a justiça passou a ser classificada em dois tipos: geral e particular. A justiça geral corresponde a uma virtude da pessoa. A justiça particular se divide em duas: distributiva e corretiva.⁵⁵⁴ “A definição aristotélica de justiça distributiva nada mais é que uma formação matemática do conhecido princípio *suum cuique*, a cada um o seu, ou a cada um o que lhe é devido”.⁵⁵⁵ Este princípio vale tanto para o bem como para o mal, segundo o direito estabelecido. Serve como base da definição clássica de justiça, que esteve sempre

⁵⁵⁰ Onesti e Brauch abordam a concepção de justiça no mundo greco-romano, no qual ser justo significava essencialmente obedecer a Lei universal. “Dar aos outros o que lhes cabia era a base da justiça; a pessoa agia de acordo com uma norma (Platão). No pensamento grego, a justiça era virtude. Segundo Aristóteles, a justiça era o funcionamento correto de todas as virtudes. No direito civil romano, a justiça (*iustitia*) era feita quando um indivíduo agia em relação ao outro de acordo com a posição desse indivíduo estabelecida pela tradição e pelo *corpus* legal romano.” (ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T. Justiça de Deus. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 759).

⁵⁵¹ ROSS, 2003, p. 280.

⁵⁵² SEEBASS, 2000, p. 1118.

⁵⁵³ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 759.

⁵⁵⁴ NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. 35 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 109.

⁵⁵⁵ KELSEN, Hans. *O que é justiça?* Trad. Luís Carlos Borges, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 127.

presente entre os juristas romanos.⁵⁵⁶ Uma definição que continua válida para todos os tempos, por ser de natureza formal, necessitando definir em cada contexto o conteúdo daquilo que é de cada pessoa. “O que sofre variação, de acordo com a evolução cultural e sistemas políticos, *é o que deve ser atribuído a cada um*”.⁵⁵⁷

A justiça corretiva, também denominada igualadora, se subdivide também em duas: comutativa e judiciária. A comutativa regula as relações de troca. “A judiciária, desenvolvida pelos juízes, se destinaria a corrigir os desequilíbrios, a violação dos deveres, tanto da esfera civil como da criminal”.⁵⁵⁸ Estas definições, fundamentadas em Aristóteles, servem de base para a construção da ideia de justiça de uma forma mais precisa.

Os estoicos também defendiam a ideia de viver em harmonia com a natureza ou com a razão. Contudo, a lei que nos governa encontra-se, segundo eles, no mais íntimo do ser humano, não mais vinda de fora, como poder externo, segundo o que diziam os antigos. Cada ser humano possui em si uma centelha do divino. “O estoicismo conferiu ao direito natural uma direção religiosa e universal. Não a razão individual, mas a razão cósmico-divina é a fonte suprema do direito”.⁵⁵⁹ Conforme o pensamento estoico, fundamenta-se o princípio da igualdade entre todos os seres humanos.

O estoicismo se configura mais como doutrina moral do que de direito. Seu desinteresse pela *polis* levou a ter como horizonte o interior do ser humano e não as atividades externas. A lei verdadeira é a reta razão, presente nas consciências dos seres humanos.⁵⁶⁰

Os juristas romanos usaram como fonte primeira do direito, não a lei, mas a natureza. Esta fundamentou a doutrina daquilo que é justo. A partir da dialética aristotélica, baseada na busca do que é justo, é que foram construídas as regras. Em suas grandes linhas, embora também influenciado por outros pensamentos, como o dos estoicos, o direito romano teve como base fundamental o pensamento de Aristóteles.⁵⁶¹ Miguel Reale destaca três princípios que influenciaram a formação do Direito, vindos de três grandes correntes filosóficas da Grécia. O primeiro é epicurista: “Não prejudicar a outrem”, dando ao direito a tarefa de traçar os limites de ação dos indivíduos, a fim de não causar dano a outrem. O segundo princípio

⁵⁵⁶ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 71.

⁵⁵⁷ NADER, 2013, p. 105.

⁵⁵⁸ NADER, 2013, p. 110.

⁵⁵⁹ ROSS, 2003, p. 282.

⁵⁶⁰ VILLEY, 2009, p. 67-68.

⁵⁶¹ VILLEY, 2009, p. 72.

vem do estoicismo: “viver honestamente”, ou seja, segundo a natureza, conforme a razão. O terceiro é a justiça distributiva de Aristóteles.⁵⁶²

2.2.2.2 *Cultura judaica – Antigo Testamento*

Na cultura judaica antiga, justiça não era, em primeiro lugar, cumprir um determinado conjunto de normas, oriundas de algum padrão abstrato, criado pela mente humana, segundo princípios filosóficos, sociológicos, etc. “Para compreender o conceito bíblico de justiça é muito importante ter presente que não se trata de termo jurídico, senão de conceito de relação social”. (tradução nossa).⁵⁶³ Nesta perspectiva, ser justo é relacionar-se de forma fiel com a comunidade.

No povo de Israel a vida social era determinada a partir da relação com Deus. Toda ação que prejudicava a convivência social era expressão da infidelidade a Deus. O culto era o lugar de onde se irradiava a justiça de Deus à vida concreta, nas relações que se estabeleciam no cotidiano. Isto significa que o fundamento primeiro da vivência da justiça nas relações sociais é o próprio Deus. A ação social justa, como consequência da justiça para com Deus, torna-se causa de salvação e toda ação injusta causa de desgraça. “Contudo, nesta atuação de Javé, que salva como consequência da justiça reside sua própria justiça como sua fidelidade de comunhão com seu povo eleito”. (tradução nossa).⁵⁶⁴ O que garante a salvação do povo de Israel é a fidelidade de Deus. Sem a fidelidade de Deus o povo estaria perdido, por causa de seus pecados. Apesar da infidelidade do povo, Deus continua fiel, agindo em favor do povo (Is 45,24-25; Jz 5,11).

No Antigo Testamento, justiça tinha ligação com o relacionamento entre Deus e o povo, a partir da Aliança estabelecida entre ambos. Esta Aliança não se identificava com um conjunto de normas rígidas, vindas de fora, mas tinha a ver, sobretudo, com instrução, orientação, princípios norteadores de conduta. Desta forma, a justiça era compreendida tendo como referência a Aliança estabelecida com Deus, por meio da qual o povo foi adquirindo sua

⁵⁶² REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19 ed. São Paulo: Saraiva, 1999. p. 631.

⁵⁶³ “Para comprender el concepto bíblico de justicia es muy importante tener presente que aquí no se trata de un término jurídico, sino que un concepto de relación social”. WILCKENS, 1989, p. 262. Ela é a expressão do relacionamento estabelecido entre Deus e o ser humano, na forma de tratamento, principalmente, no modo como Deus redime e salva seu povo (cf. SEEBASS, 2000, p. 1120). Segundo Brown, a tradução, na Septuaginta, do grupo hebraico de palavras formadas com *sdq* para o grupo grego de palavras com *dikaios*, acabou mudando o sentido. No grego estas palavras estavam mais ligadas ao comportamento entre humanos enquanto que no hebraico ao comportamento divino e àquilo que se refere à Aliança (cf. COENEN & BROWN, 2000, p. 1123).

⁵⁶⁴ “Ahora bien, en esta actuación de Yahvé en la que crea salvación como consecuencia de la justicia reside su propia justicia como su fidelidade de comunión a su pueblo elegido”. WILCKENS, 1989, p. 263.

identidade, como povo eleito e tendo, como consequência, uma prática de vida.⁵⁶⁵ Antes de ser um comportamento ou uma ação humana, era a forma de Deus tratar o seu povo, a fim de trazer-lhe a salvação (Is 45,21; 51,5-6; 62,1). Como decorrência, acarretava comprometimento por parte do povo, de acolhida e de vivência da justiça como dom divino.

A justiça não tinha, pelo menos no período anterior ao exílio da Babilônia, uma ligação direta com o direito do indivíduo. Sua preocupação fundamental era com a coletividade, a vida de todo o povo. Viver a justiça era viver como povo livre e independente, numa terra que lhe pertencia.

Sendo que o pano de fundo da vivência da justiça era um pacto estabelecido entre Deus e seu povo, é importante considerar este pacto se colocava num contexto bem determinado, dentro de um processo que possibilitou ao povo a passar de uma realidade de escravidão e morte, para uma realidade de vida e liberdade. Viver na justiça passou a ser expressão da vivência como povo livre e com o direito de acesso aos bens necessários à sobrevivência.

O termo hebraico para justiça é *tsedaká*. O sentido hebraico, no entanto, difere do grego clássico de dar a cada um o que lhe cabe. Tampouco corresponde à ideia grega de virtude.⁵⁶⁶ Difere também do entendimento legal romano, no sentido distributivo ou a concessão de recompensas e castigos segundo o mérito de cada um.⁵⁶⁷ Não há, nas línguas modernas, uma tradução que corresponda perfeitamente ao hebraico.

Originalmente estava relacionado com beneficência e esmola. Em alguns escritos antigos coaduna-se também com uma divindade que realizava boas ações.⁵⁶⁸ O conceito de *tsedaká* não se confunde com códigos ou princípios racionais, mas é compreendido, principalmente, a partir do existencial, da vida concreta do dia a dia. Não é, por conseguinte,

⁵⁶⁵ A base da justiça é a fidelidade de Deus, que age em favor do seu povo eleito, “mais exatamente, ela descreve o caráter ou a ação de Deus, que age corretamente em um relacionamento de Aliança e determinou como os outros devem agir nesse relacionamento.” (ONESTI, BRAUCH, 2008, p. 759). O comportamento do ser humano não possui como finalidade a conquista de méritos em relação a Deus, mas precisa ser visto numa outra perspectiva, como expressão da fidelidade de Deus, demonstrada por seus atos salvíficos.

⁵⁶⁶ BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I, Salamanca: Ediciones Siguime, 1996. p. 988.

⁵⁶⁷ A compreensão de justiça, a partir da cultura romana, principalmente sua relação com o sentido distributivo, de castigos e recompensas, segundo o mérito de cada um, acabou interferindo e enfraquecendo o conceito bíblico de justiça. “O sentido veterotestamentário de justiça baseada na relação da Aliança enfraqueceu-se e seu lugar foi tomado pela imagem da sala de tribunal com o pecador perante Deus.” (ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 758). A justiça, entendida como relacionamento com Deus, a partir da Aliança, dá lugar a uma concepção ligada à conduta ética. Mesmo diante da importância de agir eticamente, o sentido original de justiça não pode ser identificado com padrão ético abstrato.

⁵⁶⁸ JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico manual del Antiguo Testamento*. Vol. 2, Madri: Ediciones Cristianda, 1985. p. 639 e 641.

uma teoria, mas sua compreensão se dá a partir da práxis. “Em geral, a palavra sugere os atos salvíficos de Javé como prova da fidelidade de Deus à Aliança”.⁵⁶⁹

O termo hebraico, na sua origem, ia além da referência a uma norma fixa. Por isso, não se pode identificar *tsedaká* com norma estabelecida.⁵⁷⁰ Seria mais adequado dizer que se refere a uma conduta que tenha como critério o benefício da comunidade. É difícil aplicar a *tsedaká* como a reta conduta do homem em relação a seu Deus, de forma genérica. Estando ligada ao conceito de *berit* – Aliança – é mais viável entendê-la, portanto, como instrução, orientação, para um justo relacionamento com Deus e seus semelhantes.⁵⁷¹

Segundo Bauer, o termo *tsedaká*, que traduzimos por justiça, que aparece na Bíblia, pode possuir acepções plurais:

- a) Expressa a relação entre o rei e o súdito, para fidelidade e lealdade mútua. A suprema tarefa do rei é criar uma ordem saudável e justa para todo o povo (2Sm 8,15; Ez 45,9). No livro do profeta Jeremias temos o seguinte: “Assim disse Javé: praticai o direito e a justiça; arrancai o explorado da mão do opressor; não oprimeis o estrangeiro, o órfão ou a viúva, não os violentes e não derrameis sangue inocente nesse lugar” (22,3).
- b) Justiça também expressa as ações que vão além das obrigações, fazendo-se com que haja gratuidade nas relações.
- c) Outro sentido aparece diante de uma desavença. Quando há discórdia entre duas partes, necessitando a intervenção de uma terceira, no intuito de restituir a *tsedaká*. Nos conflitos entre Israel e outros povos, Javé intervém para restabelecer a *tsedaká* a seu povo (Jz 5,11; Dt 33,21).
- d) Fazer justiça é ainda julgar, não no sentido de absolver ou condenar, mas na intenção de resolver um conflito de interesse da comunidade, de modo que se restitua o direito do que foi prejudicado.⁵⁷²

A justiça se expressa na conduta que mantém os vínculos estabelecidos, a partir do pacto instituído, entre Deus e o povo, no processo de libertação. Esta conduta adquire expressão, principalmente, na defesa da causa dos pobres (Am 2,6-7; 5,12-15; Mq 3,2; Is

⁵⁶⁹ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 758.

⁵⁷⁰ JENNI; WESTERMANN, 1985, p. 649.

⁵⁷¹ Nesta perspectiva, a justiça tem a ver com a conduta que expressa a manutenção de vínculos estabelecidos entre Deus e seu povo. “Esta justiça depende da dádiva de Javé (Is 46,12-13; 50,9; 52,13 – 53,12); ela exige, no entanto, a justiça correspondente na vida nacional e individual do povo.” (BROWN, 2000, p. 1122).

⁵⁷² BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. Vol. II, São Paulo: Loyola, 1973, p. 645-648.

5,7).⁵⁷³ Quem age desta forma é justo. Segundo os provérbios sapienciais, a prática do direito e da justiça é melhor do que os sacrifícios oferecidos no culto (Pr 21,3) e se manifesta, principalmente, na defesa dos pobres (Pr 31,9). O justo manifesta sua conduta justa na doação generosa (Pr 21,26), na renúncia da mentira (Pr 13,5) e no cuidado dos pobres (Pr 29,7).

Esta ênfase dada aos aspectos jurídicos e éticos tem origem, principalmente, nos profetas clássicos de Israel, no século VIII a.C.⁵⁷⁴ Foram eles, acima de tudo, que despertaram e fortaleceram a concepção de que a fidelidade à Aliança supõe a fidelidade à causa dos pobres. A memória do Êxodo, que recorda a postura de Deus em favor dos escravos, que viviam num contexto de injustiça, será sempre a luz e o critério para se viver na fidelidade à Aliança. Assim como Deus fez justiça, libertando os escravos das garras do faraó, aquele que quiser tornar presente a justiça de Deus precisa ter a mesma atitude, colocando-se na defesa dos pobres e injustiçados.

Amós, conhecido como o profeta da justiça, defendeu que ela somente se estabeleceria quando o direito dos pobres fosse mantido. Assim se expressa: “Eles que transformam o direito em veneno e lançam por terra a justiça (Am 5,7); Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso!” (Am 5,24). Atuando num tempo em que Israel não estava ameaçado por nenhum inimigo externo, um tempo que possibilitou florescimento econômico interno, Amós se dá conta de algo muito grave: “Justamente esse tempo de florescimento representa tempo de aflição para os pobres; riqueza e miséria em plena coexistência”.⁵⁷⁵ A corrupção dos juízes, nesta época, era sinal de que a justiça do relacionamento da Aliança não estava acontecendo. Neste sentido, Javé não fica indiferente e faz justiça ao oprimido, enquanto o caminho do injusto o leva à perdição (Sl 1,6; Is 3,10-11). Amós teve como base fundamental de sua crítica a Israel a questão da justiça (Am 5,7; 6,12). A História da Salvação não termina com a posse da terra, mas com a transmissão e a vivência da justiça, prolongando a história iniciada por Deus. “Parece que Amós se preocupa especialmente com determinado grupo social, que podemos identificar com camponeses pobres, tendo apenas o suficiente para viver e em sério risco de perder casas, terras e liberdade”.⁵⁷⁶

⁵⁷³ BROWN, C., Justiça. In: COENEN & BROWN, 2000, p. 1122 (cf. SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Leopoldo, RS: Oikos, São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2013. p. 357).

⁵⁷⁴ Para o profeta Amós, somente há justiça associada ao direito (5,7.24; 6,12). A atitude corrupta dos juízes, que não julgavam segundo a Aliança, oprimindo os pobres, contradizia frontalmente a justiça de Deus. A ênfase dada por Oséias ao amor de Deus, liga a justiça com a bondade, a misericórdia e o direito (cf. ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 759).

⁵⁷⁵ SCHWANTES, 2013. p. 99.

⁵⁷⁶ SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. Trad. Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 194.

O uso mais frequente do termo hebraico *tsedaká* relaciona-se, portanto, com a ação libertadora de Deus (Is 41,10; Jz 5,11; Mq 6,5). “Javé se revela justo em efetivar a libertação, em justificar o seu povo. Visto que a libertação é um cumprimento de suas promessas, a ‘justiça’ é frequentemente acompanhada nessas passagens com fidelidade”.⁵⁷⁷

A injustiça se manifesta quando os pobres são defraudados e despojados de sua liberdade (Am 2,6; Is 5,23).⁵⁷⁸ Viver na justiça só é possível onde há vida e liberdade. Sem liberdade não há vida plena e ela ocorre quando se possibilita o acesso aos bens necessários à vida. Esta compreensão da justiça como a garantia da vida e da liberdade parece ser o fundamento do que significa viver numa sociedade justa.

A prática da justiça divina, todavia, na experiência cotidiana do povo de Israel, nem sempre foi tranquila. Em diversas circunstâncias do cotidiano do povo percebeu-se que os justos iam mal e os injustos prosperavam (Jr 12,1; Jó 23,13-17). Isto fez o povo perceber que nem sempre o conhecimento humano alcança os planos divinos. A experiência de Deus vai além de um olhar físico (Jó 42,5). Conforme nos diz Johannes Bauer, “as dúvidas sobre a justiça de Deus são sem fundamento, mas não ficam excluídos sofrimentos, provas e até mesmo o martírio dos piedosos”.⁵⁷⁹

A justiça de Deus e sua fidelidade para com seu povo acontece em meio às contradições e infidelidades de seu povo eleito. “[...] a confissão da justiça de Javé é pronunciada por aqueles que se apresentam a si mesmos ante Javé como injustos”. (tradução nossa).⁵⁸⁰ A infidelidade do povo não quebra a fidelidade de Deus. A única forma do povo se renovar é reconhecendo seu pecado, apelando para a justiça de Deus (Dn 9,4-9; Ex 34,6-7).

O exílio babilônico será um divisor de águas na compreensão da justiça. Com o Judaísmo, após o exílio, a compreensão de justiça foi adquirindo nova identidade.

Antes do exílio, o sinal da presença de Deus entre o povo era sua posse livre e independente da terra, sendo que a Sua justiça abrangia tanto o povo quanto a terra que lhe pertencia. Depois disto, porém, a garantia da parte de Deus ficou sendo a Lei que Ele deu, que prevê claras condições de referência para a justiça entre os homens, e, ao mesmo tempo, o arcabouço dentro do qual o homem pode participar da justiça de Deus, e permanecer nesta participação.⁵⁸¹

⁵⁷⁷ MACKENZIE, John L., Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 527.

⁵⁷⁸ JENNI; WESTERMANN, 1985, p. 622.

⁵⁷⁹ BAUER, 1973, p. 597.

⁵⁸⁰ “La confesión de la justicia de Yahvé es pronunciada por aquellos que se presentan a sí mismos ante Yahvé como injustos”. WILCKENS, 1989, p. 264.

⁵⁸¹ SEEBASS, 2000, p. 1120. Num contexto em que Israel não existia mais como uma nação independente, o que passou a identificar o povo foi o cumprimento da Lei mosaica. Com isto, a justiça foi adquirindo a característica de ser o esforço individual de praticar determinadas normas, como forma de expressar sua

Este distintivo tornou-se ainda mais enfático após a destruição do segundo Templo, com a organização do Judaísmo rabínico. Neste contexto, a justiça praticamente se identificava com o cumprimento restrito da Lei. “A paixão pela obediência agora ficou transformada em esforço em prol do mérito, para garantir sua própria participação no reino de Deus”.⁵⁸²

No entanto, não é possível generalizar essa postura com forte acento nas obras meritórias. Havia, certamente, o princípio da graça e da fé. O que se buscava, possivelmente, era interação entre a graça de Deus e o esforço humano. “Acreditava-se que ninguém, nem sequer os patriarcas, Abraão, Isaque e Jacó, podia galgar uma posição de justiça à parte da graça de Deus, mas também se pensava: ‘Deus ajuda aqueles que se ajudam a si mesmos’”.⁵⁸³

2.2.2.3 A justiça no Novo Testamento e em Paulo

Embora o adjetivo *dikaios* (justo) aparece em quase todos os livros do NT, o uso mais frequente aparece no Evangelho de Mateus e em Paulo.⁵⁸⁴ Para o evangelista Mateus, o tema da justiça é parte central da sua mensagem. Jesus é o Mestre da Justiça. Os bem-aventurados são os que têm fome e sede de justiça (Mt 5,6). Jesus retomou o tema da justiça como uma obediência aos mandamentos. No entanto, se contrapôs à forma farisaica de entender a Lei.⁵⁸⁵ Jesus denunciou a observância hipócrita, com sua concepção estreita e literal da Lei (Mt 23), recuperando o seu espírito original, colocada a serviço da vida. “Mateus, ao escrever que Jesus, na ocasião do seu batismo ‘cumprir toda a justiça’, parece já anunciar um tema maior do seu Evangelho: Jesus leva à perfeição a justiça antiga, quer dizer, a religião da Lei (Mt 3,15)”. (tradução nossa).⁵⁸⁶

identidade como parte do povo eleito e para garantir sua própria participação como membro fiel do povo de Deus.

⁵⁸² SEEBASS, 2000, p. 1123. Perde-se o verdadeiro espírito da Aliança, trocando o desejo de corresponder ao amor de Deus, como uma dádiva, por um mecanismo que põe em risco a dimensão da gratuidade e da eleição como opção livre de Deus.

⁵⁸³ SEEBASS, 2000, p. 1124.

⁵⁸⁴ Tanto em Mateus quanto em Paulo esse termo aparece 17 vezes. Mateus utiliza o termo *dikaios* tanto para Cristo como para pessoas humanas e coisas (cf. SEEBASS, 2000, p. 1125).

⁵⁸⁵ O conflito que os Evangelhos deixam transparecer, principalmente, o Evangelho de Mateus, entre Jesus e os fariseus e escribas, se deve à forma como estes pretendiam viver na justiça (Mt 23,27-28), não levando em conta que ela é dom gratuito de Deus, mas apegando-se demasiadamente à letra. A gratuidade, porém, não significa a ausência ou a diminuição das exigências. O discípulo de Jesus, para participar do reino de Deus, precisa viver numa justiça superior, inclusive, dos escribas e fariseus (Mt 5,20). Buscar a justiça em primeiro lugar (Mt 6,33) deve ser a prioridade (cf. SEEBASS, 2000, p. 1125).

⁵⁸⁶ “Mateo, al escribir que Jesús con ocasión de su bautismo ‘cumple toda justicia’, parece ya anunciar un tema mayor de su evangelio: Jesús lleva a su perfección la justicia antigua, es decir, la religión de la ley (Mt 3,15)”. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967. p. 403.

A experiência de fé do Cristianismo primitivo, segundo a qual Cristo morreu por nossos pecados e ressuscitou para nossa salvação, foi recebida por Paulo e serviu de base para suas construções teológicas, inclusive, para rechaçar compreensões que considerava deturpadas do ponto de vista da fé cristã. Segundo Lucien Cerfaux, a questão da justiça que temos explanada nos escritos paulinos, podem ser frutos de duas diferentes hipóteses. A primeira, Paulo trata do tema com a intenção de corrigir uma noção de justiça que foi imposta, antes dele, ao Cristianismo, segundo a qual a noção de justiça não passava de nova aplicação ao Judaísmo, causando equívocos. A segunda, que Paulo teria se tornado cristão trazendo para o seio do Cristianismo uma nova concepção de justiça, em oposição ao sistema de obras para a salvação, vindas do farisaísmo.⁵⁸⁷

Os termos “justiça” (*dikaiosynē*), “justo” (*dikaio*) e “justificar” (*dikaioō*) aparecem mais de 100 vezes na literatura paulina.⁵⁸⁸ O sentido destes termos precisa ser entendido dentro do seu contexto. *Dikaiosynē* pode ser entendido como: declarar alguém justo, como no caso de Abraão (Rm 4,3); resultante da graça de Deus (Gl 2,21); chega por meio da fé (Fl 3,9); viver na obediência (Rm 6,13). *Dikaio* pode referir-se a Deus, a Cristo, a coisas ou aos seres humanos. Quando se refere ao ser humano, indica viver diante de Deus pela fé (Rm 1,17), obedecer aos mandamentos de Deus (Rm 2,13), levar uma vida virtuosa (Fl 4,8). Deus aparece como justo, revelando-se íntegro e exercendo sua justiça, justificando (Rm 3,26). “A forma verbal do substantivo *justiça* (*dikaioō*, “justificar”) é usada quase sempre para descrever a ação divina que afeta o pecador de tal maneira que a relação com Deus é alterada ou transformada”.⁵⁸⁹

O termo *dikaiosynē* possui diferentes significados, de acordo com o contexto em que se fala. Onesti e Brauch analisam o termo a partir de quatro pontos de vista que aparecem nos escritos paulinos. Em primeiro lugar, pode ser compreendido como justiça declarada, ou seja, como resultado de uma palavra divina, como aconteceu com Abraão (Rm 4; Gl 3), a partir da fé que teve em Deus, submetendo-se confiantemente a Ele. Também aparece em Paulo a justiça como dom. Ela é fruto da graça de Deus, impossível de ser alcançada por meio da

⁵⁸⁷ Cf. 2012, p. 387. Cerfaux tende a desconsiderar a segunda hipótese, entendendo o acontecimento de Damasco como vocação para realizar uma missão, e não como negação do regime da Lei. Seu conflito com os judaizantes foi para garantir o que considerava essencial no Cristianismo. O Evangelho da liberdade cristã estava sendo espionado pelos falsos irmãos (Gl 2,1-10). “Nossa conclusão adquire todo o seu valor se levamos em conta a ausência, em nossas Epístolas, de qualquer indicação favorável à hipótese de que foi uma crise de alma que fez brotar no pensamento de Paulo sua teoria da justificação pela fé.” (CERFAUX, 2012, p. 395).

⁵⁸⁸ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 760. Praticamente estes vocábulos são utilizados pelo Apóstolo em dois escritos precisos: nas Cartas aos Gálatas e aos Romanos (cf. CERFAUX, 2012, p. 389).

⁵⁸⁹ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 761.

obediência à Lei (Gl 2,21). Em terceiro lugar como justiça da fé (Rm 4,11.13-14; Fl 3,9). Ela é compreendida em contraste com a experiência de Paulo, anterior ao chamado, quando buscava a justiça fundamentado na Lei (Fl 3,6). Finalmente, justiça de obediência, ligada ao sentido ético. Não no sentido de conquista da justiça pelas obras realizadas, mas como vida coerente de alguém que foi justificado (Rm 6,13,18-20; 2 Cor 6,7.14).⁵⁹⁰

Enquanto o Antigo Testamento utiliza diversas metáforas para expressar como a justiça é um bem que vem de Deus, comparando-a com a luz (Sl 37,6), abraçando-se com a paz (Sl 85,11), como uma semente que Deus faz germinar (Is 61,11), Paulo prefere o uso de frases com alguns vocábulos precisos: *apokalýptai* – revelação (Rm 1,17), *pefanérotai* – manifestação (Rm 3,21) ou *endéixis* – demonstração (Rm 25,26). “Assim a justiça de Deus se revela (Rm 1,17), ela se manifesta (Rm 3,21), anunciada pela Lei e os Profetas e ela é concedida a todos os que creem (Rm 3,21-22). Ela é dom (*cháris, dōrea*).⁵⁹¹ No entanto, a relação de sentido entre Paulo e o Antigo Testamento é muito próxima. Para o AT o dom supremo é a vida. A justiça de Deus é fonte de vida (Sl 119,40; 143,11). Para Paulo, o dom da justiça tem como meta a vida eterna (Rm 5,21), a justiça no Espírito faz acontecer a vida (Rm 8,10).

As expressões “justiça de Deus” (Rm 1,17; 3,5.21.22; 10,3; 2Cor 5,21), “sua justiça” (Rm 3,25.26) ou “justiça que vem de Deus” (Fl 3,9) somam-se 10 vezes em Paulo. É a manifestação do poder de Deus na história, que redime a todos os que respondem com a fé ao ato de sua justiça. Este é o Evangelho que leva à vida.⁵⁹²

Os termos *dikaioō* (justificar) e *dikaióusthai* (ser justificado) aparecem em proposições negativas (Gl 2,16c; 3,11; Rm 3,20); em proposições afirmativas (Gl 2,17; 3,8.24; Rm 3,20.26; 4,5; 8,30.33; 1Cor 6,11); em proposições exclusivistas (Gl 2,16b; Rm 3,28) e em referências que expressam as consequências da justificação (Gl 5,4; Rm 4,2; 5,1.9). Estas referências destacam a antítese entre as obras da Lei e a fé em Cristo. “Antes de tudo, no processo de justificação opõe-se a lógica da gratuidade à lógica da retribuição devida, e Paulo afirma a primeira, negando validade à segunda”.⁵⁹³

⁵⁹⁰ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 760-761. Estes quatro sentidos precisam ser vistos como complementares e não como antagônicos. Eles expressam a complexidade do conceito de *dikaioō*, que é melhor compreendido a partir do contexto de cada Carta. Cerfaux diz que a justificação pela fé tem como base o Judaísmo, principalmente, na figura de Abraão. “Ora, Abraão, como testemunha a Escritura, foi justificado por sua fé, quando ele ainda não era circunciso; e é ainda a Escritura que faz dele o pai dos gentios. Tal é o argumento essencial de Romanos.” (cf. CERFAUX, 2012, p. 419).

⁵⁹¹ CERFAUX, 2012, p. 398.

⁵⁹² ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 762. Para estes autores, Rm 1,16-17 é uma referência fundamental para entender o conceito de *dikaioō theōu*. A justiça e o Evangelho podem ser compreendidos aqui como sinônimos que expressam a salvação de Deus por meio de Cristo.

⁵⁹³ BARBAGLIO, 1991, p. 294.

O verbo *dikaioō* adquire importância fundamental em Paulo. Na Septuaginta, seu sentido era, principalmente, profano. No Novo Testamento ele é carregado de sentido teológico, no qual o julgamento é o de Deus. “Introduz-se, portanto, uma evolução na semântica cristã do verbo *dikaiōw*; normalmente ele significava tornar justo, considerando como justo, reconhecendo a inocência; doravante ele significará tornar justo sendo Deus aquele que ‘justifica concedendo a justiça [...]’.”⁵⁹⁴

Paulo usa o verbo *dikaioō* quando pensa no batismo. O ato de justificar provoca efeito concreto nos cristãos, que são “lavados, santificados e justificados” (1Cor 6,11). De forma equivalente, “justiça, santificação e redenção” (1Cor 1,30).⁵⁹⁵

O termos justiça e justificação são utilizados por Paulo nos seguintes contextos: quando se relaciona a Gn 15,6, sobre a justiça creditada a Abraão (Rm 4,3.5.6.11.23-24); nas antíteses entre a observância da Lei e a adesão de fé (Fl 3,9; Rm 9,31-32 e 9,30; Rm 10,5 e 10,6; Gl 2,21 e Rm 4,6; Gl 3,21 e Rm 4,11.13; Fl 3,6 e Rm 10,4.10); nas afirmações da justificação como consequência da ação salvadora de Cristo (Rm 4,25; 5,16.18; 1Cor 1,30; Fl 1,11); na justiça em relação ao Espírito (Rm 8,10; 14,17); na ligação entre graça e justiça (Rm 5,17.21); justiça como correspondência ética (Rm 6,13.16.18-20); como serviço apostólico (2Cor 2,9; 11,15); justiça comparada metaforicamente com armas a serviço de Deus (2Cor 6,7).⁵⁹⁶

A expressão *dikaiosynē theōu* em Paulo pode ser compreendida de duas maneiras. Seu sentido não é explícito. Embora o acento recaia sobre o genitivo *theōu*, ela pode se referir tanto à justiça própria de Deus, como qualidade divina (genitivo subjetivo), como também à justiça dos cristãos em relação à Deus (genitivo objetivo).⁵⁹⁷ A primeira referência de Paulo que expressa claramente o sentido unívoco da justiça enquanto obra de Deus (Rm 3,5) relaciona-se com o sentido veterotestamentário. A infidelidade do povo na vivência da Aliança, colocando-o numa situação de injustiça diante de Deus, não rompeu a fidelidade de

⁵⁹⁴ CERFAUX, 2012, p. 404. A declaração da justiça de Deus provoca uma transformação naquele que é justificado, tornando-se ontologicamente justo. Justificar o ímpio (Rm 4,5) não significa que a impiedade e a justiça coexistiriam, mas que o ímpio torna-se, de fato, justo. É o dom do Espírito que torna o ser humano nova criatura, fazendo-o nascer de novo. “Eis, pois, o efeito da ‘justiça’: coloca no homem o meio de viver segundo o Espírito, fá-lo filho de Deus desde agora, herdeiro de Deus.” (CERFAUX, 2012, p. 422).

⁵⁹⁵ CERFAUX, 2012, p. 408. O sentido desse verbo vai evoluindo. Em 1Tm 3,16, a justificação se identifica com glorificação. Em Jesus a justificação ocorreu no momento de sua ressurreição.

⁵⁹⁶ BARBAGLIO, 1991, p.294-296. A justiça como expressão da misericórdia de Deus é determinante. “Em geral, a ‘justificação’ não é ‘forense’; os cristãos que são ‘justificados’ são justos por dom de misericórdia, e não em consequência dum juízo ou duma antecipação do juízo final.” (CERFAUX, 2012, p. 435).

⁵⁹⁷ Isso exige um cuidado especial para discernir a intenção de Paulo ao usar esta expressão. Há somente duas passagens que se referem mais claramente à justiça própria de Deus, como um ser justo. A primeira é Rm 3,5, segundo a qual a injustiça humana realça a justiça de Deus. A segunda, em Rm 3,25s, referindo-se à expiação de Cristo, para o perdão dos pecados (Wilckens, 1989, p. 253).

Deus. Deus continuou reto, justo, apesar da injustiça do povo. Sua justiça tem como referência a fidelidade às suas promessas, independente das injustiças do povo. A justiça de Deus é compreendida enquanto expressão do ser de Deus como justo – *dikaïos einai*.

Na segunda referência Deus demonstra sua justiça ao fazer de Cristo expiação (Rm 3,25s). O Apóstolo Paulo traz um sentido novo, não mais se referindo à fidelidade à Aliança em contraposição à sua ruptura, como em Rm 3,5, mas como justiça salvífica, mediante à morte expiatória de Cristo. “Mas a eficácia da *dikaïosynē theou* como justificação do ímpio deve ser concebida realmente como a justiça de Aliança de Deus. Seu conceito novo é o do amor (5,8) que cria salvação mediante a reconciliação dos inimigos”. (tradução nossa).⁵⁹⁸ Deus é justo enquanto faz o ser humano justo pela fé. Jesus Cristo crucificado é o lugar da atuação da justiça de Deus, mediante a fé. Pela sua morte expiatória Deus demonstra sua justiça. A justiça de Deus não se concretiza pela justiça da fé, mas pela fé na atuação de Deus em Cristo.

Para Lucien Cerfaux, a justiça de Deus pode ser definida em dois aspectos: primeiro, ela é o bem que Deus concede aos seres humanos, ou seja, a salvação, fruto da sua misericórdia. Em segundo lugar, o dom da justiça está ligado à redenção de Cristo.⁵⁹⁹ “Justificar significará, pois, dar o dom da justiça, mas nesse termo será salientada uma nuance de reconciliação, de perdão dos pecados e de expiação (graças à eficácia da morte do Cristo)”.⁶⁰⁰

Na compreensão de Paulo, o tema da justificação pela fé não destoava da tradição judaica. O Antigo Testamento dá testemunho de que a justiça de Deus se manifesta gratuitamente ao seu povo. Jesus Cristo é a plenitude dessa revelação. No entanto, aquilo que se expressa em Cristo já estava presente, de certa forma, na antiga Aliança. Por duas vezes Paulo faz referência ao profeta Habacuc, confirmando que “o justo viverá pela fé” (2,4).⁶⁰¹ No

⁵⁹⁸ “Pero la eficacia de la *dikaïosynē theou* como justificación del impío debe ser concebida realmente como la de la justicia de alianza de Dios. Su concepto nuevo es el del amor (5,8) que crea salvación mediante la reconciliación de los enemigos”. (Wilckens, 1989, p. 253). Paulo, ao mesmo tempo em que resgata o sentido veterotestamentário da Aliança, demonstrando a fidelidade de Deus, apesar das infidelidades cometidas pelo povo, dá um passo a mais, demonstrando que a justiça de Deus acontece enquanto faz o ser humano justo por meio da fé em Cristo, que por sua morte, expiou o pecado e reconciliou a todos com Deus, embora sendo todos pecadores (Rm 5,8).

⁵⁹⁹ CERFAUX, 2012, p. 433.

⁶⁰⁰ CERFAUX, 2012, p. 434.

⁶⁰¹ O profeta Habacuc, do século VII a.C., viveu num contexto de opressão, do qual brotava o clamor pela justiça divina. Deus garante que sua justiça poderia “tardar, mas não falhar”, que o momento presente devia ser marcado pela paciência e confiança em Deus, porque enquanto o ímpio perecerá, “o justo viverá por sua fidelidade” (Hb 2,4). O termo hebraico *'emunâh* pode ser traduzido tanto por “fidelidade” quanto por “fé”, sendo a fidelidade uma qualidade de caráter daquele que crê. Paulo retoma e interpreta Habacuc, servindo de testemunho para sua doutrina da justificação pela fé (Gl 3,11; Rm 1,16). “Paulo está dando uma interpretação seletiva de Habacuque, que assevera uma identidade fundamental entre os justos em Israel e os justos na comunidade cristã.” (BROWN, 2000, p. 1133).

mesmo sentido, o Apóstolo retoma o exemplo de Abraão (Gl 3,15-18; Rm 4), demonstrando que a justificação aconteceu, também no AT, mediante a fé.

Aliás, ele vai citar explicitamente um dos mais importantes textos de Isaías, sobre a fé: ‘aquele que crê nele não será confundido’ (Is 28,16, citado em 9,33). Os judeus criaram uma falsa imagem da Lei de Moisés: não compreenderam que ela anunciava em muitos pontos a justiça cristã.⁶⁰²

Para Paulo, a Lei de Deus, embora prescrevendo a circuncisão na carne, não era “segundo a carne”, mas “segundo o Espírito”. O problema é que ela foi mal compreendida. Para Cerfaux, esta era a concepção de Paulo. “A Lei era espiritual, mas nela havia a ‘letra’ e o ‘espírito’. O povo viveu a ‘letra’ da Lei e não seu ‘espírito’”.⁶⁰³

Para Paulo, a justiça de Deus se manifestou essencialmente no seu modo de tratar o povo, baseado na sua Nova Aliança, constituindo em Cristo uma nova humanidade, sem divisão de raça, gênero ou condição social (Gl 3,28). Tanto judeus como gentios fazem parte de sua Aliança, constituindo novo povo. O pecado, comum a todos, tanto a judeus como a gentios (Rm 3,9), não frustrou o plano de Deus, ao contrário, todos são justificados gratuitamente, por sua graça, em Cristo (Rm 3,24). Onde abundou o pecado, superabundou a graça (Rm 5,20). Pelas obras da Lei ninguém poderá ser justificado (Rm 3,20.28; Gl 2,16; 3,11). Caso contrário, a morte de Cristo perderia o sentido (Gl 2,21). Querer ancorar a justiça nas obras da Lei equivale a cair fora da graça (Gl 5,4). O que salva é a fé em Cristo (Rm 3,26.28; 5,1; Gl 2,16). Isso significa confiar única e exclusivamente na graça de Deus, pois a justiça é dom gratuito (Rm 3,24).

O princípio da igualdade é, portanto, o fundamento básico da justiça. O símbolo que comumente utilizamos para expressar a justiça é uma pessoa com os olhos vendados e com uma balança na mão. Isso quer significar que a justiça não faz discriminação de pessoas. Senão, não é mais justiça. A justiça é, para o Apóstolo Paulo, acima de tudo, dom de Deus, manifestado em Jesus Cristo (Gl 2,21). Todos têm os mesmos direitos.

No entanto, esta igualdade vai além de um estabelecimento matemático. Por isso, a justiça precisa se ligar a outros aspectos, como o amor, a solidariedade e a gratuidade. O interesse de Deus é que todos tenham vida e possam viver com sua dignidade respeitada (Jo 10,10). Viver a justiça é deixar-se conduzir pelo Espírito (Gl 5,16; Rm 8,5s). “A

⁶⁰² CERFAUX, 2012, p. 402. Evidentemente, não podemos generalizar esta postura entre os judeus. Houve aqueles que mantinham a consciência de que a justiça era, acima de tudo, dom de Deus, e que a Lei era uma expressão da Aliança e não um meio de justificação.

⁶⁰³ CERFAUX, 2012, p. 463. Em Rm 2,27-29 Paulo afirma que os pagãos, mesmo sem a “letra”, podem praticar os preceitos da Lei, ao passo que os judeus, mesmo com a “letra”, transgridem a Lei. A verdadeira circuncisão é a do coração, vivendo segundo o Espírito. E isso está ao alcance também dos pagãos.

transformação do homem pelo Espírito, que o torna justo perante Deus, tem de levar à transformação da sociedade, de modo que os homens possam viver dignamente e participar da justiça e da paz”.⁶⁰⁴

De acordo com Cerfaux, a justificação provoca mudança substancial do ser humano. Este autor critica a forma de compreensão forense de justiça.

Uma justificação ‘forense’, decorrente duma declaração, antecipada ou não, do juízo escatológico, que Deus fizesse de nossa justiça, deixando-nos tais como éramos, pecadores, além de não ser realmente apoiada por texto algum, não corresponde às fórmulas realistas multiplicadas sob a pena do Apóstolo.⁶⁰⁵

Conforme Seebaas, a justificação do ser humano, como resultado pela vinda de Cristo, pode ser compreendida sob diversos aspectos, que se complementam entre si. Primeiramente, a justificação não pode ser consequência da prática das obras da Lei (Rm 3,20.28; Gl 2,16; 3,11).⁶⁰⁶ Em segundo lugar, a justificação acontece somente mediante a fé em Cristo (Rm 3,26.28; 5,1; Gl 2,16), como dom gratuito da parte de Deus para o ser humano (Rm 3,24).⁶⁰⁷ Em terceiro lugar, o ser humano que morreu com Cristo para o pecado vive exclusivamente para Deus (Rm 6,7.11).⁶⁰⁸ A seguir, a vida do cristão é marcada pela esperança da plenificação da justiça, que ocorrerá no fim dos tempos.⁶⁰⁹ Finalmente, a justiça é tratada, sobretudo, nas cartas pastorais, como a vivência de virtudes (1Tm 6,11; 2 Tm 2,22; 3,16; Tt 1,8; 2,12). “Mesmo assim, a pregação da virtude é possibilitada porque somos ‘justificados pela graça de Cristo’ (Tt 3,7), pois Deus ‘nos salvou, não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo sua misericórdia’ (3,5)”.⁶¹⁰

⁶⁰⁴ IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. Trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 252.

⁶⁰⁵ CERFAUX, 2012, p. 437. A justiça tem consequências concretas na vida do justificado. Viver na justiça é viver segundo o Espírito, a partir dos dons recebidos (cf. Rm 14,17; 1Cor 1,30; 6,11).

⁶⁰⁶ Em diversas referências Paulo ilustra este pensamento. Se a justiça viesse pelas obras da Lei, Cristo teria morrido em vão (Gl 2,21). Embora sem conhecer o pecado, Deus o fez pecado por nós (2Cor 5,21). Para Paulo, “o pecado não é primeiramente maus atos ou más inclinações, mas, sim, a luta que o homem faz para merecer sua própria retidão e justificação (Rm 10,3).” (SEEBASS, 2000, p. 1128).

⁶⁰⁷ As principais frases que Paulo usa para expressar o modo como Deus justifica o ser humano pecador são: “justiça da fé” (Rm 4,11.13), “dom da justiça” (Rm 5,17), “justiça que provém da fé” (Rm 10,6; Fl 3,9). A consequência da justiça de Deus é a justificação gratuita, por sua graça (cf. SEEBASS, 2000, p. 1129).

⁶⁰⁸ Há uma mudança substancial naquele que é justificado por Cristo, mediante a fé. Como nova criatura, abandona toda forma de escravidão para servir somente à justiça de Deus (Rm 6,19). A vida do cristão pertence, agora, exclusivamente a Deus. Livre do pecado, busca a santificação, mediante o serviço a Deus, culminando na vida eterna (Rm 6,13.22). O ser humano justificado é propriedade de Deus e chamado a viver na sua justiça (cf. SEEBASS, 2000, p. 1129).

⁶⁰⁹ Embora a justiça de Deus tenha se manifestado no tempo presente (Rm 3,26), a realização plena da justiça é aguardada, no Espírito, na parusia de Cristo (Gl 5,5; Rm 5,19). “O elo de vinculação entre a justiça presente e a futura é o fato de que, enquanto os crentes já vieram a ser um povo para a possessão particular de Deus, Ele ainda está em inimizade contra o mundo como um todo.” (SEEBASS, 2000, p. 1130).

⁶¹⁰ SEEBASS, 2000, p. 1130. Embora as Cartas pastorais enfatizem a importância da vivência das virtudes, por parte dos agentes de pastoral, elas dão como pressuposto a justificação pela graça.

Na compreensão de Paulo, por um lado, a justiça tem mais a ver com a salvação do que com a ética. Deus declara justo o pecador. Por outro lado, o Apóstolo nos deixa claro que a justiça concedida gratuitamente exige total serviço a ela (Rm 6,12-23). A justiça de Deus tem o primado da graça. É somente a partir desse pressuposto que se pode relacionar a justiça de Deus com a justiça dos cristãos. “Mas como tal, essa justiça se baseia no dom do Espírito (8,10), cuja Lei nos tem feito livres da lei do pecado e da morte (8,2; cf. 14,17). As ações do cristão são ‘fruto da justiça’ (Fl 1,11), como ‘fruto do Espírito’ (Gl 5,22) em contraposição às ‘obras da carne’ (Gl 5,19)”.⁶¹¹ A vida cristã não se coaduna à anomia, mas precisa ser expressão da vida nova no Espírito (1Cor 6,11). Andar no Espírito.

Estabelecendo uma relação entre os escritos autênticos de Paulo e os deuteropaulinos ou não paulinos, percebemos nítida diferença na terminologia. Enquanto os deuteropaulinos ou não paulinos insistem no adjetivo *dikaios*, Paulo usa mais frequentemente o substantivo *dikaiosynē*. Esta diferença ocorre também com a Septuaginta, que utiliza o termo *dikaios* frequentemente, enquanto em Paulo, no sentido técnico, aparece somente cinco vezes. A razão disso parece ser clara:

Paulo usa muito menos que Mateus ou Lucas a palavra “justo”: deve-se evitar confundir o cristão com uma elite religiosa do Judaísmo que pretendia monopolizar a qualidade de justo. Paulo emprega o termo citando Hb 2,4, para provar a tese de que a justiça vem da fé (Rm 1,17; Gl 3,11). Ou então, apoia-se em Sl 14,1, para afirmar que não há justos sob a Lei (Rm 3,10).⁶¹²

Para os escritos não paulinos viver na justiça é ser justo. “Em Paulo, pelo contrário, se concebe a justiça cristã completamente desde a justificação do pecador, na qual fica superada toda falsificação da justiça alcançada mediante as obras”.⁶¹³ Para Paulo, justo é somente o justo pela fé (Gl 3,11; Rm 1,17).

Aqui volta a questão da diferença entre a justiça de Deus e a justiça dos cristãos. A justiça dos cristãos somente pode ser vivida como efeito da ação salvífica de Deus, realizada por meio da morte expiatória de Cristo, como presente dado, mediante a fé em Cristo, e não como fruto da realização das obras da Lei.⁶¹⁴

⁶¹¹ “Pero como tal, esa justicia se basa en don del Espíritu (8,10), cuya ley nos há hecho libres de la ley del pecado y de la muerte (8,2; cf. 14,17). Las acciones del Cristiano son “fruto de la justicia” (Fl 1,11), como “fruto del Espíritu” en contraposición a las “obras de la carne” (Gl 5,19)”. WILCKENS, 1989, p. 257.

⁶¹² CERFAUX, 2012, p. 413.

⁶¹³ “En Pablo, por el contrario, se concibe la justicia Cristiana completamente desde la justificación del pecador, en la que queda superada toda prevaricación de la justicia lograda mediante las obras”. WILCKENS, 1989, p. 258. Para Wilckens, Paulo evita o uso do adjetivo *dikaios* para evitar confusão, pelo fato de que tradicionalmente este termo relacionava-se muito estreitamente com o justo da Lei. Por isso, ele aparece somente seis vezes no *corpus* paulino (cf. 1989, p. 259).

⁶¹⁴ WILCKENS, 1989, p. 260.

2.2.2.4 A compreensão de justiça na Teologia Contemporânea

A questão da justificação tem sido, mormente, a partir da Reforma, palco de muitas discussões e interpretações. Sem querer abranger amplamente esse debate, visualizamos o pensamento de alguns teólogos contemporâneos, no intuito de trazer à tona alguns aspectos referentes ao tema, segundo o que Brown nos propõe. Mais adiante voltamos à questão, visualizando os intérpretes de Paulo na pesquisa moderna.⁶¹⁵

Para Karl Barth, a justiça de Deus é a que se manifesta a partir de Rm 1,16-17. “Sendo assim, a justificação do homem ocorre objetivamente em Cristo, e os homens se apropriam dela subjetivamente, na medida em que os homens chegam à fé nEle”.⁶¹⁶ No comentário da Carta aos Romanos, Barth e Anders focam seus olhares na justiça de Deus como o Evangelho revelado por meio de Cristo:

O que se revela no Evangelho é o grande, o universal mistério da justiça de Deus, que pesa sobre todo homem seja qual for sua categoria, posição ou nível. A harmonia de Deus em si mesmo [do seu amor e da sua justiça] tão insistentemente procurada por judeus e gregos, por todo mundo, vem à luz e é exaltada em Cristo Jesus.⁶¹⁷

O mistério da justiça de Deus, revelado em Jesus Cristo, é perceptível somente pela fé. “Trata-se de uma verdade, de uma realidade, que não é perceptível diretamente, nem pelo desvendamento do desconhecido, nem imergindo em oração, nem pelo desenvolvimento de ocultas forças espirituais”.⁶¹⁸ É dom que somente pela fé temos acesso.

Bultmann entende que ser justo não é retidão ética, mas tem a ver mais com relacionamento justo. Sua compreensão de justiça de Deus tem como referência o contexto antropológico, direcionada ao indivíduo, como dádiva, concedida pela fé.⁶¹⁹ Para ele, “a justiça já é imputada ao homem no presente, baseada na pressuposição de que ele tem fé, mas, como tal, também é escatológico porque o evento salvífico pôs término ao curso antigo do mundo, e introduziu a nova era”.⁶²⁰

⁶¹⁵ BROWN, 2000, p. 1136-1138. É uma pequena síntese sobre as interpretações contemporâneas de justiça, a partir de alguns teólogos. Em relação à releitura do sentido da justificação, a partir da nova perspectiva, trabalhada por Sanders, Dunn e outros, será abordada no próximo capítulo.

⁶¹⁶ BROWN, 2000, p. 1137.

⁶¹⁷ BARTH; ANDERS, 1999, p. 46.

⁶¹⁸ BARTH; ANDERS, 1999, p. 147.

⁶¹⁹ SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2010. p. 401.

⁶²⁰ BROWN, 2000, p. 1137. Onesti e Brauch afirmam que Bultmann tentou combinar os aspectos objetivo e subjetivo da justiça de Deus. Ela ocorre com base no relacionamento da pessoa com Deus. “A justiça de Deus é o dom que possibilita esta nova existência para o indivíduo.” (ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 765). Bultmann é criticado por enfatizar orientação individualista, sem levar em conta a tradição do AT.

Käsemann aborda a questão da justificação e da História da Salvação, a partir da crítica de Stendahl, que compreende a doutrina paulina da justificação como mal-entendido. “Consequentemente, ele chega à antítese entre a História da Salvação, enquanto posição fundamental do Apóstolo, e a sua doutrina da justificação como repúdio ao Judaísmo, devida à situação contingente do Cristianismo primitivo”.⁶²¹ Käsemann não nega a importância do horizonte histórico-salvífico da teologia paulina, mas para ele isto não deixa claro o pensamento de Paulo. “Devemos por isso, perguntarmo-nos como o Apóstolo vê a História da Salvação e qual a função dela no conjunto de sua teologia”.⁶²² Ao mesmo tempo em que a fé não pode distanciar-se do que é humano e temporal, ela não pode ser identificada com visão religiosa do mundo.⁶²³

O legalismo judaico, contra o qual Paulo se posicionou, era representado por aqueles que possuíam uma prática de piedade meritória, transformando as promessas de Deus em privilégios pessoais e seus mandamentos em meios para a própria santificação. Para Paulo, o *nómos* não contempla apenas dimensão ética, mas também histórico-salvífica. Sua prática leva o ser humano a reivindicar a graça de Deus como privilégio próprio. “A este modo de considerar-se perante Deus, Paulo chama de pecado, porque nele as reivindicações e ações piedosas procuram colocar Deus sob a nossa dependência”.⁶²⁴

Tanto a doutrina da justificação como a História da Salvação é importante e devem ser consideradas para compreender o pensamento paulino e cristão.

Sem fé na justificação do ímpio, não se pode compreender adequadamente nem a Escritura e nem o mundo. Não se pode opor a justificação à História da Salvação; isso levaria ao individualismo ou à ideologia, e, em ambos os casos, Deus não seria mantido como criador do mundo.⁶²⁵

Para Ernest Käsemann, a expressão “justiça de Deus” é tanto um poder quanto uma dádiva. Não é apenas atributo divino. Para ele, o dom oferecido traz em si um caráter de poder. “A justiça de Deus é o ‘poder’ salvador da justiça da Aliança de Deus convertida em amor, cujo ‘dom’ é a justiça da fé; pois o dom é inseparável do doador [...]”. (tradução

⁶²¹ KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 76.

⁶²² KÄSEMANN, 1980, p. 79.

⁶²³ O horizonte histórico-salvífico tem como chave de compreensão, para Käsemann, a doutrina da justificação do ímpio, através da qual Deus transforma em nova criatura os que pecaram. A História da Salvação não pode ser identificada com nenhum projeto humano, mesmo que tenha como base o projeto de Deus.

⁶²⁴ KÄSEMANN, 1980, p. 86.

⁶²⁵ KÄSEMANN, 1980, p. 89.

nossa).⁶²⁶ Tanto o poder salvador de Deus quanto o dom oferecido mediante a fé fazem parte do mistério de justiça.

Justamente aqui está o cerne da controvérsia sobre se em Paulo a justiça de Deus designa somente o dom a nós concedido, ou se designa também (e de um modo filologicamente demonstrável) o poder da salvação que nos toma. Não ponho aqui uma alternativa e nem aceito. Nunca afirmei que na expressão “justiça de Deus” se trate sempre ou preferencialmente de genitivo subjetivo.⁶²⁷

Para Schnelle, a expressão *dikaïosynē theou* é multidimensional. Pode ter caráter de dádiva, gramaticalmente vista como *genitivus auctoris*, ou seja, a justiça que vem da parte de Deus. Este sentido aparece em 2Cor 5,21: “aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus”. Da mesma forma, em Rm 3,22: “Justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que crêem”. Fl 3,9 reforça este sentido, mostrando que a justiça de Deus não resulta da Lei, mas de Deus. Já em Rm 3,5, a injustiça humana confronta-se com a justiça de Deus (*genitivus subjectivus*), revelando qualidade de Deus. Este sentido aparece também em Rm 3,25, não somente como uma qualidade, mas como propriedade de Deus, que se manifesta universalmente por meio de Cristo. Outro exemplo de *genitivus subjectivus* aparece em Rm 10,3: “Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus”. Paulo acusa Israel de ter buscado uma justiça própria e não a de Deus. Outro sentido aparece em Rm 3,21: “Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas”. A justiça de Deus não é algo que se comunica sobre Deus, mas através dela Deus se revela, como um poder universal. Gramaticalmente trata-se de um *genitivus objectivus*.⁶²⁸

Essa pluralidade de sentidos revela a amplitude do conceito de justiça de Deus. “A justiça de Deus denomina concisamente tanto a revelação como a inclusão e a participação dos crentes na atuação justificadora de Deus em Jesus Cristo”.⁶²⁹

McGrath tece uma síntese do sentido da expressão “justiça de Deus”, retomando a história de sua interpretação, a partir de alguns importantes interlocutores que refletiram o tema ao longo da história. Agostinho de Hipona já entendia a justiça de Deus como poder de salvação, o qual justifica os pecadores, concedendo-lhes a justiça. Para ele, a justiça de Deus

⁶²⁶ “La *dikaïosynē theou* es el ‘poder’ salvador de la justicia de la alianza de Dios convertida em amor, cuyo ‘don’ es la justicia de la fe; pues el don es inseparable del dador [...]”. WILCKENS, 1989, p. 261.

⁶²⁷ KÄSEMANN, 1980, p. 90.

⁶²⁸ SCHNELLE, 2010, p. 403 – 405.

⁶²⁹ SCHNELLE, 2010, p. 405.

não se refere a uma qualidade, por meio da qual ele é justo. Esta compreensão é mais tardia, a qual foi resultado de reinterpretação, depois do século XIV.⁶³⁰

Esta reinterpretação da justiça de Deus, no sentido de que Deus era, ele próprio, justo e que aplicava essa justiça, recompensando os bons e castigando os pecadores, incomodava profundamente Lutero. Este percebia um paradoxo chamar de Evangelho a revelação da justiça de Deus aos pecadores. Lutero se libertou dessa angústia ao compreender que a justiça de Deus não era de retribuição, mas que capacitava os pecadores a serem justos diante Dele.⁶³¹

Para Bultmann, a justiça de Deus não pode ser compreendida no sentido moral, mas relacional. Há duas referências bíblicas que expressam isso de forma contundente: “Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus” (Rm 10,3). A justiça de Deus não é uma conquista do ser humano, mas graça que se acolhe mediante a fé em Jesus Cristo. A outra referência é de Fl 3,9: “e ser achado nele, não tendo a justiça da Lei, mas a justiça que vem de Deus, apoiada na fé”. A justiça da Lei equivale à justiça conquistada pelo ser humano, mediante a prática da Lei. “Baseando sua opinião especialmente em Romanos 10,3 e Filipenses 3,9, Bultmann afirmou que a expressão ‘justiça de Deus’ não era moral, mas sim relacional. Os fieis são considerados justos por meio da fé”.⁶³²

Käsemann faz crítica a Bultmann, o qual concentrou-se na dádiva da justiça em detrimento de Deus. Para Käsemann, uma não pode ser separada do outro. “Essa falta de equilíbrio é corrigida quando entendemos que ‘justiça’ se refere ao próprio Deus, não àquilo que ele dá. Käsemann, então, afirma que a ‘justiça de Deus’ se refere a Deus em ação. Refere-se a seu poder e a seu dom”.⁶³³ A justiça de Deus não é atributo, mas se liga a Deus em ação.

Embora haja diversidade de compreensões e ênfases na expressão “justiça de Deus”, um ponto, ao menos, é consenso geral entre os estudiosos: “Para Paulo, a ‘justiça de Deus’ não é primordialmente um conceito moral”.⁶³⁴ Esta concepção impede de atribuir à justiça de Deus conceitos humanos de justiça, como, por exemplo, a justiça distributiva, dando a cada um o que lhe é devido. Isso daria margem para formar uma imagem de Deus ligada a rigorismo moral, retribuindo a cada um segundo seus méritos ou pecados.

⁶³⁰ MCGRATH, A. E. Justificação. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 771.

⁶³¹ MCGRATH, 2008, p. 722.

⁶³² MCGRATH, 2008, p. 722.

⁶³³ MCGRATH, 2008, p. 722 (cf. KÄSEMANN, Ernest. The Righteousness of God in Paul. In: *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 174).

⁶³⁴ MCGRATH, 2008, p. 773.

J. A. Ziesler concebe que Deus aceita o ser humano, apesar do seu pecado, perdoadando. Tudo depende da graça, que é o meio, e não o fundamento, por meio do qual é justificado. “Esta dependência total da graça não é só no momento inicial, do batismo ou da conversão, pelo contrário permanece. Mesmo depois de uma vida inteira de serviço cristão, o crente não tem obras das quais possa depender”.⁶³⁵

* * *

Neste segundo capítulo, acercamo-nos de diversos aspectos relacionados à justiça de Deus, mediante a elaboração de uma exegese de Rm 3,21-31 e a visualização do modo como o conceito de justiça foi compreendido a partir de alguns pontos de vista. Situamos a perícopes no conjunto da Carta, a qual acentua a universalidade do pecado e da salvação. Focamos em alguns conceitos fundamentais, que se relacionam com a realização da justiça, como a compreensão da Lei e a importância da fé em Cristo e da vida no Espírito como nova condição do cristão. Através das figuras de linguagem, utilizada por Paulo, percebemos o sentido da morte de Cristo, como meio de resgate da escravidão do pecado. A realização da justiça de Deus, como o meio de fazer justo o pecador, está na base da teologia paulina, e está ao alcance de todos, mediante a fé em Jesus Cristo, independente da observância das obras da Lei.

As últimas pesquisas chamam a atenção para a maneira equivocada de compreender tradicionalmente a justiça de Deus, bastante marcada por categorias gregas e latinas, segundo as quais, a justiça nos é concedida por Deus e nos faz santos, ou é a base do pronunciamento de Deus, declarando-nos justos. Esta forma de compreensão deixou de lado a base paulina no AT, principalmente, a contexto da Aliança.⁶³⁶ Retomando a tradição veterotestamentária, Paulo compreende a justiça de Deus como ação salvífica, realizada por meio de Cristo. “Em continuidade com a expressão veterotestamentária da justiça de Deus como fidelidade e amor constante de Deus em relação a Israel, Paulo considera essa ação divina finalmente expressa na vida, morte e ressurreição de Jesus”.⁶³⁷

No próximo capítulo, adentramos mais diretamente na proposta da nova perspectiva de Paulo, que nos ajuda a compreender a teologia paulina, principalmente, a justiça de Deus, sob um novo enfoque. Retomamos os manuscritos de Qumran, destacando as contribuições

⁶³⁵ BROWN, 2000, p. 1138. “A justificação do pecador é o único meio pelo qual a criatura permanece diante de Deus, submissa a ele e, ao mesmo tempo, junto do homem; por isso, mesmo neste nosso mundo, está sob o céu aberto.” (KÄSEMANN, 1980, p. 87).

⁶³⁶ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 767. O resgate do sentido veterotestamentário de justiça ajuda a perceber como ela aparece nos textos de salvação e na ação redentora de Deus, que salva dos inimigos e das situações ameaçadoras que o povo enfrentava (Is 11,5; 16,5; Sl 5,7-8; 90,13-14; 98,2-3).

⁶³⁷ ONESTI; BRAUCH, 2008, p. 767.

que eles oferecem para a pesquisa bíblica, para a releitura do Judaísmo e, sobretudo, para entender as raízes da justificação pela graça, como concepção já presente na tradição judaica no tempo de Paulo. Antes disso, visualizaremos alguns intérpretes de Paulo, modernos e contemporâneos, que trazem à tona as duas formas de compreensão dos escritos do Apóstolo, a tradicional e a da nova perspectiva.

3 A GRAÇA PARA JUDEUS E GENTIOS: UMA VISÃO DE PAULO

Vimos até aqui elementos históricos e teológicos do povo de Israel, sobretudo, nas culturas judaica e greco-romana, que contribuíram para determinada compreensão da realização da justiça de Deus. A Aliança estabelecida com o povo de Israel, tendo como fundamento a experiência do amor de Deus, que o escolhe como Sua propriedade, foi marcando sua caminhada. Os acontecimentos históricos foram sinais da concretização da justiça de Deus, mediante as maravilhas realizadas em favor do Seu povo e, ao mesmo tempo, desafios para manter vivo o projeto original e a experiência fundante de Israel. Diversos grupos e movimentos buscaram uma forma de manter viva a memória histórica da escolha e do pacto estabelecido com Deus, vivendo de acordo com Seus mandamentos. Com o Cristianismo, a justiça de Deus se manifestou, sobretudo, em Jesus Cristo. Os escritos paulinos foram os primeiros a expressar a centralidade de Cristo no processo de concretização da justiça.

Nas últimas décadas, as interpretações referentes ao Apóstolo Paulo estão sendo revistas. Tanto a compreensão do processo ocorrido com sua pessoa, a partir da experiência próximo de Damasco (At 9,1-19; 22,5-16; 26,9-18; Gl 1,11-17; 2,19-20; Fp 3,4-11) como a interpretação dos seus escritos, principalmente, sobre o Judaísmo, estão passando por transformações.

[...] muitas das suposições tradicionais sobre a teologia paulina são errôneas ou, ao menos, incompletas. Entre os estudos paulinos importantes publicados desde meados da década de 70 estão os de Sanders [...] e Räisänen (1983). Os estudiosos tendem agora a concordar que Paulo tem de ser avaliado não só em oposição a seu passado judaico, mas também em continuidade com ele. Isso se aplica a seu apreço pela Lei e pela validade duradoura das promessas de Deus a Israel [...] e a suas convicções escatológicas.⁶³⁸

Esta releitura de Paulo possibilita entendê-lo de modo mais amplo, principalmente, a partir de suas raízes judaicas. Tradicionalmente, foi muito natural entender o Cristianismo em contraposição ao Judaísmo. “‘O judeu’ passou a ser o tipo clássico de religião que deu errado, de religião entendida em termos de realização humana em vez de como expressão de gratidão pela iniciativa da graça divina e resposta a ela”.⁶³⁹

⁶³⁸ BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2002. p. 178s.

⁶³⁹ DUNN, 2008, p. 1105.

Esta concepção se firmou, sobretudo, a partir do contexto da Reforma, que contestou o catolicismo da época, por causa do seu sistema de mérito, o qual dava margem para compreender a salvação como um processo de colaboração com a graça divina, mediante a obediência aos mandamentos divinos. “No século XVI, a interpretação e aplicação contrastantes da mensagem bíblica da justificação constituíram uma das causas principais da divisão da Igreja ocidental, o que também se expressou em condenações doutrinárias”.⁶⁴⁰ Os reformadores entenderam que o Judaísmo possuía a mesma teologia.

Entre os estudiosos veterotestamentários, era comum a suposição, por exemplo, de que, pelo menos a partir do período da reintegração dos judeus em Israel sob Esdras, a história do Judaísmo caracterizava-se por crescente degeneração em legalismo, hipocrisia e falta de compaixão.⁶⁴¹

A fé moderna no progresso, com o lema humanista da “volta às fontes”,⁶⁴² fortaleceu a concepção de que o Cristianismo suplantou o Judaísmo. “Dessa maneira era possível citar a Bíblia, especialmente os profetas, em defesa das próprias ideias ‘modernas’, apresentando, entretanto, o NT como ‘progresso’ em comparação com o AT, e o Cristianismo como ‘progresso’ em comparação com o Judaísmo”.⁶⁴³ Este pensamento contribuiu para revigorar o preconceito em relação à tradição judaica como velha e ultrapassada.

Esta forma de compreender foi colocada em crise, abrindo espaço para novas perspectivas, principalmente, em relação à justiça de Deus compreendida pelo Judaísmo. O expoente dessa nova maneira de compreender é Sanders. “Mais que qualquer outro no mundo de língua inglesa, ele conseguiu transmitir a mensagem de que, no fundo, o Judaísmo primitivo era uma religião da graça”.⁶⁴⁴

Entender a atitude de Paulo em relação à Lei é fundamental para captar seu pensamento, bem como para superar o profundo divórcio criado entre o Cristianismo e o Judaísmo. Precisamos hoje nos perguntar novamente: Paulo rompeu com a Lei e com o Judaísmo? Em que sentido pode-se afirmar ou negar isso? Embora as cartas paulinas tratem

⁶⁴⁰ IGREJA CATÓLICA. CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. COMISSÃO CONJUNTA CATÓLICA-LUTERANA. *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*: Declaração Conjunta Católica Romana e Federação Luterana Mundial, Augsburg, 31 de outubro de 1999. São Leopoldo: Sinodal, Brasília: CONIC, São Paulo: Paulinas, 1999. p. 11.

⁶⁴¹ THIELMAN, F. Lei. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 781.

⁶⁴² Esta expressão foi empregada pelo pensador alemão Edmund Husserl, no contexto da discussão da fenomenologia (cf. HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). São Paulo: Nova Cultural, 2005. Coleção Os Pensadores).

⁶⁴³ MAIER, 2005, p. 29. Isso fez com que o Judaísmo antigo tivesse uma avaliação extremamente negativa. “Jesus e o Cristianismo podiam ser apresentados ora como superação do antigo, no sentido das ideias do progresso, ora como o ressurgimento do autêntico, do original.” (MAIER, 2005, p. 31).

⁶⁴⁴ DUNN, 2008, p. 1105.

de diversas questões, de acordo com o contexto de cada comunidade para o qual foram escritas, deixam transparecer algumas convicções que são centrais no pensamento paulino: Jesus Cristo foi enviado por Deus para a salvação de todos; Jesus voltará em breve; Paulo foi chamado para ser apóstolo dos gentios; os cristãos devem pautar sua vida de acordo com a vontade de Deus.⁶⁴⁵ Além dessas, há outras, porém, com importância menor, como o monoteísmo, a centralidade de Cristo como messias judeu, o triunfo de Deus e a participação no corpo de Cristo.

Paulo utiliza uma estrutura de pensamento que organiza a vida do ser humano, num processo de entrada, permanência e de consequências do comportamento. Como ponto de partida, todos estão numa situação de pecado/condenação. Os que se abrem para a graça de Deus em Cristo serão salvos. Os que não se abrem à graça serão destruídos. Os que aderem a Cristo precisam levar uma vida coerente com sua fé. Quando pecam há a possibilidade de corrigirem-se ou de serem excluídos da salvação.⁶⁴⁶

3.1 Os intérpretes de Paulo na pesquisa moderna e contemporânea⁶⁴⁷

Figuras extraordinárias na história da interpretação de Paulo, como Agostinho, Lutero e Calvino, marcaram profundamente a compreensão do pensamento paulino, principalmente, sobre a justiça de Deus. Como consequência, na modernidade se consolidou uma determinada maneira de compreender Paulo, sobretudo ligado à justificação pela fé, independente da Lei.⁶⁴⁸ Este paradigma foi largamente desenvolvido a partir da “Escola de Tübingen”⁶⁴⁹, principalmente pelo teólogo e historiador alemão F.C. Baur, com seu método histórico-crítico, a partir de 1831. Baur foi um dos personagens que mais influenciaram a interpretação moderna de Paulo, principalmente, contra o judaísmo.

⁶⁴⁵ SANDERS, 2009, p. 17.

⁶⁴⁶ SANDERS, 2009, p. 23.

⁶⁴⁷ Não temos aqui a pretensão de abranger todos os autores que refletiram sobre o pensamento de Paulo, mas o objetivo é trazer à tona a questão de Paulo, dentro da interpretação tradicional e as novas perspectivas que foram surgindo, como um caminho para nos levar à questão que mais nos interessa, que é a nova perspectiva sobre Paulo.

⁶⁴⁸ A Reforma de Lutero foi um divisor de águas na interpretação das Cartas paulinas. “A partir de Lutero, a teologia da Reforma Protestante contrapôs as doutrinas paulinas da justificação pela fé, graça, eleição, glorificação, pecado, redenção, suficiência do sacrifício de Cristo e liberdade à leitura medieval da pregação de Paulo (cf. DUNN, 2011, p. 11; BAKKER, J. T. *Eschatologische Prediking bij Luther*. Kampen: Kok, 1964).

⁶⁴⁹ Fundada em 1477, na cidade de Tübingen, na Alemanha, essa escola veio a ser um grande centro de estudos teológicos luteranos. Um dos grandes expoentes na pesquisa exegética foi Ferdinand Cristian Baur, que foi professor na Universidade de Tübingen de 1826 a 1860. Disponível em: <http://comunidadewesleyana.blogspot.com.br/2008/12/dicionario-teolgico_25.html>. Acesso em: 21 ago. 2014.

Para Baur, Jesus é o fundador de uma nova religião, o Cristianismo, que, sendo a religião absoluta, é superior a todas as outras. Baur via como sua tarefa “definir a essência do Cristianismo, depurando-o de qualquer coisa que sugira Judaísmo, nacionalismo e particularismo”.⁶⁵⁰

Sua leitura do Novo Testamento tinha como eixo basicamente a oposição entre o grupo paulino e os judaizantes. Reforçou-se, entre os pesquisadores, principalmente, no século XIX, a ideia de que o Judaísmo era a antítese do Cristianismo, uma tradição legalista, cujo Deus era distante e inacessível.

Baur publicou, em 1830, uma tese sobre 1Cor 1,11-12, demonstrando o conflito que havia no Cristianismo primitivo e no interior dos escritos paulinos. “O contraste que Paulo faz entre o Evangelho e a Lei foi considerado reflexo da oposição no Cristianismo primitivo entre Paulo e o Cristianismo gentio, de um lado, e o Cristianismo judaico apoiado por Pedro, Tiago e o resto dos apóstolos de Jerusalém, de outro”.⁶⁵¹

Estes partidos foram o pano de fundo para o desenvolvimento da doutrina da justificação pela fé, elaborada pelo Apóstolo Paulo, considerada pela escola de Tübingen como o centro da teologia paulina. Para Baur, “o Paulo autêntico só se encontrava onde o conflito entre o Cristianismo judaico (petrino) e o gentio (paulino) era evidente e onde a doutrina da justificação pela fé independente da Lei era apresentada como resposta explícita”.⁶⁵² Influenciado pela filosofia hegeliana, Baur releu Paulo, supondo que o Apóstolo desenvolveu sua teologia em contraste com o Cristianismo primitivo. “Baur parte da premissa fortemente vinculado ao Judaísmo”.⁶⁵³

A leitura que Baur fez de Paulo influenciou decisivamente os estudos da vida e da teologia do Apóstolo. Hafemann afirma que disso originaram três questões fundamentais, que devem ser levadas em conta nos estudos paulinos: os adversários de Paulo, principalmente, os judaizantes; a relação entre a Lei e o Evangelho; o centro da teologia paulina, considerada como a justificação pela fé.⁶⁵⁴ Destas três vertentes emanaram diversas reflexões e posturas, nos séculos XIX e XX.

Sobre o universalismo de Paulo, que é um tema importante, principalmente, na contemporaneidade, é visto por Baur, no entanto, a partir da controvérsia entre Paulo e o

⁶⁵⁰ CAMPBELL, William S. *Paulo e a criação da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 41.

⁶⁵¹ HAFEMANN, S. J. Paulo e seus intérpretes. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.) *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008. p. 918.

⁶⁵² HAFEMANN, 2008, p. 918.

⁶⁵³ DUNN, 2011, p. 12. A mesma linha de Baur foi seguida por diversos pesquisadores (cf. HOLSTEN, K. *Das Evangelium des Paulus*. Vol. I-II. Berlin: Reimer, 1880; LÜDEMANN, H. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und des Petrus*. Rostock: Stiller, 1868; PFLEIDERER, O. *Paulinism: The Contribution to the History of Primitive Christian Theology*. London: Williams and Norgate, 1891).

⁶⁵⁴ HAFEMANN, 2008, p. 919.

Judaísmo. “A missão apostólica paulina era apenas a expressão visível de sua convicção de que, na nova fé, a exclusividade do Judaísmo tinha de ser abandonada [...]. A fim de estabelecer esse universalismo fundamental, ele negou a validade da salvação pelas obras da Lei”.⁶⁵⁵ O problema é que Baur não relacionou universalismo com missão, no sentido de que todos precisavam ser convidados a fazer parte do projeto de Deus, a partir de sua cultura.

Enquanto na Alemanha a maioria considerou verdadeiras as teses de Baur, em outros lugares houve contestações, principalmente, na Inglaterra, onde J. B. Lightfoot defendeu a tese de que os adversários de Paulo não eram os apóstolos Pedro, Tiago e João, e sim gnósticos, que faziam parte de um movimento “essênio cristão”.⁶⁵⁶ Decisiva foi a criação da “Escola da História das Religiões”, na qual se destacou W. Bousset, enfatizando o gnosticismo como o principal adversário do Cristianismo primitivo.⁶⁵⁷

Com H. J. Holtzmann, o consenso em torno de Baur encontrou uma abertura de questionamento, segundo o qual apenas a experiência pessoal de Paulo, expressa em categorias gregas, possibilitou uma síntese entre os dois modos de pensar. “Segundo Holtzmann, em lugar de um abismo entre Jesus e Paulo, o que há na verdade é uma transposição do pensamento de Jesus para o mundo grego a partir de um vetor fortemente influenciado pela mensagem cristã”.⁶⁵⁸

O século XX foi marcado pela tentativa de reverter o ranço deixado pela leitura negativa do Judaísmo ao longo do tempo. Esse trabalho persiste até os dias de hoje. Se a identidade cristã não foi construída a partir da antítese ao Judaísmo, temos a possibilidade de novas leituras, identificando ligações positivas entre o Judaísmo e o Cristianismo. Entre os proponentes dessa nova leitura, encontra-se W. D. Davies, que, na década de 1930, começou a buscar uma aproximação entre o pensamento de Paulo e os rabinos, por meio da leitura da *Mishná*. Em vez de olhar o Cristianismo de Paulo como oposição a um suposto Judaísmo legalista, buscou-se ver Paulo como um helenizador do Cristianismo. “Esse reposicionamento firme de Paulo em seu contexto judaico é que viria a se mostrar uma das contribuições mais significativas de Davies”.⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ BOWERS, 2008, p. 835.

⁶⁵⁶ HAFEMANN, 2008, p. 920.

⁶⁵⁷ HAFEMANN, 2008, p. 920.

⁶⁵⁸ DUNN, 2011, p. 13. (cf. RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. São Paulo: Cultura cristã, 2004, p. 18). Nesta linha vai também Albert Schweitzer. “Schweitzer chama as categorias da cultura grega de ‘misticismo’, e afirma que houve adaptação da proclamação apocalíptica jesuânica para o contexto grego, o que tornou possível a sobrevivência do Cristianismo em terras pagãs.” (DUNN, 2011, p. 15; cf. SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o Apóstolo*. São Paulo: Novo Século, 2003).

⁶⁵⁹ CAMPBELL, 2011, p. 44.

Outro importante estudioso bíblico foi Johannes Munck (1904-1965), que se posicionou contra Baur e a Escola de Tübingen, colocando o foco principal na missão de Paulo como apóstolo dos gentios. Além disso, Munck propôs que as cartas paulinas sejam interpretadas como tais, levando em conta a situação histórica de cada uma, sem homogeneizá-las. Sua intenção era libertar as cartas de Paulo da interpretação tradicional e abrir-se para a diversidade nas origens do Cristianismo. “A missão de Paulo não é uma contramissão a Pedro e Jerusalém; em vez disso, Paulo percebe a si próprio como um ‘apóstolo para as nações’, que desempenha papel decisivo dentro do propósito divino, conforme simbolizado na coleta para Jerusalém”.⁶⁶⁰ Não há porquê polarizar os conflitos entre Paulo e os judaizantes. Os opositores foram diferentes, de acordo com o contexto de cada carta escrita.

Os escritos de Paulo não podem ser vistos como dogmáticos. Tradicionalmente, principalmente, a Carta aos Romanos foi vista como um tratado dogmático. Embora possa ser considerada a carta mais completa e amadurecida entre as paulinas, é importante situá-la dentro do seu contexto, respondendo a questões concretas que as comunidades cristãs de Roma estavam vivendo. Stendahl foi um que chamou a atenção para que o pensamento de Paulo fosse entendido, antes de tudo, numa perspectiva missionária de judeus e gentios, e não num ponto de vista dogmático, como por exemplo, a justificação pela fé. A doutrina da justificação pela fé precisa ser entendida na relação entre judeus e gentios e não na questão de como um ser humano deve ser salvo.⁶⁶¹

Uma questão que vem sendo mais debatida ultimamente, relacionada com a nova perspectiva de Paulo, é o entendimento paulino da Lei. Isso está levando a uma mudança de paradigma. A contraposição entre Evangelho e Lei vem sendo revista. Munck já dizia que “não havia nenhum conflito teológico essencial entre Paulo e o Cristianismo judaico”.⁶⁶² Da mesma forma, outros estudiosos, como H. J. Schoeps e W. D. Davies, contestaram a visão tradicional negativa do Judaísmo. C. E. B. Cranfield, embora não tenha negado a centralidade da justificação pela fé, redefiniu o enfoque dado à crítica paulina da Lei, a qual foi deturpada em legalismo.⁶⁶³

Na questão do entendimento de Paulo como alguém chamado para uma missão, em vez de entendê-lo como convertido, como alguém que teria abandonado o Judaísmo para

⁶⁶⁰ CAMPBELL, 2011, p. 48.

⁶⁶¹ CAMPBELL, 2011, p. 51; (cf. STENDAHL, 1976).

⁶⁶² HAFEMANN, 2008, p. 924.

⁶⁶³ HAFEMANN, 2008, p. 924. Esta visão de Cranfield, considerando as declarações paulinas sobre a Lei como legalismo, vem sendo criticada atualmente.

aderir ao Cristianismo, percebemos a importância de resgatar a verdadeira imagem do Apóstolo, marcada pela herança cultural judaica. Sua formação religiosa judaica influenciou sua maneira de agir, mesmo junto aos gentios. Paulo sentia-se chamado para ser Apóstolo dos gentios. “Contudo, Paulo, o apóstolo dos gentios, nunca livrou-se inteiramente do particularismo étnico de sua herança, mesmo quando corajosamente caminhou em direção a um verdadeiro universalismo”.⁶⁶⁴

A interpretação tradicional da justificação pela fé teve seu desenvolvimento ainda no século XX, principalmente, com Rudolf Bultmann. Ao mesmo tempo em que havia as críticas, também foram se firmando seus princípios. Ele entende a realização da justiça de Deus como declaração, independente de qualidade ética, em contraposição à compreensão judaica, a qual considerava legalista. “O esforço do judeu religioso, todavia, vai no sentido de cumprir as condições que, da parte deles, constituem a pressuposição para essa sentença de Deus, e essas condições consistem naturalmente no cumprimento dos mandamentos de Deus e nas boas obras”.⁶⁶⁵ Bultmann aborda o tema em termos existenciais:

Como tal, não é mudança ética realizada em uma pessoa, mas realidade escatológica que, embora originalmente relacionada com o fim dos tempos, já é agora, segundo Paulo, experimentada pelo fiel como puro dom da graça divina, não em consequência da obediência à Lei.⁶⁶⁶

Bultmann possuía visão marcadamente pessimista de mundo, semelhante ao dualismo gnóstico. Para ele, o mais importante é a decisão de viver segundo a fé. O Jesus histórico, sua ética e ensino, são irrelevantes em Paulo.⁶⁶⁷ Ao comentar sobre o desinteresse de Paulo pelo Jesus histórico, afirma: “A única coisa significativa para ele da história de Jesus é o fato de que Jesus nascera e vivera como judeu sob a Lei (Gl 4,4) e que fora crucificado (Gl 3,1; 1Cor 2,2; Fl 2,5ss, etc.)”.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ BOWERS, 2008, p. 836. (cf. DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 4 ed. Philadelphia, Fortress, 1980). Para Davies, o Judaísmo pós-exílico foi perdendo o elan da mensagem profética, de que os gentios participariam do futuro reino messiânico, e cada vez mais foi fortalecendo o exclusivismo nacionalista. “Para Davies, essa tensão no centro do Judaísmo mais tardio, a luta entre o nacionalismo egoístico e a preocupação pelo destino dos gentios refletem-se diretamente nas atitudes de Paulo.” (BOWERS, 2008, p. 836).

⁶⁶⁵ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 337.

⁶⁶⁶ HAFEMANN, 2008, p. 929. Sobre a atualidade da justiça, confira BULTMANN, 2004, p. 338-344.

⁶⁶⁷ DUNN, 2011, p. 16. Diversos pesquisadores apoiaram Bultmann neste sentido. (cf. KÄSEMANN, E. *Kritische analyse von Phil 2,5-11*. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 1960. p. 69-71; SCHMITALS, W. *Gnosticism in Corinth: Na Investigation of the Letters to the Corinthians*. Nashville: Abingdon Press, 1971, p. 87-89; FUCHS, E. *Die Freiheit des Glaubens, Römer 5-8 ausgelegt*. München: Kaiser, 1949. p. 18-21; BORNKAMM, G. *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien*. München: Kaiser Verlag, 1952. p. 139-156; VIELHAUER, P. *Erlöser im Neuen Testament*. In: RGG, II, p. 379-381; BRADENBURGER, E. *Adam und Christus: Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5,12-21 (1Kor 15)* 1962. Neukirchen: Vluyn, 1962. p. 12-14, p. 68-71).

⁶⁶⁸ BULTMANN, 2004, p. 244.

Käsemann retoma o pensamento de Bultmann, concedendo novo enfoque à justiça de Deus superando o enfoque exclusivamente individualista, para resgatar as dimensões cósmicas e apocalípticas. Käsemann vai além da concepção de Bultmann, que reduziu demasiadamente a teologia paulina numa antropologia, para dar uma dimensão mais cósmica à justiça de Deus. Contudo, continuou comungando com o conceito de Bultmann, segundo o qual o Judaísmo era uma tradição legalista, contra a qual Paulo se voltou.⁶⁶⁹ Segundo a interpretação de Hafemann, a justiça de Deus foi compreendida por Käsemann como um poder sob o qual a pessoa é levada a viver. Hafemann expressa isso de forma bastante clara:

Portanto, a salvação não é fundamentalmente a experiência de receber a justiça de Deus, mas a de ser levado de volta à obediência à justiça de Deus em Cristo. Em vez de se referir a uma justiça que *vem* de Deus como dádiva, como Bultmann afirmou, para Käsemann a justiça de Deus é o *próprio* comportamento justo de Deus, expresso em sua atividade salvífica como trabalho externo de fidelidade à Aliança para sua criação e para seu povo.⁶⁷⁰

Ao tratar da justificação e da História da Salvação na epístola aos Romanos, Käsemann afirma, numa nota de rodapé, sua forma de entender esta questão. “Em sua apresentação de Paulo, Bultmann usou muitas vezes e desenvoltamente a ideia de poder; e eu entendo a justiça divina (se ela não designa somente o dom) pelo menos como poder que cria a salvação”.⁶⁷¹

Para Käsemann, a doutrina da justificação de Paulo tem como fundamento sua interpretação da cristologia, por meio da qual percebemos que a justiça de Deus ocorre na ação de Deus em justificar o ímpio. “Ela anuncia a seu modo, o que é ‘verdadeiro Deus e verdadeiro homem’, ao anunciar que o verdadeiro Deus se associa aos que estão longe dele, para levar-lhes a salvação, como se verificou em Jesus, e não entre os fariseus, os zelotes e a comunidade de Qumran”.⁶⁷² Para Käsemann, estes grupos buscavam a justificação a partir da observância da Lei.

Stendahl contradiz Käsemann, afirmando que a doutrina da justificação pela fé não é uma doutrina de combate dirigida contra o Judaísmo. Antes, ela está ligada à defesa do direito dos gentios, que se convertem ao Cristianismo, de fazer parte do povo de Deus. Isso supõe, para Paulo, ir contra a judaização dos gentios, pela prática da Lei.⁶⁷³

⁶⁶⁹ BOWERS, 2008, p. 836.

⁶⁷⁰ BOWERS, 2008, p. 930.

⁶⁷¹ KÄSEMANN, 1980, p. 90.

⁶⁷² KÄSEMANN, 1980, p. 86. Ele insiste sobre o perigo dos grupos piedosos no tempo de Paulo, como os fariseus, zelotes e a comunidade de Qumran. “Também, em Israel, a justificação é para os ímpios e não para os piedosos, como crê o Judaísmo, incluindo Qumran.” (KÄSEMANN, 1980, p. 89).

⁶⁷³ STENDAHL, 1976, p. 130. Embora haja diferenças de pensamentos entre esses dois teólogos, podemos perceber também similaridades. Campbell resume estes dois aspectos. “Ambos enfatizaram a significância da

A mudança decisiva de paradigma veio com Sanders, o qual defendeu a tese de que o Judaísmo precisa ser lido a partir de uma nova perspectiva.⁶⁷⁴ Esta é a nova tendência da exegese hoje, com o objetivo de reconstituir o Judaísmo palestinese do primeiro século, não como tradição das obras, mas como aquela que compreendia a salvação como fruto da eleição de Deus. A observância da Lei, pelo povo judeu, não era caminho de justificação, mas servia como meio de manter o pacto estabelecido por Deus. “O nome dado por Sanders para a relação entre a eleição e a obediência à Lei é ‘nomismo da Aliança’”.⁶⁷⁵

Sanders, que foi aluno de Davies, deu continuidade à crítica de seu mestre, na tentativa de rever a imagem do Judaísmo da época de Paulo. Para Sanders, a preocupação primeira de Paulo era a participação em Cristo e não a justificação pela fé. “Paulo de fato conhece duas justiças, mas estas não são a justiça por intermédio de Cristo e a justiça por mérito próprio (Sanders considera que isso se refira aos judeus buscando uma justiça apenas para os judeus, não aberta também para os gentios)”.⁶⁷⁶ A tarefa de Paulo era de como integrar os gentios no plano de Deus, revelado em Cristo.

Segundo Dunn, a intuição de Sanders possui significativo alcance no propósito de superação da compreensão do Judaísmo como uma tradição do mérito. Contudo, suas ideias não foram devidamente aproveitadas para aprofundar a questão. Sanders teria, rapidamente demais, concluído que o pensamento paulino era um sistema totalmente diferente dos judeus da época, e abandonou o Judaísmo simplesmente porque não era o Cristianismo.⁶⁷⁷

O fato que se coloca é o seguinte: se o Judaísmo não era legalista, do mérito, mas tinha como princípio de justificação a graça, fruto da eleição divina e que a Lei era uma forma de externalizá-la e de mantê-la; se Paulo reconhecia o Judaísmo como uma expressão válida, desde que se acreditasse em Cristo; se ele não impunha a Lei judaica aos gentios-cristãos, isso significa que Paulo tinha em mente a possibilidade de diversidade de expressões da fé cristã, dentro e fora do Judaísmo. “Para Paulo, a questão era a relação de povos diferentes com o único Deus de Israel, mas, ao longo do tempo, ela foi rapidamente conceitualizada para se tornar um conflito entre graça e obras na vida do indivíduo”.⁶⁷⁸

justiça divina. Ambos exibiram valorização da importância do histórico judaico de Paulo e da escatologia relacionada. Eles diferiam com respeito à importância e à relação entre a doutrina da justificação e a História da Salvação. Käsemann insistia que a justiça de Deus é o centro da História da Salvação, sendo esta a dimensão mundial daquela. Stendahl, em contraste, via a justificação apenas em relação aos dois povos, judeus e gentios.” (DUNN, 2011, p. 56).

⁶⁷⁴ Foi na década de 1970 que Sanders publicou suas reflexões a respeito desse assunto (cf. SANDERS, Ed Parish. *Paul and Palestinian Judaism*. Londres, SCM, 1977).

⁶⁷⁵ DUNN, 2011, p. 20. O sentido desse conceito será retomado e aprofundado abaixo, no ponto 3.2.1.

⁶⁷⁶ CAMPBELL, 2011, p. 59.

⁶⁷⁷ CAMPBELL, 2011, p. 60.

⁶⁷⁸ CAMPBELL, 2011, p. 67.

A nova postura de Sanders a respeito da Lei passou a exigir o aprofundamento das implicações que isso traz para o novo paradigma. Um dos maiores estudiosos nesta linha é James D. G. Dunn, que intitulou essa pesquisa como “a nova perspectiva a respeito de Paulo”.⁶⁷⁹

A nova perspectiva sobre Paulo busca repensar o pensamento paulino, que foi fortemente condicionado, ao longo da história, principalmente, a partir da Reforma Luterana, por quatro elementos fundamentais: a conversão de Paulo entendida como fruto de longa luta interior, a justificação individual pela fé, a conversão de Paulo consistindo numa conversão do Judaísmo e o Judaísmo como tradição deturpada.⁶⁸⁰ Busca-se hoje fazer nova leitura dos escritos paulinos, na tentativa de superar a oposição entre a teologia paulina e o Judaísmo. É necessário suplantarmos a interpretação antijudaica dos textos bíblicos cristãos, que veem o Judaísmo do primeiro século como legalista. O paradigma de compreensão do Judaísmo, perpassado ao longo da história do Cristianismo, teve como base o Judaísmo rabínico a partir, principalmente, do segundo século da nossa era.

A discussão em torno do centro da teologia paulina, que tradicionalmente girava em torno do conceito de justiça, no sentido de oposição entre fé e obras da Lei, também foi sendo questionada já no início do século XX. Em 1904, W. Wrede afirmava que a doutrina da justificação não era a fonte geradora do pensamento paulino, mas estava mais relacionada com os conflitos em torno do Judaísmo do tempo de Paulo.⁶⁸¹ Determinantes foram os pensamentos de Krister Stendahl e E.P. Sanders. Para Stendahl, a justificação pela fé não possui origem no Judaísmo legalista, mas na defesa que Paulo fez dos gentios, como herdeiros das promessas de Deus a Israel. Sanders, por sua vez, afirma que a justificação pela fé não é chave para pensamento de Paulo, assim como não é mais possível afirmar que os adversários de Paulo fossem judeus legalistas.⁶⁸²

Para Giorgio Agamben, a exegese bíblica necessita hoje retomar os escritos de Paulo, principalmente, a Carta aos Romanos, a partir da óptica messiânica. Ao longo de muitos séculos, a tradução e os comentários dos textos paulinos eliminaram radicalmente essa perspectiva. A compreensão do pensamento paulino exige, necessariamente, que se leve em

⁶⁷⁹ HAFEMANN, 2008, p. 926 (cf. DUNN, 2011).

⁶⁸⁰ DUNN, 2011, p. 11.

⁶⁸¹ HAFEMANN, 2008, p. 927. Para Wrede, o centro da teologia paulina era a convicção escatológica que Paulo possuía de que com Cristo houve a irrupção do Reino de Deus. Albert Schweitzer foi quem estruturou melhor o pensamento de Wrede. “Wrede teceu críticas em sua obra à dicotomia religião/teologia, afirmando a respeito de Paulo que a sua teologia é uma cristologia que tem seu centro na redenção executada por Cristo.” (DUNN, 2011, p. 13. (cf. WREDE, W. *Paulus: Religionsgeschichtliche Volksbücher für die Deutsche christliche Gegenwart*. Halle: Gebauer-Schwetscheke, 1904. p. 103-104).

⁶⁸² HAFEMANN, 2008, p. 926; (cf. STENDAHL, 1976, p. 130-132; SANDERS, 1977, p. 438).

conta tal ponto de vista. Entender o pensamento messiânico de Paulo exige compreender o sentido que ele deu ao tempo ou ao momento presente, como um *kairós*.⁶⁸³ Paulo esperava que o fim dos tempos acontecesse em breve. É preciso colocar o Apóstolo dentro do contexto do Judaísmo da época, ou seja, num ambiente em que se aguardava a manifestação do messias. A fé paulina teve um caráter judeo-messiânico. Isso significa que, antes de compreender Paulo como cristão, com sua fé em Jesus, é necessário compreendê-lo como um judeu que partilhou dos mesmos princípios da tradição judaica de sua época.

O primeiro versículo da Carta aos Romanos é extremamente denso, a ponto de se poder afirmar que compreendê-lo é compreender toda a carta.⁶⁸⁴ Cada palavra está investida de um profundo significado, que nos possibilita chegar ao cerne daquilo que o Apóstolo Paulo anunciou.

O termo “cristo” não é um nome próprio. É um termo grego, correspondente ao termo hebreu “messias”, que significa “ungido”. O uso frequente dos termos “Jesus Cristo”, colocados juntos pela tradição cristã, acabou passando a ideia de que ambos formam um nome próprio. Isso acabou enfraquecendo a identidade messiânica de Jesus, bem como a dos seus seguidores. O uso do termo “messias” acabou eliminado pelas diversas traduções dos textos paulinos, fazendo-nos esquecer do seu significado original. Da mesma forma, o termo que prevaleceu para referir-se à identidade dos seguidores de Jesus foi “cristãos”, que não significa outra coisa senão “messiânicos”, ou seja, viver uma vida messiânica. Seguir um messias significa ser messiânico. “Em Paulo a cristologia – considerando que se possa falar de uma cristologia paulina – coincide totalmente com a doutrina do messias”. (tradução nossa).⁶⁸⁵ Traduzir o termo grego *christos* por messias, desvinculando-o do nome próprio “Jesus”, colabora para resgatar seu verdadeiro sentido.

Paulo entendeu que todos os que aderem a Jesus messias são chamados à vivência da vida messiânica. Essa é a vocação comum de todos os seguidores de Jesus (1Cor 7,17-22). Não importa o estado de vida no qual foi chamado. O mais importante é que, dentro da realidade de cada um, todos se coloquem a serviço do mesmo projeto messiânico. No entanto, a tradução do termo grego “*klēsei*” (vocação) pelo termo alemão “*beruf*”, que pode ser traduzida tanto por “vocação” como por “profissão”, transformou a vocação messiânica numa profissão mundana (1Cor 7,20). Nesta perspectiva, “o indivíduo deve fundamentalmente permanecer no estado em que Deus lhe tenha posto e manter seus esforços terrenos nos

⁶⁸³ AGAMBEN, 2006, p. 13.

⁶⁸⁴ AGAMBEN, 2006, p. 17.

⁶⁸⁵ “En Pablo la cristología – concediendo que se pueda hablar en él de una cristología – coincide íntegramente con la doctrina del mesías”. AGAMBEN, 2006, p. 26.

limites da posição que lhe tenha sido outorgada na vida”. (tradução nossa).⁶⁸⁶ Sem querer menosprezar as profissões mundanas, no entanto, Paulo não teve o interesse neste contexto de dar uma valorização positiva a elas. Paulo usou um termo técnico dentro do seu vocabulário messiânico. Todas as diferenças são anuladas em vista da vocação comum.

Essa vocação para a vida messiânica, que suplanta todos os estados de vida em vista dela, se coloca num contexto messiânico, no qual o “tempo se fez curto” (1Cor 7,29). Viver a vocação messiânica não é mudar de atividade, mas o modo de exercê-la. O termo “como se não” utilizado por Paulo (1Cor 7,29-31), coloca determinada condição, como chorar, rir, comprar, em tensão consigo mesma, sem alterar sua forma, porque tudo isso passará. O “como se não” é a única forma possível de usar as situações mundanas.

A partir dessa breve explanação, retomando importantes intérpretes de Paulo, modernos e contemporâneos, percebemos a necessidade de rever a maneira de compreender o pensamento paulino, sobretudo, na relação entre Cristianismo e Judaísmo. É preciso repensar o preconceito construído e sedimentado ao longo da história do Cristianismo, em relação ao Judaísmo, entendido como tradição legalista. Paulo não pode ser visto como um opositor do Judaísmo, mas alguém que procurou levar o Evangelho a uma cultura helenizada. Como vimos, a proposta é reconstruir o Judaísmo do tempo de Paulo. Este Apóstolo tinha como interesse integrar os gentios no plano de Deus, revelado em Jesus Cristo. Sua preocupação era, principalmente, resolver a questão da participação dos diferentes povos ao projeto do Deus Único de Israel, e não o conflito entre a graça e as obras. Paulo não negou sua cultura e os valores que recebeu do Judaísmo. É preciso vê-lo como um judeu que partilhava dos mesmos ideais da tradição judaica. No próximo ponto, refletiremos mais diretamente sobre essa nova perspectiva, que se propõe a repensar o pensamento paulino.

3.2 A nova perspectiva paulina

Uma das questões fundamentais de Paulo, muito esquecida entre seus intérpretes, é a relação entre judeus e gentios. Tradicionalmente foi concedida muita ênfase na oposição Judaísmo – Cristianismo, judeus – gentios, e na justificação pela fé, deixando de lado a questão da missão, que foi uma das principais que preocuparam o Apóstolo Paulo. A justificação pela fé tem sido considerada o ponto chave para compreender Paulo. Segundo Krister Stendahl, “[...] para alguns, isto não serve apenas como a chave para o pensamento

⁶⁸⁶ “El individuo debe fundamentalmente permanecer en el estado en el que Dios le ha puesto y mantener sus esfuerzos terrenales en los límites de la posición que le ha sido otorgada en la vida”. AGAMBEN, 2006, p. 30.

paulino, mas como o critério para a verdade do Evangelho, pois é para ser encontrado em todo o Novo Testamento, a Bíblia inteira, e na longa e variada história da teologia cristã”. (tradução nossa).⁶⁸⁷

O centramento na questão da justificação pela fé ofuscou o foco principal de Paulo. Este tinha uma preocupação fundamentalmente relacionada com a missão entre os gentios, os quais eram herdeiros das promessas de Deus, juntamente com os judeus.

Enquanto Paulo se dirige à relação dos judeus aos gentios, tendemos a lê-lo como se a pergunta fosse: por que motivos, em que termos, estamos para ser salvos? Pensamos que Paulo falou sobre a justificação pela fé, usando a situação judaico-gentílico como um caso, como um exemplo. Mas Paulo estava principalmente preocupado com a relação entre judeus-gentios e no desenvolvimento dessa preocupação que ele usou como um de seus argumentos a idéia da justificação pela fé. (tradução nossa).⁶⁸⁸

Uma das deficiências no estudo paulino, deixadas ao longo da história, é justamente a questão da missão. A reflexão teológica raramente se ocupou desse tema, deixando à margem das grandes questões mais aprofundadas sobre Paulo. “[...] não se chegará a nenhum entendimento adequado da teologia paulina enquanto sua perspectiva da missão não for integrada à interpretação maior de sua teologia, mostrando o lugar e os relacionamentos da missão aos gentios dentro de sua reflexão teológica”.⁶⁸⁹

Este ponto de partida para compreender Paulo foi resgatado por Sanders, reafirmando que a questão da missão aos gentios como fundamental na teologia paulina. Ele chama a atenção para dois pontos fundamentais que direcionam a vida cristã de Paulo e que são primordiais para compreender o conjunto do pensamento paulino: “(1) que Jesus Cristo é o Senhor, que nele Deus providenciou a salvação de todo aquele que crê (no sentido geral de ‘ser convertido’), e que ele em breve voltará para pôr fim a todas as coisas; (2) que ele, Paulo, foi chamado para ser o apóstolo dos gentios”. (tradução nossa).⁶⁹⁰

A atitude de Paulo em relação ao Judaísmo e à Lei é compreendida de forma mais clara quando é vista em relação ao chamado de Paulo para ser apóstolo dos gentios. “Parece

⁶⁸⁷ “[...] to some this serves not only as the key to Pauline thought, but as the criterion for the really true gospel as it is to be found in the whole New Testament, the whole Bible, and the long and varied history of Christian theology”. STENDAHL, 1976, p. 2.

⁶⁸⁸ “while Paul addresses himself to the relation of Jews to Gentiles, we tend to read him as if his question was: On what grounds, on what terms, are we to be saved? We think that Paul spoke about justification by faith, using the Jewish-Gentile situation as an instance, as an example. But Paul was chiefly concerned about the relation between Jews and Gentiles-and in the development of this concern he used as one of his arguments the idea of justification by faith”. STENDAHL, 1976, p. 3.

⁶⁸⁹ BOWERS, W. P. Missão. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2008. p. 833.

⁶⁹⁰ “(1) that Jesus Christ is Lord, that in him God has provided for the salvation of all who believe (in the general sense of 'be converted'), and that he will soon return to bring all things to an end; (2) that he, Paul, was called to be the apostle to the Gentiles”. SANDERS, 1977, p. 441-422.

que a conclusão de que todo o mundo – ambos judeus e gregos – igualmente tem necessidade de um salvador surge da convicção prévia de que Deus tinha previsto tal salvador”. (tradução nossa).⁶⁹¹ Ao compreender que também os gentios são chamados a participar do plano salvador de Deus, Paulo sente o chamado a levar-lhes o Evangelho, sem, contudo, impor a Lei judaica.

O fato de Paulo insistir na justificação pela fé nos remete a pensar que ele quer combater algum ensinamento que é contrário à sua forma de entender a salvação, ou seja, a justificação pelas “obras da Lei” (Gl 2,16; Rm 3,28). No entanto, não é tão simples compreender o sentido desse termo. A questão se complica quando vem a pergunta: o que eram essas “obras da Lei”?

Tradicionalmente prevaleceu a ideia de que Paulo estaria se contrapondo àqueles que diziam que a justificação vinha pela realização das boas obras em geral, mediante o esforço pessoal. Neste caso, obtinha-se a salvação pelo mérito do bom comportamento. As “obras da Lei” indicavam, segundo a visão tradicional, obras legalistas para se obter a justiça. “Os manuais e comentaristas forneciam simplesmente uma resposta padrão: Paulo estava reagindo contra o ensinamento judaico típico de que a justificação aconteceria pela realização das obras”.⁶⁹² No entanto, este pensamento precisa, ao menos, de sérios questionamentos. A busca de novas perspectivas torna-se necessária, a fim de enriquecer ainda mais o aprofundamento em torno da experiência paulina e das primeiras comunidades cristãs.

A expressão “justiça de Deus”, presente no pensamento e nos escritos paulinos, tem sua raiz no Antigo Testamento. Seu chamado ao Cristianismo não significou rompimento com os vínculos da tradição judaica.⁶⁹³ Como vimos acima, a justiça de Deus era originalmente um conceito ligado ao relacionamento entre Deus e o povo de Israel. Ela possuía como objetivo satisfazer as exigências da Aliança estabelecida com a humanidade segundo a iniciativa de Deus. Caracterizava-se pela ação salvadora de Deus. Neste sentido, a justiça de Deus, expressa em Cristo, já estava presente anteriormente, no povo de Israel. Paulo, na Carta aos

⁶⁹¹ “It appears that the conclusion that all the world - both Jew and Greek - equally stands in need of a saviour springs from the prior conviction that God had provided such a savior”. SANDERS, 1977, p. 443. “O sentimento paulino de chamado fez que ele entendesse que a salvação disponível em Cristo era para todos, judeus e gentios. Sua atitude resultante para com o Judaísmo e a Lei surgiu, assim, de sua convicção anterior da natureza universal da salvação oferecida em Cristo.” (BOWERS, 2008, p. 834).

⁶⁹² DUNN, 2011, p. 28. Esta compreensão de “obras da Lei” faz entender que as pessoas são aceitas por Deus somente por meio do esforço pessoal, conquistando mérito mediante bom comportamento. A pessoa deveria se esforçar para que seu crédito fosse maior que seu débito diante de Deus. O Judaísmo no tempo de Jesus era formalista. (cf. LEENHARDT, Frans J. *The Epistle to the Romans*. ET Londres: Lutterworth, 1961; SCHÜRER, Emil. *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. ET Edimburgo: T. & T. Clark, 5 volumes, 1886-1890).

⁶⁹³ HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 56.

Romanos, afirma que o Evangelho é a revelação da justiça de Deus, com a condição de que se creia (Rm 1,16-17). A *dikaïosynē Theóu*, compreendida como “retidão de Deus”, expressa a qualidade divina de absolver o pecador, já estava presente no Antigo Testamento (Is 53,6.11; 56,1). Esta forma de entender a justiça de Deus coloca em questionamento a interpretação tradicional de que Paulo estivesse indo contra aqueles que possuíam a ideia de que a justificação viesse pelo exercício das boas obras.

Se Paulo podia recorrer à ênfase característica veterotestamentária no caráter gratuito da justiça de Deus como uma afirmativa de seu próprio Evangelho, como ele podia ao mesmo tempo pressupor que o judeu típico entendia a justificação como um *status* que tinha de ser merecido?⁶⁹⁴

Além do ensinamento veterotestamentário da justiça de Deus fundamentada na graça, outras fontes reforçam essa tese. A *Regra da Comunidade* de Qumran (*IQS 11,11-15*), de forma surpreendente, fala da justiça divina com forte acento na misericórdia e na graça. Há um apelo à confiança total na graça de Deus. De modo que fica difícil conciliar a visão tradicional do Judaísmo enquanto tradição baseada no mérito e na recompensa, tanto com o Antigo Testamento como com os escritos de Qumran.⁶⁹⁵

Por conseguinte, o resgate do sentido da justiça de Deus, presente no Antigo Testamento, como ação salvadora de Deus, para manter a Aliança estabelecida com o povo de Israel, por iniciativa divina, é fundamental para compreender o pensamento paulino. Isso proporciona atingir o âmago da preocupação de Paulo, a questão da missão aos gentios. Levando em conta a veracidade desses pressupostos, entendemos que o problema da fé e das obras, para o qual o Apóstolo Paulo chamou a atenção diversas vezes (Gl 2,16; 3,22; Rm 3,20) não foi por acaso. Sendo assim, fica a indagação: contra o que, então, Paulo estava se opondo, quando reagia em seus escritos sobre a necessidade da fé e não das obras da Lei?

3.2.1 O nomismo da Aliança

Quem deu o ponto de partida para a revisão do sentido dado à questão das “obras da Lei” foi Sanders. “O argumento fundamental de Sanders foi que o Judaísmo não estava

⁶⁹⁴ DUNN, 2011, p. 30.

⁶⁹⁵ DUNN, 2011, p. 32. Citando N. Dahl, Dunn destaca a grande proximidade dos manuscritos de Qumran com a teologia paulina. “Alguns dos rolos de Qumran falam do pecado humano e da justiça de Deus de uma forma que parece surpreendentemente paulina, para não dizer luterana. [...] as crenças expressadas pelos membros da comunidade de Qumran correspondem a uma série de formulações da doutrina da justificação. [...] a terminologia de justificação [...] tem uma conexão positiva com uma linguagem religiosa ainda existente no Judaísmo. [...] A semelhança com a doutrina paulina da justificação pela justiça salvífica de Deus é realmente notável” (DUNN, 2011, p. 31; cf DAHL, N. *Studies in Paul*. Minneapolis: Augsburg, 1977. p. 95-120).

obcecado com a justiça segundo as obras como um caminho para assegurar um favor divino que não se conhecia antes”.⁶⁹⁶ A história de Israel revela o contrário. A libertação de Israel foi iniciativa de Deus e fruto de Sua generosidade. Antes de dar a Lei a Israel, ele o liberta. A Lei veio como resposta à graça de Deus ou como forma de manter a Aliança por ele estabelecida. Em nenhum momento a obediência à Lei serviu como porta de entrada para se ganhar a salvação. Antes, o povo era chamado a obedecer a Lei para permanecer nessa graça.

A Carta aos Gálatas é a primeira a trazer presente essa questão, que Sanders nomeia como nomismo da Aliança. Este coloca dupla dimensão no inter-relacionamento entre as ações de Deus e do ser humano. A “Aliança” se refere à iniciativa divina. Deus, na Sua generosidade agiu com misericórdia para com o povo de Israel. Estabeleceu com ele uma relação de amor. Não escolheu este povo porque ele fosse santo ou por mérito. De outro lado, o “nomismo” indica a resposta humana. Para manter a Aliança exige-se a obediência aos Seus mandamentos e o retorno quando houvesse a transgressão de Seus princípios.⁶⁹⁷ Isso não significa que não houvesse, desde o início, nas comunidades formadas por judeu-cristãos, essa consciência. Paulo traz à tona a questão porque isso estava afetando a comunidade da Galácia. As declarações que Paulo faz aos gálatas acerca da Lei não têm a pretensão de discutir acerca da possibilidade de alcançar a justiça por meio do mérito das boas obras. “O tema de Gálatas não é se os homens, considerados abstratamente, podem ou não conseguir através das boas obras mérito suficiente para serem declarados justos no julgamento; trata-se da condição para os gentios entrarem ao povo de Deus”.⁶⁹⁸

Os gálatas estavam sendo orientados de modo diferente do que Paulo havia anunciado no início. “Certos missionários estavam tentando, ao que parece com algum sucesso, converter os gentios convertidos por Paulo de que, para serem herdeiros das promessas bíblicas, tinham de aceitar a Lei bíblica”.⁶⁹⁹ Os cristãos de origem judaica pensavam que a observância da Lei era, não apenas compatível com a fé em Cristo, mas uma necessidade, mesmo da parte dos gentio-cristãos. Para Paulo, “considerar a Lei (nomismo da Aliança) como expressão da fé é regressivo, um passo para trás da liberdade dos filhos e filhas

⁶⁹⁶ DUNN, 2011, p. 34.

⁶⁹⁷ DUNN, 2011, p. 35.

⁶⁹⁸ SANDERS, 2009, p. 30. Paulo toma da própria Sagrada Escritura os argumentos fundamentais para abordar acerca da participação dos gentios na herança prometida por Deus (Gn 18,18; Dt 27,26; Hb 2,4; etc.).

⁶⁹⁹ SANDERS, 2009, p. 31. Sanders lembra que esses missionários adversários de Paulo são identificados pela maioria dos autores como cristãos, vindos, provavelmente, do Judaísmo-helenista ou até mesmo pudessem ser ex-gentios que se fizeram prosélitos antes de se tornarem cristãos. Há diversas passagens na Carta aos Gálatas que confirmam este pensamento: Paulo se refere “a outro evangelho” (1,6); chama os adversários de “falsos irmãos” (2,4); pregam a circuncisão “só para não sofrerem perseguição por causa da cruz de Cristo” (6,12). Embora isso seja importante, Sanders afirma: “Para nosso objetivo, o que é importante é a posição dos adversários, não sua precisa identidade.” (SANDERS, 2009, p. 32).

de Deus para uma infância imatura e uma escravidão (Gl 3,23 – 4,11; 4,21-31)”.⁷⁰⁰ Israel tinha consciência de que a Aliança estabelecida com Deus tinha sua raiz desde o tempo dos patriarcas.

Fundamental para o senso de identidade do Judaísmo era a convicção de que Deus tinha concluído uma *Aliança* especial com os patriarcas, cuja característica central era a eleição de Israel para ser o povo exclusivo de Deus (p. ex. Dt 4,31; 2Mc 8,15; Sl 9,10; CD 6,2; 8,18, e que tinha dado a *Lei* como uma parte integral da Aliança, tanto para mostrar para Israel como viver dentro da Aliança (“Faze isso e viverás”; Dt 4,1.10.40; 5,29-33; 6,1-2. 18.24 etc.) como para capacitá-los de “fazer isso” (o sistema de expiação).⁷⁰¹

O nomismo da Aliança é um termo que expressa a forma como o povo de Israel compreendia a si mesmo, na sua relação com Deus. O termo “Aliança” realça a dimensão da graça de Deus, que era mantida mediante a observância da Lei. Esta jamais pode ser interpretada como forma de conquistar a salvação, mas era meio de externalizar a identidade de Israel, como povo escolhido por Deus como sua propriedade, separado das outras nações.⁷⁰²

Tendo isso como pressuposto, precisamos nos perguntar: o que estava subjacente ao conflito de Paulo com aqueles que insistiam sobre a necessidade de observar a Lei judaica? “Se o Judaísmo da época de Paulo atribuía também esse lugar à eleição divina, expiação e perdão, então Paulo estava se voltando contra o quê?”⁷⁰³

O contexto das comunidades da Galácia permite compreender as razões do conflito enfrentado por Paulo. Segundo os princípios da tradição judaica, era muito comum que os gentios que quisessem fazer parte do povo de Deus possuíssem como exigência aderir à Lei dos judeus. Aliás, a incorporação de todos os gentios ao povo de Deus estava no horizonte das crenças judaicas e, depois cristãs. “Muitos judeus, e todos os judeu-cristãos cujas ideias

⁷⁰⁰ DUNN, 2011, p. 267. Isso não significa que a fé cristã não tenha exigências a serem observadas. No entanto, a expressão da fé acontece mediante uma vida regada pelo Espírito, que é contrário aos instintos egoístas (carne). Ou seja, se há uma lei a ser seguida pelo cristão, não é uma lei que demarca fronteira com outras pessoas ou povos, mas a “Lei” do amor ao próximo (Gl 5,6,13-14).

⁷⁰¹ DUNN, 2011, p. 262.

⁷⁰² DUNN, 2011, p. 263. Isso fazia com que os judeus se sentissem um povo privilegiado por Deus (Br 3,36 – 4,4), com a missão de garantir sua identidade nacional, mediante a observância de Lei, vivendo separado dos demais povos. Esta ideia é a que está como pano-de-fundo da reforma de Esdras e Neemias (Esd 9 – 10), bem como da luta dos Macabeus para garantir a distinção do povo judeu, mediante a circuncisão e as leis alimentares (1Mc 1,60-63). “Nesse sentido, a circuncisão e as leis alimentares, junto com outros mandamentos específicos como o sábado e as festas, permaneceram os marcadores mais claros de identidade e fronteira do Judaísmo como um todo, como indicam as evidências tanto dentro quanto fora do *corpus* dos escritos judaicos.” (DUNN, 2011, p. 264).

⁷⁰³ DUNN, 2011, p. 36. Mesmo depois da realização da Aliança, por iniciativa divina e não por merecimento do povo de Israel, Deus não exigia perfeição, mas dava ao povo novas oportunidades de conversão, fornecendo meios de expiação e perdão dos seus pecados e infidelidades (cf. SANDERS, 1977, p. 75).

conhecemos, esperavam que os gentios fossem incorporados ao povo de Deus na era messiânica”.⁷⁰⁴

Era comum que um gentio, ao se converter ao Judaísmo, passava à condição de prosélito. O ponto de conflito com Paulo é que os judaizantes entendiam que essa era também a condição para quem se convertesse ao Cristianismo. “A ideia de Paulo situava-se no outro extremo: os gentios deviam ser incorporados ao povo de Deus, sem deles exigir que aceitassem a Lei mosaica, mas apenas mediante a fé em Cristo, e era missão dele incorporá-los”.⁷⁰⁵

Isso nos faz perceber que o conflito de Paulo, na Carta aos Gálatas, não é propriamente contra os judeus ou contra o Judaísmo, mas contra os missionários cristãos que intencionavam impor a Lei aos gentios como condição para entrar no Cristianismo. “O argumento de Paulo não é em favor da fé nem contra as obras propriamente. É muito mais particular: é contrário a que se exija dos gentios a observância da Lei mosaica para poderem ser verdadeiros ‘filhos de Abraão’”.⁷⁰⁶

Em relação ao Judaísmo do seu tempo, Paulo também faz sua crítica (Gl 2,15-21; Rm 3 – 4; 9 – 11). Não o acusa de ser uma tradição legalista, mas o fato de se considerar numa condição privilegiada, como se a justiça, embora sendo graça de Deus, tivesse de passar pelo canal da observância da Lei.

A aplicação ao Judaísmo, porém, não é contra suposta tese judaica de que se alcança a justificação com certo número de boas obras. Na frase “não pelas obras da Lei” a ênfase não está na palavra *obras* abstratamente entendidas, mas na *Lei*, a saber, na Lei mosaica. O raciocínio é que não precisa ser judeu para ser “justo” e é então contra a típica teoria judaica de que abraçar e viver a Lei é sinal e requisito de condição privilegiada. *É esta a posição que, conforme sabemos, independentemente de Paulo, caracterizou o Judaísmo e é a posição que Paulo ataca.*⁷⁰⁷

Enquanto os missionários na Galácia intencionavam convencer os gentios a praticar a Lei, além de terem a fé em Cristo, para garantir a salvação, Paulo escreve com postura bem contrária. Para o Apóstolo, os gentios seriam incorporados ao povo de Deus mediante a fé em Cristo, sem exigir deles a prática da Lei mosaica. Paulo não concorda fazer dos gentios uma forma de prosélitos, tirando-lhes a liberdade que havia em Cristo Jesus (Gl 2,4). No entanto, é

⁷⁰⁴ SANDERS, 2009, p. 32. Para aprofundamento desse tema, ver: JEREMIAS, J. *Jesus Promise to the Nations*. Filadélfia: Fortress Press, Londres: SCM Press, 1982.

⁷⁰⁵ SANDERS, 2009, p. 34.

⁷⁰⁶ SANDERS, 2009, p. 35. Nem os judeus, nem os missionários cristãos judaizantes entendiam que a observância da Lei fosse causa de salvação, como consequência dos méritos. O que os judaizantes pensavam, ao querer exigir a prática da Lei por parte dos gentios, era que para obter as promessas de Deus, presentes na Sagrada Escritura, devia-se aceitar a Lei de Moisés (cf. nota de Sanders, p. 35).

⁷⁰⁷ SANDERS, 2009, p. 79.

preciso deixar claro que a oposição de Paulo foi contra os missionários cristãos que intencionavam impor a Lei aos gentios convertidos, e não contra o Judaísmo. Aqui entramos numa questão crucial: o preconceito construído contra o Judaísmo, por causa da questão da graça e das obras, como se o Judaísmo fosse uma tradição legalista e do mérito. Os escritos judaicos não fundamentam essa tese. A intenção de Paulo, no conflito com os missionários da Galácia não tem como centro tratar da relação entre obras e justificação.

Precisamos considerar, portanto, o primado da graça no modo como o povo de Israel fez sua experiência de Deus. Antes de dar a Lei, Deus toma a iniciativa de escolhê-lo como Seu povo e de libertá-lo. O nomismo da Aliança expressa a iniciativa divina e seu amor dispensado a Israel, com o qual estabeleceu uma Aliança e lhe deu uma Lei capaz de mantê-la. Paulo, como judeu, estava consciente disso. Seus questionamentos, presentes, sobretudo, na Carta aos Gálatas, não se colocavam contra o Judaísmo em si, mas se direcionavam àqueles que intencionavam impor a Lei como condição para ser cristão.

3.2.2 Por que Paulo contesta o nomismo da Aliança?

Considerando que a intenção de Paulo não tenha sido contrapor-se ao Judaísmo, como tradição legalista; que ele compartilhava da tradição vinda do Judaísmo, segundo a qual a justiça de Deus não se concretizava pelos méritos humanos, mas por graça; que Deus escolheu Israel como seu povo e o libertou e que a Lei foi dada como forma de manter-se na Aliança, precisamos entender o porquê de o Apóstolo se contrapor ao nomismo da Aliança.

Conforme Dunn, os motivos que levaram Paulo a contrariar a prática do nomismo da Aliança, a partir, principalmente, da Carta aos Gálatas, é exposto pelo Apóstolo em três dimensões: a comunidade cristã da Galácia fez sua experiência de fé, no início, sem a Lei; os gentios estavam, desde o início, dentro da promessa de Deus; qual era o propósito da Lei?⁷⁰⁸

O primeiro argumento de Paulo, para questionar a comunidade da Galácia, foi resgatar a experiência inicial da comunidade, a qual recebeu a graça pela fé e não pela Lei, tornando-se, pela fé, participante das promessas de Deus (Gl 3,1-5; 15-20). Querer observar a Lei é o mesmo que abandonar a graça de Deus, é mudar para outro Evangelho (Gl 1,6-9).

Isto quer dizer, a promessa original dada a Abraão, baseada na fé, continua a caracterizar a Aliança e a relação com Deus que ela sustenta; afirmar que o nomismo

⁷⁰⁸ DUNN, 2011, p. 269-277.

da Aliança, com seus pontos centrais e agora tradicionais, era para os herdeiros da promessa a única maneira de viver, significava tornar a promessa nula.⁷⁰⁹

Para o Apóstolo, a única maneira de continuar praticando a Lei, que deveria ser comum a todos, numa espécie de nomismo da Aliança, era viver segundo o Espírito, no amor, e não na circuncisão (Gl 5,13 – 6,10).

O segundo argumento levantado por Paulo relaciona-se com a promessa aos gentios, os quais eram também herdeiros das promessas de Deus: *Em ti serão abençoadas todas as nações* (Gn 12,3; Gl 3,8). A maldição, que separava judeus e gentios, foi removida por Cristo (Gl 3,10-14). “A maldição da Lei, posta sobre o gentio, é exatamente a consequência do nomismo da Aliança assim como ele fora entendido na presunção nacionalista judaica (nós somos os ‘retos’, eles são os ‘pecadores’) e na restrição étnica [...]”.⁷¹⁰ O universalismo de Paulo tem como motor o fim das diferenças étnicas. Para ele, não há distinção entre judeus e gentios (Rm 10,12). Paulo retoma a fé monoteísta, a qual fundamenta a existência de um único Deus, como argumento de que Deus é Deus também dos gentios, os quais são chamados a participar de sua justiça por meio da fé (Rm 3,29-30).

Finalmente, o terceiro argumento usado por Paulo, trata da finalidade da Lei. Não é para ser usada como marcador de identidade, como uma fronteira, mas como vivência do amor ao próximo, que é a plenitude da Lei (Gl 5,14). Antes de Cristo, ela possuía uma função de lidar com o pecado, sendo acrescentada em vista das transgressões, até o cumprimento da promessa (Gl 3,19). “Mas agora que Cristo veio, a promessa está aberta tanto para gentios como para judeus, nas condições originais”.⁷¹¹

Embora a Lei possuísse um papel importante na história de Israel, principalmente, como pedagogo (Gl 3,24), ela, de certa forma, cedeu seu lugar à fé. É assim que Paulo entende. “Portanto, o que ele rejeitou [...] era a suposição de que a Lei em seu pleno alcance ainda tivesse papel mediador essencial, até mesmo para aquelas pessoas que já tinham experimentado a plena relação com Deus através da fé”.⁷¹² Submeter-se à Lei, nesta situação, e mais, exigir sua observância por parte dos gentios, comprometia a justiça de Deus, como graça, embora consciente de que a Lei possuísse a função de ajudar a permanecer e não entrar na Aliança.

⁷⁰⁹ DUNN, 2011, p. 269.

⁷¹⁰ DUNN, 2011, p. 271. Por isso que, para Paulo, o acontecimento-Cristo não pode vincular-se à Lei, nem à sabedoria grega. Ambas são desqualificadas como identificação do novo discurso. Assim como o novo sujeito dividido em carne e espírito, os sujeitos étnicos, judeus e gregos, não comportam um sujeito pleno ou indiviso (cf. BADIOU, 2009, p. 69). Aí está o fundamento do universalismo.

⁷¹¹ DUNN, 2011, p. 277.

⁷¹² DUNN, 2011, p. 683.

Para o Apóstolo Paulo, o essencial ao Evangelho é a pessoa de Jesus Cristo, sobretudo, relacionado ao mistério da ressurreição. Tudo o mais deve ser relativizado. Ele reinterpreta o Antigo Testamento, à luz de Cristo ressuscitado. Da mesma forma, vê em Cristo a realização das antigas promessas divinas. Em Fl 3,7-11, Paulo deixa clara a centralidade de Cristo. “Fica nesta passagem evidente a descoberta que Paulo fez de Cristo, do significado de Jesus, o Cristo, que tanto o levava a reavaliar completamente os seus motivos para ter confiança diante de Deus, quanto resultou na centralidade de Cristo em sua soteriologia revisada”.⁷¹³

Para Badiou, Paulo teve como fundamento principal de sua pregação a ressurreição de Jesus. Toda a vida de Jesus, sua encarnação e sua prática junto ao povo, suas palavras e ações, praticamente, não interessaram ao apóstolo dos gentios. O que contou de fato foi sua morte e, principalmente, sua ressurreição. Certamente Paulo tinha clareza do projeto de Jesus e de sua condição, como ser humano e como filho de Deus. No entanto, seu mistério basicamente se resume na morte e ressurreição. Paulo reduziu, por questões cruciais, o Cristianismo, a uma questão-chave: Jesus ressuscitou.⁷¹⁴

Isto fundamenta a nova realidade da humanidade, a qual é chamada a participar desse mistério, independente de raça, gênero e condição social (Gl 3,28). O propósito de Paulo foca-se na missão de levar adiante a mensagem do Evangelho de Jesus, sem que isso signifique a helenização dos judeus nem a judaização dos gregos.

Paulo está dizendo [...] duas coisas aqui: o Evangelho de Jesus Cristo destina-se a todos, sem qualquer distinção; e ele, Paulo, está sob uma obrigação inescapável de tentar “ganhar” o maior número de pessoas possível. Exatamente por esta razão, Paulo insiste que não se deve colocar pedras de tropeço desnecessárias no caminho de possíveis conversos ou de crentes “fracos” [...]. Não é necessário que cristãos de procedências diferentes tornem-se cópias em papel-carbono uns dos outros.⁷¹⁵

A contestação de Paulo, ao nomismo da Aliança, deste modo, está ligada à experiência da graça, que vem pela fé. Além disso, Paulo entende que, com Cristo, chegou a plenitude da realização das promessas divinas, segundo as quais os gentios fariam parte. É o

⁷¹³ DUNN, 2011, p. 684.

⁷¹⁴ BADIOU, 2009, p. 11. Para Badiou, a morte não possui, na concepção paulina, nenhum papel operativo na salvação, como função sagrada. É necessário superar o dualismo platônico de alma e corpo, segundo o qual a alma permanece imortal, enquanto o corpo perece. “A morte da qual ele nos fala, a do Cristo assim como a nossa, nada tem de biológica, aliás, da mesma maneira que a vida.” (BADIOU, 2009, p. 80). A morte de Cristo foi necessária dentro do propósito divino da encarnação, como meio de igualdade do ser humano com o próprio Deus. Nós não precisamos morrer porque Cristo morreu, mas Cristo morreu porque é da nossa condição morrer. Nesta perspectiva, o acontecimento-Cristo é essencialmente a ressurreição. “Se a ressurreição é subtração afirmativa da via da morte, trata-se de compreender por que esse acontecimento, radicalmente singular, funda aos olhos de Paulo um universalismo.” (BADIOU, 2009, p. 86).

⁷¹⁵ BOSCH, 2002, p. 174.

fim das diferenças étnicas e a concretização do universalismo, rompendo todas as fronteiras da Lei judaica, para dar espaço à Lei do Espírito, vivendo no amor, que é a plenitude da Lei.

3.2.3 O conceito de “*érgōn nóμου*” - “obras da Lei”

A expressão “*érgōn nóμου*” – obras da Lei – não é exclusiva de Paulo. No seu tempo já era conhecida e empregada por outros grupos judaicos. Em Qumran, por exemplo, ela também aparece (*IQS 5,20-24; 6,18*). Foi justamente por causa dessas “obras da Lei” que os membros da seita se separaram, não apenas dos povos gentios, mas até mesmo dos outros judeus que não concordavam com sua maneira de interpretá-las.

Quando Paulo afirma, três vezes no mesmo versículo, de que não se é justificado por obras da Lei (Gl 2,16), está referindo-se às obras relacionadas à Aliança, em obediência à Lei da Aliança, e não de obras em geral. Essas obras de Lei eram marcadores de identidade e serviam para distinguir os judeus dos pagãos, e eram importantes, principalmente no contexto da diáspora. “Funcionavam como um crachá para membros da Aliança. Um membro do povo da Aliança era, por definição, uma pessoa que observava particularmente essas práticas”.⁷¹⁶ Afinal, essa orientação vinha desde o tempo de Abraão (Gn 17,9-14).

Ser fiel à Aliança e pertencer ao povo judeu significava, necessariamente, observar a Lei. “[...] para um judeu típico do primeiro século d.C., particularmente o judeu palestinese, *teria sido virtualmente impossível conceber a participação na Aliança de Deus, portanto, na justiça divina da Aliança, sem essas observâncias, essas obras da Lei*”.⁷¹⁷ Embora Paulo tivesse consciência de que os judeus tinham a Lei como uma forma de manter-se na Aliança e não para entrar nela, que entrar nela foi fruto da graça, ele rejeita que a justificação se estenda somente aos que usassem o crachá da Aliança ou que os gentios tivessem de aderir à prática da Lei como garantia de salvação. Isso justamente porque a porta de entrada para a justificação não provém disso, mas da fé e como graça de Deus.

Uma das passagens que mais se presta para argumentar, à primeira vista, que Paulo se referia aos judeus que praticavam a Lei como legalistas é Rm 9,30-32:

Que diremos então? Que os gentios, sem procurar a justiça, alcançaram a justiça, isto é, a justiça da fé, ao passo que Israel, procurando uma Lei de justiça, não conseguiu esta Lei. E por quê? Porque não a procurou pela fé, mas como se a conseguisse pelas obras. Esbarraram na pedra de tropeço.

⁷¹⁶ DUNN, 2011, p. 169.

⁷¹⁷ DUNN, 2011, p. 171.

Paulo, no entanto, não estava querendo dizer que Israel baseou a busca da justiça nas obras, buscando autojustificação, mas que o erro de Israel foi de não crer em Cristo e querer manter sua identidade mediante a prática da Lei, como privilégio próprio.

Se a justiça de Deus é a justiça que é pela fé em Cristo e está ao alcance do gentio como do judeu, a justiça judaica que era zelosamente procurada é a justiça, que está ao alcance *apenas* do judeu com base na observância da Lei. *Com outras palavras, “a justiça deles” significa “aquela justiça que só os judeus têm o privilégio de obter” e não “a autojustificação que consiste em o indivíduo apresentar seus méritos como reinvidicação perante Deus”.* O argumento é cristológico e está construído em torno do princípio de igualdade entre judeus e gentios.⁷¹⁸

Sanders traz aqui dois elementos centrais da nova perspectiva de Paulo: primeiro, que o problema não era o legalismo judaico, entendido como forma de tentar alcançar a justiça pelo próprio esforço, mediante a observância da Lei; segundo, o que Paulo critica é o privilégio judaico, de achar que somente eles tivessem a possibilidade de obter a justiça de Deus, em detrimento dos gentios. Paulo reafirma o princípio da igualdade universal.

Quando Paulo acusa Israel de buscar em vão uma Lei de justiça por meio das obras (Rm 9,30-32), não estava querendo dizer que haveria a possibilidade de alcançá-la, se tivessem praticado a Lei, confiando na graça de Deus. Neste caso, o cumprimento da Lei bastaria para a justificação, independente de Cristo. A Lei de justiça não é a Lei judaica, mas a fé. Essa foi a “pedra de tropeço” de Israel. “O erro de Israel não é não obedecer à Lei do modo correto, mas não ter fé em Cristo”.⁷¹⁹ Justamente aí está a questão chave: o não entendimento de que a finalidade da própria Lei é levar a Cristo, o qual justifica todo o que crê (Rm 10,4), no sentido de que se devia praticar a Lei judaica.

A justiça judaica, zelosamente buscada, estava ao alcance somente dos judeus, mediante a observância da Lei. Isso feria o princípio da igualdade, pregado por Paulo, entre judeus e gentios (Gl 3,28), colocando os judeus numa posição privilegiada. Foi contra isso que Paulo se posicionou e não contra a suposta busca de autojustificação por meio do mérito. O problema dos judeus não foi a de pertencer a uma tradição do mérito, mas de assumirem postura de privilégio como povo eleito e não darem o passo decisivo da fé em Cristo. “A justiça ‘deles’, então, não é caracterizada como sendo autojustificação, mas, antes, como sendo a justiça reservada aos seguidores da Lei”.⁷²⁰ Em Rm 9,24-26, Paulo afirma que a

⁷¹⁸ SANDERS 2009, p. 66.

⁷¹⁹ SANDERS, 2009, p. 66.

⁷²⁰ SANDERS, 2009, p. 67. Ao analisar Rm 9,30 – 10,13, Sanders elenca três aspectos que o texto apresenta, a partir da argumentação de Paulo: “(a) Israel falhou porque, desconhecendo a justiça de Deus, procurou a justiça que só os que cumprem a Lei podem alcançar; (b) a justiça de Deus está ao alcance de todos na mesma base; (c) essa base é a fé em Cristo.” (SANDERS, 2009, p. 73).

justiça de Deus estava reservada também aos gentios. Retomando o profeta Oséias, salienta que a escolha dos gentios era parte das promessas de Deus. Assim como Deus, na sua gratuidade, escolheu Israel como Seu povo, e permanece fiel às Suas promessas, apesar das infidelidades, da mesma maneira chama os gentios ao banquete messiânico.

Um dos pontos fundamentais para se compreender a nova perspectiva de Paulo é o conceito de “obras da Lei” que aparece em suas cartas. A expressão *érgōn nóμου* já foi muito discutida e expressa uma função social da Lei. Sua compreensão precisa levar em conta os elementos antropológicos e sociológicos de qualquer agrupamento social. É próprio deste fenômeno certas práticas e crenças que lhe dão identidade, distinguindo-o de outros grupos.⁷²¹ Foi esse o contexto do conflito que Paulo enfrentou na Galácia, ao propor uma fé sem as obras da Lei, ou seja, sem os marcadores de identidade, próprias do povo judeu, principalmente, a circuncisão e as leis alimentares (Gl 2,1-14). “Pois, desde o período dos macabeus, esses dois conjuntos de exigências legais tinham sido fundamentais para a identidade do devoto como judeu, como membro do povo que Deus escolhera para si e com o qual ele concluía uma Aliança”.⁷²²

Desde o tempo de Abraão, o povo foi orientado a cumprir certos rituais, que serviam para dar identidade, funcionando como marcadores de fronteira entre o povo de Israel e outros povos, como sinal da Aliança realizada com Deus (Gn 17,9-14; Lv 11,1-23; Dt 14,3-21). Estes rituais não eram importantes, em si mesmos, como meio de entrar na Aliança, mas eram, acima de tudo, distintivos que davam ao povo de Israel a característica de ser um povo escolhido e separado das demais nações. Tinham um objetivo primordialmente social.

Assim que se capta esse ponto, fica imediatamente óbvio que o ensinamento de Paulo sobre a Lei e a circuncisão deve ter posto uma severa ameaça à autocompreensão e identidade da maioria de seus compatriotas, não como indivíduos, mas como judeus, como membros do povo separado pela Lei como propriedade peculiar de Deus.⁷²³

⁷²¹ Esta compreensão é importante para entender o fenômeno ocorrido com o Judaísmo, principalmente, após o exílio da Babilônia, notadamente com Esdras e Neemias, bem como com os macabeus. Dunn parte disso para elucidar o zelo pelo qual os judeus expressavam sua fé, por meio da prática da Lei (cf. DUNN, 2011, p. 189; MOL, H. *Identity and the Sacred*. Oxford: Blackwell, 1976. p. 233; DOUGLAS, M. *Purity and Danger*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1966. p. 128).

⁷²² DUNN, 2011, p. 190. Isso significava mexer na questão central que dava identidade ao povo de Israel. Ainda mais, num contexto opressor como foi o Império Romano no primeiro século da nossa era, que vinha comprometendo cada vez mais a liberdade do povo de Israel, obrigando-o, em diversos momentos, a abrir mão de princípios fundamentais de sua fé, quando, por exemplo, Calígula tentou impor o culto imperial na província da Judeia. Quando um grupo de judeus destruiu, em 39 d.C., um altar em Jâmnia, Calígula ficou furioso. “A resposta do Imperador foi a ordem de erigir uma estátua sua, de ouro, no próprio Templo de Jerusalém, recomendando a Petrônio rápida execução dela.” (GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1994, p. 288).

⁷²³ DUNN, 2011, p. 193.

O termo “obras da Lei” (Gl 2,16), possivelmente, se referia principalmente à circuncisão, à guarda do sábado e às leis alimentares, e servia para marcar fronteiras entre Israel e outros povos. A Lei possuía uma função social de separar. “O ‘gloriar-se’ do ‘judeu’ em Rm 2,17-23 deve certamente ser entendido como gloriar-se por causa do privilégio da Aliança em relação aos gentios menos favorecidos..”⁷²⁴ Era mais um orgulho sobre privilégios étnicos do que um poder de auto justificarem-se. A Lei oferecida por Deus a Israel lhe dava o suporte para afirmar que Deus é somente o Deus dos judeus. Daí provém o zelo que defendia a separação.⁷²⁵ Quando Paulo perseguia a Igreja (Fl 3,6; Gl 1,3-14), sua intenção era manter a santidade de Israel que estava sendo ameaçada por aqueles que defendiam o rompimento das fronteiras entre Israel e os gentios. Neste ponto podemos perceber como foi profunda a mudança na vida de Paulo. Justamente aquilo que ele combatia será sua bandeira de defesa, depois do chamado de Deus (Gl 1,15-16). “Ele fez uma volta de 180 graus e se comprometeu com um Evangelho para os gentios que ele tinha perseguido com tanta violência”.⁷²⁶

Esta nova compreensão das “obras da Lei”, não mais como forma de justificação diante de Deus, por meio de obras meritórias, mas como na perspectiva social, como marcadores de fronteira entre judeus e gentios, resgata o sentido original que Paulo se referia ao usar tal expressão em suas cartas. É nesta direção que percebemos a compreensão de Dunn.

A meu ver, porém, “obras da Lei” é exatamente a expressão escolhida por Paulo (como algo já familiar a seus leitores ou evidente em seu significado) para negar

⁷²⁴ DUNN, 2011, p. 38. Ao comentar o sentido do “gloriar-se” judeu, numa nota de rodapé, Dunn cita C.G. Kruse, que de uma forma bastante lúcida expressa: “O gloriar-se dos judeus que Paulo condenava não era que eles tinham ganhado sua salvação pela observância da Lei, mas antes como uma presunção de que, aos olhos de Deus, estavam numa situação melhor que os gentios porque eram judeus e porque tinham a Lei (Rm 2,17-20).” (cf. KRUSE, C.G. *Paul, the Law and Justification*. Leicester: Apollos, 1996. p. 191-192). Embora, na sua origem, os judeus tivessem sido escolhidos por iniciativa de Deus e não pelos seus méritos, o fato de obedecerem à Lei, como forma de fidelidade à Aliança era motivo suficiente para se separarem dos gentios (Gl 2,12). Segundo Krister Stendahl, a insistência de Paulo na doutrina da justificação pela fé tinha o propósito de defender o direito dos gentios que, assim como os judeus, eram herdeiros das promessas de Deus (cf. STENDAHL, 1976, p. 2).

⁷²⁵ O muro de separação entre judeus e gentios fazia parte da consciência que tinham de ser o povo eleito. Manter essa identidade exigia, segundo eles, demarcar fronteiras com outros povos, mediante a prática da Lei. Aí está a raiz do zelo dos macabeus, de Paulo e de todos os que seguissem fielmente os preceitos legais dos judeus. Qualquer ameaça de rompimento das fronteiras de Israel era motivo de perseguição, como fez Paulo, no início, aos cristãos (Gl 1,13.23).

⁷²⁶ DUNN, 2011, p. 43. O evento de Damasco significou uma guinada profunda na vida do Apóstolo Paulo, o qual fez um processo de reavaliação do papel da Torá, bem como dos privilégios de Israel na questão da justiça, que os levavam a um sentimento de orgulho em relação aos gentios. Este orgulho foi compreendido por Bultmann com uma dimensão fortemente individualista, como uma “autoconfiança”; Käsemann interpretou como o indivíduo piedoso que confia nas suas obras (cf. BULTMANN, R. *New Testament Theology*, Londres: SCM, 1952. p. 242-243; KÄSEMANN, E. *Commentary on Romans*, Londres: SCM, 1980. p. 102). “No entanto, Paulo se refere claramente à confiança do judeu enquanto pertencente ao Judaísmo, membro do povo que Deus escolheu como seu e para quem ele deu a Lei. Ele se gloria da Lei considerando-a um marcador há muito estalecido do favor divino a seu respeito.” (DUNN, 2011, p. 198).

aquelas obrigações prescritas pela Lei que apresentam o indivíduo preocupado com o código de pertença à Lei, obrigações que destacam os praticantes como membros do povo da Lei, do povo da Aliança, da nação judaica.⁷²⁷

Aqueles que “são pelas obras da Lei” (Gl 3,10) refere-se aos que insistiam no nomismo da Aliança. Ao fazer tal afirmativa, Paulo não quis dizer que buscavam a salvação pelas obras, queria apontar aqueles que haviam provocado a crise na Antioquia (Gl 2,11-14) e agora na Galácia. Isso faz Paulo lembrar que a Lei não tem o poder de dar a vida. Sua função era para organizar a vida do povo (Gl 3,21).⁷²⁸

A Aliança (*berit*), estabelecida entre Deus e o povo de Israel, se coloca dentro da época, como pacto jurídico. Neste apareciam dois elementos: a fé de que haveria fidelidade mútua e o comportamento condizente com o pacto firmado (Dt 7,9; 26,17-19). A contraposição entre *pistis* e *nomos* em Paulo não quer expressar apenas elementos heterogêneos, mas trabalha com dois elementos próprios do direito antigo, que eram a promessa/pacto e as normas. O anúncio messiânico de Paulo objetivava contrapor e emancipar o pacto das normas. “[...] o elemento da *pistis*, da fé no pacto, tende paradoxalmente a emancipar-se do elemento do comportamento obrigatório e do direito positivo – as obras realizadas em cumprimento do pacto – [...]”. (tradução nossa).⁷²⁹ Parece estar aí o fundamento sobre o sentido que Paulo dá às obras da Lei (Rm 3,28). Paulo rompeu a unidade originária entre fé-promessa e Lei-norma.

A nova Aliança, estabelecida pelo messias (1Cor 11,25), não é baseada na letra, mas no Espírito (2Cor 3,6), cumprindo-se a profecia de Jeremias (31,31). A nova Aliança não contém novos e diversos preceitos, escritos com tinta sobre tábuas de pedra, mas nos corações, pelo Espírito de Deus: “nossa carta sois vós” (2Cor 3,2).

A nova perspectiva nos dá uma chave de leitura que nos possibilita interpretar as referências à Lei que Paulo faz com um novo olhar. Um texto elucidativo, que podemos citar como exemplo disso, é Rm 4,14.16: “os da Lei” mencionados (v. 14) não significa propriamente os que buscam a justificação por seus atos, em contraposição aos que são

⁷²⁷ DUNN, 2011, p. 194.

⁷²⁸ DUNN, 2011, p. 45. “Portanto, nos termos introduzidos por Sanders, “obras da Lei” é outra maneira de dizer nomismo da Aliança (DUNN, 2011, p. 195). A referência e a contestação de Paulo à prática das “obras da Lei” tinha como meta expressar os marcadores de identidade, próprio dos judeus, que os judaizantes queriam impor aos gentios-cristãos. Ser justificado pela fé em Jesus Cristo é fazer parte do povo da Aliança, sem, necessariamente, observar as “obras da Lei”.

⁷²⁹ “El elemento de la *pistis*, de la fe en el pacto, tiende pardójicamente a emanciparse del elemento del comportamiento obligatorio y del derecho positivo (las obras realizadas em cumplimiento del pacto)”. AGAMBEN, 2006, p. 118.

justificados pela fé (v. 16). “Em vez disso, é uma distinção entre as duas definições de como deve ser caracterizado o descendente judeu, o povo prometido a Abraão”.⁷³⁰

É nesta direção que Sanders coloca a questão das “obras da Lei”. Quando Paulo afirma: “sabendo, entretanto, que o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo..”. (Gl 2,16a), não estava se referindo a um suposto legalismo. “Não foi porque a Lei não pudesse ser praticada, nem porque segui-la leva ao legalismo, à autojustificação ou à alienação”.⁷³¹ Antes, Paulo quis mostrar que a vontade de Deus é que a salvação fosse pela fé. Esta deve ser a mesma base de salvação, tanto para judeus como para gentios, e não a Lei. “O que é problemático na Lei e portanto no Judaísmo, é que não dá oportunidade ao desígnio último de Deus, que é o de salvar o mundo todo pela fé em Cristo e sem o privilégio concedido aos judeus mediante as promessas, as Alianças e a Lei”.⁷³² Paulo retoma o testemunho da Lei e dos profetas para anunciar um novo tempo, um tempo kairótico, no qual a graça divina manifestada a todos, pondo fim na desigualdade entre judeus e gentios (Rm 3,21-22). A justiça de Deus revela sua própria identidade: um Deus justo e, ao mesmo tempo, o que justifica gratuitamente.

É nesta direção que vai o pensamento de Stendahl, enfocando que a nova configuração do povo de Deus, a partir de Cristo, integra os gentios como herdeiros das promessas, independente da prática da Lei judaica. “Seu ministério é baseado na convicção específica que os gentios passarão a fazer parte do povo de Deus, sem ter de passar por meio da Lei. Esta é a revelação e conhecimento secreto de Paulo”. (tradução nossa).⁷³³

Parece haver semelhança entre os princípios judaicos e cristãos, quando se refere às questões da justificação por graça e da permanência na justiça. Os judeus acreditavam que

⁷³⁰ DUNN, 2011, p. 198. Aqui entra em jogo a questão sobre a demarcação que identificava os judeus como povo eleito, por meio das “obras da Lei”, como um crachá de identidade, de um lado, e aqueles que se tornaram herdeiros das promessas pela fé. O que é essencial para Paulo é a fé em Cristo e não as “obras da Lei” aos que aderem à fé cristã. Da mesma forma, podemos citar a referência da Lei como *grámma* (Rm 2,27.29; 7,6; 2Cor 3,6-7), o que está em jogo é a função social, como demarcador de identidade judaica, como povo da Aliança. Outro texto elucidativo é Rm 10,3: *Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus*. “Também aqui, a expressão ‘sua própria’ é normalmente entendida no sentido de ‘sua própria’ como alcançada por eles [...]. Ou seja, o que se discute aqui é uma justiça que é deles e de mais ninguém, ‘justiça coletiva que exclui os gentios’, justiça de Aliança, a justiça de ser o povo de Deus.” (DUNN, 2011, p. 199). Estes exemplos, comentados por Dunn, nos dão uma noção de como Paulo e suas Cartas são compreendidas, a partir da nova perspectiva, principalmente, sobre a justiça de Deus.

⁷³¹ SANDERS, 2009, p. 80.

⁷³² SANDERS, 2009, p. 81. O problema para Paulo era colocar a aceitação da Lei como condição para fazer parte do povo de Deus, fazendo, inclusive, os gentios a aderirem a prática da Lei judaica. Isso significaria uma negação de que a fé em Cristo é suficiente para ser justificado diante de Deus.

⁷³³ “His ministry is based on the specific conviction that the Gentiles will become part of the people of God without having to pass through the law. This is Paul’s secret revelation and knowledge”. STENDAHL, 1976, p. 9.

eram introduzidos na Aliança pela escolha gratuita de Deus. A Lei era uma forma de permanecer na fidelidade a Deus, que escolheu gratuitamente Israel como seu povo. Quando ocorria a transgressão desse pacto, havia formas de reconciliação e perdão. Da mesma forma, os cristãos, justificados gratuitamente pela fé em Cristo, são chamados a se comportarem de acordo com nova condição e de buscarem a reconciliação com Deus e ao retorno à condição de filhos de Deus, deixando-se conduzir pelo Espírito (Rm 8,4.14). Essa forma de compreensão que Paulo tem revela suas características judaicas. Ao mesmo tempo, confirma que sua crítica a Israel foi, acima de tudo, pelo fato de não terem fé em Jesus Cristo.

O ataque à justificação pela Lei é contra fazer da aceitação da Lei condição pra pertencer ao grupo dos que serão salvos. As razões até agora encontradas para essa posição podem ser imediatamente vinculadas a uma das suas convicções primárias: a salvação é acessível a todos na mesma base, a fé.⁷³⁴

Para Paulo, por conseguinte, a centralidade é a fé em Cristo, sem distinção entre judeus e gentios. Embora as obras da Lei, observadas pelos judeus, não significassem mérito diante de Deus ou meio de alcançar a salvação, mas o modo de distinguir os judeus dos gentios, o essencial é a fé. A partir de Cristo, o muro que separava judeus e gentios foi derrubado. Não há mais privilégios. Todos são iguais (Gl 3,28). Este foi o ponto crucial defendido por Paulo, na missão junto aos pagãos. Não havia razão para impor a eles a prática das obras da Lei judaica. A base comum de judeus e gentios, a partir de Cristo, é a salvação pela fé, sem passar, necessariamente, pela prática das obras da Lei.

3.2.4 Propósitos da nova perspectiva

A nova perspectiva sobre Paulo, iniciada por Sanders e Stendahl, tem o propósito de resgatar a dimensão da gratuidade, por meio do nomismo da Aliança praticado pelo Judaísmo; a Lei possuía função social de isolar Israel das outras nações; Paulo promoveu, como vimos, a superação dessa barreira entre judeus e gentios; a expressão “obras da Lei” tornou-se chave para o Evangelho da justificação diante daqueles que insistiam em certas obras.⁷³⁵

Muitos interpretaram Gl 3 como contraposição do pensamento de Paulo à maneira de como os judeus entendiam a Lei e a tradição. Este conflito teria como núcleo central a acusação de que o Judaísmo fosse identificado como organização religiosa do mérito. Nesta direção, ficou forte a interpretação do pensamento de Paulo como alguém que teria rebatido

⁷³⁴ SANDERS, 2009, p. 82.

⁷³⁵ DUNN, 2011, p. 48.

essa concepção supostamente legalista, afirmando que ninguém pode merecer a salvação por meio da realização de boas obras ou das obras da Lei.

Acredita-se que é característico do Judaísmo sustentar essa tese, de modo que se pensa ser contra o Judaísmo a argumentação de Paulo. Estudando os escritos judaicos não se encontra tal tese. No nosso caso, entretanto, não é este o argumento de Paulo. Não se trata de quantas boas obras a pessoa deve apresentar perante Deus para ser declarada justa no julgamento, mas, repito, trata-se de dizer se os gentios convertidos por Paulo devem ou não aceitar a Lei judaica para entrarem ao povo de Deus ou para serem considerados verdadeiros membros do povo.⁷³⁶

A nova perspectiva sobre Paulo quer resgatar o que estava na raiz do conflito, o qual fez o Apóstolo afirmar: “sabendo, entretanto, que o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo, nós também cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da Lei, porque pelas obras da Lei ninguém será justificado” (Gl 2,16). Paulo define o que é essencial para ser membro do povo de Deus. “Paulo afirma ser a fé a única exigência para pertencer ao povo; seus adversários exigiam também a circuncisão e a aceitação da Lei mosaica”.⁷³⁷

Neste sentido, para Stendahl, o foco principal de Paulo, na Carta aos Romanos, está nos capítulos 9 – 11, nos quais chama a atenção para a inclusão tanto de judeus como gentios, no plano de Deus e na realização de sua justiça.

O verdadeiro centro de gravidade em Romanos é encontrado nos capítulos 9-11, na seção sobre a relação entre judeus e gentios, o mistério do que havia sido revelado a Paulo (Romanos 11:25 e Gal 1:12; cf. Rom 16:25). Há, finalmente, só uma coisa que foi revelado a Paulo como um mistério, como uma revelação específica recebida, nem do homem, nem do ensino do homem, mas por Jesus Cristo (Gal. 1: 12): pregar a Cristo entre os gentios (1 Gal.: 16) com autoridade apostólica. (tradução nossa).⁷³⁸

O propósito de Paulo, mesmo em Rm 1 – 8, não é mostrar como a salvação acontece. Sua intenção é fazer perceber que tanto judeus quanto gentios são culpados e igualmente salvos pela justiça de Deus, que justifica a todos pela fé. “Ele está simplesmente apontando de forma teológica, muito inteligente e poderosa que a base para uma igreja de judeus e gentios já fora estabelecida na Escritura: onde o principal exemplo é Abraão [...]”. (tradução

⁷³⁶ SANDERS, 2009, p. 36. A questão gira em torno da “entrada” na vida cristã, se é necessário passar pela Lei ou apenas pela fé em Cristo, para ser justificado.

⁷³⁷ SANDERS, 2009, p. 37.

⁷³⁸ “The real center of gravity in Romans is found in chapters 9-11, in the section about the relation between Jews and Gentiles, the mystery of which had been revealed to Paul (Rom. 11:25 and Gal. 1:12; cf. Rom. 16:25). There is finally only one thing which was revealed to Paul as a mystery, as a specific revelation received neither from man nor from man's teaching but through Jesus Christ (Gal. 1:12): to preach Christ among the Gentiles (Gal. 1:16) with apostolic authority”. STENDAHL, 1976, p. 28.

nossa).⁷³⁹ Não há, portanto, distinção, uma vez que todos pecaram e todos são justificados pela graça de Deus (Rm 3,21-24).

A gratuidade do amor de Deus, por conseguinte, já se revelou presente no Antigo Testamento. Usando o exemplo de Abraão, a quem em virtude de sua fé, Deus justificou gratuitamente (Rm 4,3), Paulo retoma um princípio fundamental da Sagrada Escritura. Em Cristo, a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos profetas, se manifesta plenamente a todos.

3.2.5 Controvérsias

Esta nova perspectiva provocou, no entanto, diversas reações e mal-entendidos. Entre as diversas críticas, destacam-se: ela estabelece uma antítese com a doutrina da justificação; reduz as “obras da Lei” em alguns marcadores de fronteira; redução da oposição paulina à Lei a uma atitude judaica em relação aos gentios; negação da doutrina da justificação como essencial no Evangelho de Paulo, aparecendo somente a partir do incidente antioqueno.⁷⁴⁰ Vejamos, a seguir, alguns esclarecimentos em relação a estes quatro pontos, dados, principalmente por James Dunn.

a) *“Repúdio à doutrina da justificação pela fé”*

Sobre a primeira crítica destacada, que trata do suposto repúdio à doutrina da justificação pela fé, numa espécie de antiluteranismo, é preciso diferenciar entre Lutero e a forma como seu pensamento foi interpretado ao longo da história. Segundo Dunn, o protestantismo, ao tratar da doutrina da justificação pela fé, “negligenciou aspectos importantes, particularmente da formação paulina original no contexto de sua missão”.⁷⁴¹ A intenção de Paulo nunca foi contrapor-se a um legalismo judaico degenerado. Ao se referir às “obras da Lei”, Paulo questionava a pretensão de Israel de querer preservar seu caráter de separação em relação às outras nações. “O problema, se posso formulá-lo assim, é que a distinção fundamental de Lutero entre Evangelho e Lei estava demasiadamente centrada no

⁷³⁹ “He is simply pointing out in a very intelligent and powerful theological fashion that the basis for a church of Jews and Gentiles has already been set forth in Scripture where the prime example is Abraham [...]”. STENDAHL, 1976, p. 29. (cf. Gn 15,6; Rm 4,3).

⁷⁴⁰ DUNN, 2011, p. 50.

⁷⁴¹ DUNN, 2011, p. 54.

perigo da justiça autoalcançada pelas obras e foi transferida com demasiada rapidez para uma antítese entre Cristianismo e Judaísmo”.⁷⁴²

A intenção da nova perspectiva não é repudiar a doutrina da justificação pela fé, mas trazer à tona o perigo do seu reducionismo. Há outros aspectos da doutrina bíblica sobre a justiça de Deus que podem ser contemplados e que podem enriquecê-la, principalmente, a questão da relação entre judeus e gentios. Embora seja fundamental a primeira parte da Carta aos Romanos, sobretudo, o tema da justiça de Deus, ela é mais bem compreendida à luz dos capítulos 9-11.

Para mim, o clímax de Romanos está, na verdade, nos capítulos 9-11, ou seja, suas reflexões sobre a relação entre igreja e sinagoga, a igreja e as pessoas judias, não o "Cristianismo" e "Judaísmo", e não as atitudes do Evangelho contra as atitudes da Lei. A questão é a relação entre duas comunidades e sua coexistência no plano misterioso de Deus. (tradução nossa).⁷⁴³

b) “Redução das ‘obras da Lei’”

Outro esclarecimento que se faz necessário refere-se ao sentido dado às “obras da Lei”. Paulo não quis se referir apenas a alguns marcadores de fronteira entre judeus e gentios, mas à conduta prescrita pela Torá, exigida pela Aliança. Embora tivesse sido refutada a necessidade da circuncisão para os cristãos, quando se tratou das refeições, alguns acharam que era necessário que judeus comessem separados dos gentios (Gl 2,11-13). A insistência em alguns pontos, como a questão da circuncisão, não significa que Paulo estivesse pensando somente neles, ao falar de “obras da Lei”. Para Paulo, “insistir que as leis sobre puro e impuro eram ainda obrigatórias para judeus crentes era exigir obras da Lei em adição à fé em Cristo”.⁷⁴⁴ Sendo assim, o que estava em jogo na afirmação do grande princípio da justificação somente pela fé eram as obras da Lei que separavam os judeus dos gentios.

c) “Redução ao aspecto étnico e social”

Quanto à crítica de que a nova perspectiva teria dado muita ênfase ao aspecto social e étnico, ao tratar da Lei, subestimando a impotência humana e preocupação com a salvação

⁷⁴² DUNN, 2011, p. 56.

⁷⁴³ “To me the climax of Romans is actually chapters 9-11, i.e., his reflections on the relation between church and synagogue, the church and the Jewish people-not "Christianity" and "Judaism," not the attitudes of the gospel versus the attitudes of the law. The question is the relation between two communities and their coexistence in the mysterious plan of God”. STENDAHL, 1976, p. 4. O foco de Paulo, portanto, não é a noção de justificação, em primeiro lugar, mas a questão de como judeus e gentios constituem, a partir de Cristo, um único povo, chamado a coexistir e participar da justiça de Deus, realizada gratuitamente, por meio de Jesus Cristo.

⁷⁴⁴ DUNN, 2011, p. 61.

individual, Dunn esclarece dizendo: “a única coisa que desejo é lembrar às pessoas interessadas que, na compreensão que o próprio Paulo tinha do Evangelho, há *também* uma dimensão social e étnica”.⁷⁴⁵ É fundamental entender o Evangelho de Paulo como a acolhida por Deus de todas as pessoas, independente de raça, cor, classe ou povo a que pertencem. O Evangelho “é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Rm 1,16). Então, não se trata de rechaçar a doutrina tradicional, mas enriquecê-la ainda mais.

d) “A doutrina da justificação pela fé veio num segundo momento”

Finalmente, outra crítica contundente em relação à nova perspectiva sobre Paulo é o fato de negar a doutrina da justificação pela fé como essencial no pensamento paulino, desde o início. A questão da justificação teria surgido tardiamente, a partir do conflito em Antioquia (Gl 2,11-14). Dunn esclarece que provavelmente a compreensão de que a justificação vinha da fé estava presente desde o início no pensamento de Paulo. O que aconteceu, a partir do episódio em Antioquia, foi uma formulação antitética entre fé e obras da Lei (Gl 2,1-16). Neste momento foi necessário deixar claro que era pela fé e não pelas obras da Lei que acontecia a justificação. A compreensão de que a justificação vinha da fé em Jesus era comum entre os cristãos. “Mas foi a insistência nas leis sobre puro e impuro em Antioquia que colocou em destaque a questão se a fé ainda precisava ser complementada por obras da Lei, quaisquer obras da Lei”.⁷⁴⁶

A discussão em torno da justificação não ocorreu porque os judeus acreditassem que ela seria fruto do mérito, das boas obras, mas, acima de tudo, por causa da missão junto aos gentios. “A questão da justificação surge como uma questão nas cartas de Paulo dentro do contexto de sua missão aos gentios. A questão, assim como foi levantada, particularmente em Gálatas e Romanos, é se e, se for o caso, como os gentios podem ser aceitos por Deus”.⁷⁴⁷

Para Stendahl, o problema está na interpretação que fazemos de Paulo. É necessário compreender os escritos paulinos a partir do seu significado original, principalmente, quando Paulo fala dos judeus. Tradicionalmente os judeus passaram a ser símbolo do legalismo. O contexto de Paulo é diferente dos evangelistas, em que os judeus, principalmente em João, representam aqueles que se opuseram a Jesus e a seus seguidores. Em Mateus, os escribas e fariseus também simbolizam a resistência a Jesus. Em Lucas, os fariseus representam aqueles

⁷⁴⁵ DUNN, 2011, p. 66.

⁷⁴⁶ DUNN, 2011, p. 81.

⁷⁴⁷ DUNN, 2011, p. 438.

cuja piedade é errada (Lc 18,9-14). “Mas nas cartas de Paulo o verdadeiro povo judeu, seu próprio povo, está em foco quando ele forma seu argumento sobre a justificação pela fé”. (tradução nossa).⁷⁴⁸

Paulo estava preocupado tanto com o futuro do povo judeu como na participação dos gentios nas promessas de Deus, realizadas em Cristo. Sua missão, principalmente, junto aos gentios era concebida por ele a partir da ideia de que a justiça de Deus devia abarcar o todo da história, envolvendo todos os povos e, inclusive, toda a criação (Rm 8,18-25). Sua intenção era demonstrar a unidade na diversidade da humanidade e de toda a criação.

Assim, ainda sobre a justificação pela fé, vimos que, por mais importante que ela seja, deve ser incluída no contexto mais amplo da missão de Paulo aos gentios, parte do plano global de Deus para a sua criação. Ou talvez devêssemos dizer desta forma: os pensamentos de Paulo sobre justificação foram acionados pelas questões de divisões e identidades num mundo pluralista e dilacerado principalmente, não pelas tensões internas das almas individuais e consciências. (tradução nossa).⁷⁴⁹

Esses breves esclarecimentos ajudam a perceber que na nova perspectiva de Paulo não há a intenção de negar a importância da doutrina paulina da justificação pela fé, mas ampliar a visão que Paulo oferece ao refletir sobre as obras da Lei, sobretudo, o modo como os gentios participam da justiça de Deus. A oposição entre fé e obras da Lei, salientada por Paulo, é mais bem compreendida a partir do conflito surgido em Antioquia (Gl 2,11-14), não como a origem do princípio da justificação pela fé, sem as obras da Lei, mas como o momento em que Paulo retoma aquilo que já estava em seu pensamento e na comunidade cristã.

3.2.6 A maldição da Lei

Além das questões levantadas acima, há outros pontos que merecem aprofundamento. Quando Paulo afirmou que aqueles que estavam ligados às obras da Lei, estavam debaixo da maldição (Gl 3,10), estava querendo dizer que se identificavam por um estilo nomista da vida e não conseguiam captar que a justificação acontecia somente pela fé. Configuraram sua vida muito mais ligada à prescrição de Dt 27,26, que considerava maldito todo aquele não vivesse todas as leis, do que pelo princípio de Hb 2,4: “o justo viverá pela

⁷⁴⁸ “But in Paul’s letters the real Jewish people, his own people, are in focus when he shapes his argument about justification by faith”. STENDAHL, 1976, p. 37.

⁷⁴⁹ “Thus even justification by faith, important though we have seen it to be, must be subsumed in the wider contexto of Paul’s mission to the Gentiles, part of God’s total plan for his creation. Or perhaps we should say it this way: Paul’s thoughts about justification were triggered by the issues of divisions and identities in a pluralistic and torn world, not primarily by the inner tensions of individual souls and consciences”. STENDAHL, 1976, p. 40.

fé”, numa atitude de confiança em Deus. “O interesse de Paulo era afirmar a seus leitores que eles, ao receber o Espírito, já tinham experimentado as bênçãos prometidas a ou através de Abraão (Gl 3,8-9.14)”.⁷⁵⁰ Não havia, para os pagãos, necessidade de adotar um modo de vida judaico para serem justificados. No entanto, o valor dado à observância da Lei, ao longo da história, sobretudo, após o exílio, como fator de identidade do povo de Israel, foi levado tão a sério, que para muitos judeus não se imaginava viver sua tradição sem esta prática. Mesmo sabendo que a justiça de Deus era, antes de tudo, fruto da sua misericórdia e livre iniciativa, a vivência da Lei era imprescindível.

Sanders afirma que Paulo se atém em três termos essenciais para demonstrar sua tese de que os gentios são justificados pela fé: gentios, justificação pela fé e Abraão. “Abraão é, pois, o termo médio que é único com ‘gentios’ em texto-prova e com ‘justificação pela fé’ no outro”.⁷⁵¹ A justificação dos gentios estava no plano de Deus e foi renunciada pela Sagrada Escritura na pessoa de Abraão: “por ele serão benditas todas as nações da terra” (Gn 18,18). Paulo retoma essa promessa para fundamentar que a justificação dos gentios viria pela fé, a exemplo de Abraão: “Em ti serão abençoadas todas as nações” (Gl 3,8).

Para Sanders, o fato de Paulo ter afirmado que ninguém se justifica pela Lei não é porque seja impossível praticá-la em todos os seus requisitos, mas está em jogo a questão dos gentios.⁷⁵² Paulo inclusive se apresentou como alguém que outrora era irrepreensível na prática da Lei (Fl 3,6). Para Paulo, fazer parte da descendência de Abraão não se vincula com a prática da Lei, mas com a fé (Gl 3; Rm 4). Os verdadeiros descendentes de Abraão são os que acreditam em Cristo (Gl 3,29). A Lei tinha outro objetivo, que era conduzir a Cristo, como um pedagogo (Gl 3,23-24). “Então, toda a ênfase do raciocínio é que no seu plano Deus nunca pretendeu que a justificação fosse pela Lei. Isso nos ajuda a ver que não se trata da impraticabilidade da Lei”.⁷⁵³ O que estava em jogo era o sentido de Cristo, cuja vida e morte seriam inúteis, se a justiça pudesse vir da Lei.

Ao negar que a justiça deve vir acompanhada pelas obras da Lei, Paulo não quis apenas se referir a questões de fronteira, como a circuncisão e as leis alimentares. Sua intenção era ir mais a fundo. Não havia motivo de orgulho, por parte de Israel, por suas obras da Lei. “A resposta de Paulo é concisa: o sentido da Lei não é garantir a justificação (final); nesse ponto, a função relevante da Lei é trazer a consciência acerca do pecado”.⁷⁵⁴ O pecado

⁷⁵⁰ DUNN, 2011, p. 85.

⁷⁵¹ SANDERS, 2009, p. 39.

⁷⁵² SANDERS, 2009, p. 42.

⁷⁵³ SANDERS, 2009, p. 48.

⁷⁵⁴ DUNN, 2011, p. 89.

dos judeus era o orgulho (*Kauchēsis*), o qual levava à autoglorificação e aos sentimento de superioridade diante dos gentios (Rm 3,27). A partir de Cristo, esse orgulho foi excluído, pois todos são iguais, pela Lei da fé. Todas as diferenças entre judeus e gentios são eliminadas e não há mais um status religioso elevado. Diante de Deus ninguém será justificado pelas obras da Lei. Desta vem somente a consciência do pecado (Rm 3,20). Não havia, portanto, motivo para gloriar-se.

3.2.7 Impor as obras da Lei aos gentios fere a igualdade

Em Rm 4,1-5 Paulo traz presente a figura de Abraão, que se tornou justo (Gn 15,6) antes de ser circuncidado (Gn 17). “Incluir a obediência subsequente de Abraão (Gn 26,5), como fazia a tradição judaica, significava confundir o centro da questão-chave – se gentios podiam ser considerados e serem também igualmente aceitos por Deus”.⁷⁵⁵ Jamais a conduta, mesmo posterior à justificação pela fé, pode ser contada como fator na justificação. A eleição divina não depende de atitudes humanas anteriores (Rm 9,11-12.16), nem de demonstrações posteriores de fidelidade à Aliança. Até mesmo a lealdade é fruto da graça e não é garantida pelas obras. Caso contrário, *a graça não é mais graça* (Rm 11,6).

Paulo estava preocupado no modo com que seus interlocutores judeus praticavam a Lei. Ele não aceitava a ideia de que as obras da Lei dessem garantia, nem do merecimento, nem da permanência da justiça. Senão, os que aceitassem o Evangelho e recebessem o Espírito tinham a obrigação de fazer as obras da Lei. “Era isto que estava em questão, e é isto que Paulo negou: a aceitação de Deus acontecia por graça somente, através da fé”.⁷⁵⁶ O que estava em jogo aqui era a questão de como os gentios, que não viviam judaicamente, estavam dentro do Evangelho, eram aceitos por Deus e faziam parte da sua Igreja.

A observância da Lei tinha como meta externalizar a eleição divina do povo de Israel. Ela separava os judeus dos demais povos, fazendo deles um povo privilegiado. Por isso, Paulo opõe a “Lei das obras” à “Lei da fé” (Rm 3,27). De certa forma, isso equivale a oposição entre “Deus só dos judeus” e “Deus também dos gentios” (Rm 3,29).

[...] afirmar a “Lei das obras” é o mesmo que afirmar que Deus é “Deus só dos judeus”. Isto, porém, não pode ser, porque “Deus é um” – este é o credo

⁷⁵⁵ DUNN, 2011, p. 90. O que determinou a realização da justiça de Deus foi a graça e não as obras de Abraão. A fidelidade posterior do patriarca era sinal de acolhida do chamado de Deus e não tinha a intenção de ganhar a justificação. Querer impor a observância da Lei aos gentios que se convertiam ao Cristianismo era um contrassenso para Paulo, um desvio daquilo que era essencial na realização da justiça de Deus, ou seja, a fé em Cristo, pelo qual é dada gratuitamente a salvação.

⁷⁵⁶ DUNN, 2011, p. 95

fundamental do próprio Israel (Dt 6,4). Portanto, ele é “Deus também dos gentios”. Aqui, e deve-se destacar este ponto, a antítese básica na formação paulina da justificação – pela fé e não por obras – é elaborada exatamente como: “também gentios e não só judeus”. “Só a fé” é uma afirmação da proposição “também os gentios”, enquanto que as “obras (de Lei)” afirma sua contrapartida restritiva, a saber, “só dos judeus”.⁷⁵⁷

Entre os judeus havia, pelo menos, duas posturas em relação à observância da Lei, como demarcador de fronteira. A partir do exílio da Babilônia, ficou muito forte a ideia de que a opressão imposta aos judeus pelos estrangeiros tinha como causa o desleixo na vivência dos mandamentos dados no Sinai. Diante disso, muitos acreditavam que o caminho para viver fielmente à Aliança era a separação dos gentios e a construção de um povo independente, aderindo à Lei de Moisés, como fator de identidade. “Por isso, muitos deles acreditavam que a resposta à opressão era o compromisso renovado de se separarem dos gentios que os rodeavam, aderindo à Lei, em especial àqueles aspectos da Lei que marcavam Israel como um povo independente com um modo de vida peculiar”.⁷⁵⁸

Havia outro grupo de judeus, possivelmente em menor escala, com um pensamento diverso daqueles que pregavam a separação dos gentios. Tendo como estes a meta de viver a Lei, “outro grupo acreditava que o contato com ideias e povos gentios não só era permitido, mas também revelava que os melhores aspectos da vida gentia estavam previstos na Lei mosaica”.⁷⁵⁹ Esta tendência possibilitou abertura maior para acolher os povos estrangeiros que buscavam viver moralmente corretos.

Em suma, o propósito de Paulo era defender a participação dos gentios ao Evangelho de Cristo, sem, contudo, viver judaicamente. Os que tinham uma consciência mais aberta foram capazes de compreender mais facilmente o direito dos gentios. Todavia, os mais apegados à Lei, certamente, imaginavam que abrir mão de sua observância seria uma espécie de traição ao compromisso assumido.

3.2.8 Paulo rompeu com a Lei?

Uma questão importante e, ao mesmo tempo, intrigante é definir a relação entre o pensamento paulino e o lugar da Lei na perspectiva cristã. Teria Paulo rompido com a Lei? Ele afirma que “pela Lei morri para a Lei” (Gl 2,19), que “a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo o que crê” (Rm 10,4). Tradicionalmente o enfoque que prevaleceu foi de que Paulo teria abandonado a Lei quando se tornou cristão. “Típico é também o julgamento

⁷⁵⁷ DUNN, 2011, p. 533.

⁷⁵⁸ THIELMAN, 2008, p. 786.

⁷⁵⁹ THIELMAN, 2008, p. 786.

de que Paulo teria perseguido os helenistas por causa de sua ruptura com a Lei – uma inferência amplamente tirada da combinação de At 6,13; Gl 3,13 e Fl 3,6 – e assim ele teria se convertido aos que outrora tinha perseguido”.⁷⁶⁰

A compreensão do sentido do termo “Evangelho” supõe também entender o significado de fé e promessa, as quais se contrapõem à Lei. Se o Evangelho é o anúncio da salvação, esta não ocorre pelas obras da Lei, mas pela fé (Rm 3,20.28). Paulo tem uma postura fortemente antinomista, a ponto de afirmar que a Lei, além de não justificar diante de Deus, nos dá só o conhecimento do pecado (Rm 3,20). Da mesma forma acontece com a promessa, a qual nos veio por meio da justiça da fé e não da Lei (Rm 4,13).⁷⁶¹

No entanto, o antagonismo entre fé e promessa de um lado e Lei de outro não é tão simples assim. Em certos momentos, Paulo parece atenuar essa tensão, reforçando a santidade e a bondade da Lei (Rm 7,12). Para ele, a Lei não é eliminada por causa da fé, ao contrário, é consolidada (Rm 3,31). Paulo faz uso de duas tradições do Antigo Testamento. Por um lado cita Hab 2,4, dizendo que o justo viverá pela fé; por outro, cita Lv 18,5, afirmando que quem praticar os preceitos por eles viverá (Gl 3,11-12). Esse paradoxo parece mostrar que entre a Lei e a fé não há somente uma oposição, mas uma relação mais profunda de implicação e confirmação mútua.⁷⁶²

É preciso ter o cuidado para distinguir o sentido que Paulo dá ao referir-se à Lei. Pode-se dizer que há, pelo menos, dois sentidos que ele aborda: a Lei enquanto código externo e enquanto princípio ético. O primeiro sentido, relacionado com uma prática legalista, ou melhor, como meio de marcar fronteira, é profundamente questionado e rejeitado por Paulo. Mas, a Lei entendida como princípio orientador na vivência do amor é, não apenas importante, mas essencial.⁷⁶³ O cristão é chamado a levar um comportamento condizente com sua condição de filho de Deus, deixando-se conduzir pelo Espírito (Rm 8,14). O preceito maior da Lei, que é o mandamento do amor, se cumpre quando se rejeita a conduta segundo a carne, ou seja, os instintos egoístas, para viver segundo o Espírito, que é vida e paz (Rm 8,4-6).

Para compreendermos melhor esse problema, faz-se necessário levar em conta que *nomos* na tradução dos Setenta e em Paulo é um conceito genérico e tem muitos significados.

⁷⁶⁰ DUNN, 2011, p. 389. Em Gálatas, principalmente, dá-se uma impressão muito negativa da Lei (2,16.19.21; 3,19.21). “O ápice vem em Gl 4,8-10, em que Paulo parece novamente igualar a Lei a um poder espiritual, mas agora para identificá-la com clareza ainda maior com os deuses que ‘não são absolutamente deuses’ e com as ‘forças elementares desprezíveis’.” (DUNN, 2011, p. 392). Relativizar a Lei, a ponto de igualá-la aos poderes cósmicos, fracos e miseráveis (Gl 4,9) seria um golpe muito duro para os judeus.

⁷⁶¹ AGAMBEN, 2006, p. 95.

⁷⁶² AGAMBEN, 2006, p. 96.

⁷⁶³ SANDERS, 2009, p. 28.

Quando Paulo contrapõe promessa e fé à Lei, ele está se referindo ao aspecto prescritivo e normativo, a Lei das obras (Rm 3,27-28). No entanto, a Torá, entendida como instrução, sem seu aspecto normativo, continua válida. É o que Paulo chama da “Lei da fé” (Rm 3,27). Isso significa que há na Lei algo que excede a norma. “A Lei messiânica é a Lei da fé, e não simplesmente a negação da Lei: mas não significa que se trate de substituir as antigas *miswoth*⁷⁶⁴ por novos preceitos, se trata de opor um aspecto não normativo da Lei a outro normativo”. (tradução nossa).⁷⁶⁵

A morte da Lei não significa sua inexistência. No entanto, ela adquire, a partir do acontecimento-Cristo, um novo significado, que é universal: o amor. Quem ama cumpre a Lei, porque a caridade é a sua plenitude (Rm 13,8-10). “Cabe ao amor tornar-se Lei para que a universalidade pós-acontecimento da verdade se insira continuamente no mundo e reúna os sujeitos na vida da vida”.⁷⁶⁶ O que torna a fé eficaz é o amor (Gl 5,6). Somente o amor tem em si a força da salvação. Atribuir a salvação à fé, desvinculada do amor, é reduzir o pensamento paulino, caindo num subjetivismo vazio (1Cor 13). No entanto, essa nova Lei não é literal, mas existe com princípio.

Paulo opõe a Lei à promessa, argumentando que a verdadeira herança não vem da Lei, mas da promessa segundo a qual Deus agraciou Abraão (Gl 3,18). No entanto, isso não significa que a Lei seja má. Ela cumpriu seu papel, como aio (*paidagogós*), nos conduzindo até Cristo (Gl 3,24). “Em outras palavras, a alusão, ao mesmo tempo em que estabelecia o contraste com a promessa, certamente não negava que a Lei tenha sido dada por Deus – até mesmo se em uma ou duas intermediações”.⁷⁶⁷

No entanto, Paulo coloca a Lei no seu devido lugar. Mesmo reconhecendo sua origem divina, portanto, tinha seu valor, Paulo faz uma releitura da Lei, contradizendo, inclusive, um princípio caro ao Judaísmo, segundo o qual a Lei era eterna. Pelo menos uma vertente do Judaísmo tinha esta compreensão. “Dessa maneira, no ensino judaico a Lei era eterna em ambos os fins; existia antes da criação e era para durar por toda a eternidade”.

⁷⁶⁴ Termo hebraico que significa preceitos legais.

⁷⁶⁵ “La ley mesiánica es la ley de la fe, y no simplemente la negación de la ley: pero ello no significa que se trate de substituir las antiguas *miswoth* por nuevos preceptos, se trata más bien de oponer un aspecto no normativo de la ley a outro normativo”. AGAMBEN, 2006, p. 97.

⁷⁶⁶ BADIOU, 2009, p. 103.

⁷⁶⁷ DUNN, 2011, p. 394. Essas intermediações podem ser entendidas como anjos e por Moisés (Gl 3,19). Embora reconhecendo a necessidade de maiores aprofundamentos, Dunn compara a Lei como um anjo da guarda. “Em resumo, se Paulo de fato estava vinculando a Lei a anjos e pensando da própria Lei como de uma espécie de poder angelical, surge a ideia de que Paulo tivesse em mente a Lei como uma espécie de anjo da guarda” (2011, p. 395).

(tradução nossa).⁷⁶⁸ Paulo expõe seu pensamento partindo da perspectiva tradicional do pensamento judaico, dando uma visão da Lei a partir da própria Lei.

A relação entre promessa-fé e Lei fica mais clara quando Paulo faz uso do termo “*katargeín*”, que significa algo inoperante, desativado, suspensão de sua eficácia. Das 27 vezes que esse termo aparece no Novo Testamento, 26 estão nos escritos paulinos. O tempo messiânico tornou a Lei inoperante (Rm 7,5-6), fazendo ocorrer uma inversão da relação potência e ato. A potência atinge seu fim (*telos*), tornando-se ato, não pela força, mas pela fraqueza. “Paulo formula este princípio de inversão messiânica da relação potência-ato na célebre passagem em que, quando suplica ao Senhor que o liberte do espinho cravado na carne, sente que lhe responde: ‘a potência se cumpre na debilidade’ (2Cor 12,9)”. (tradução nossa).⁷⁶⁹

Essa lógica inversa, de que a força está na fraqueza, presente em frases como: “Pois quando sou fraco então é que sou forte” (2Cor 12,10); “o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte” (1Cor 1,27), parece encontrar seu fundamento num princípio da filosofia grega, segundo o qual a privação de algo pode transformar-se numa potência.⁷⁷⁰ O tempo messiânico inverteu o princípio da Lei, tornando suas obras inoperantes. A Lei somente se cumpre quando se torna inoperante, ou seja, quando não aposta em suas obras, mas na fé que se torna eficaz pelo amor (Rm 3,31). É assim que ela atinge sua plenitude.⁷⁷¹

A Lei é, ao mesmo tempo, suspensa e levada à sua plenitude. Isso pode ser comparado ao *Estado de exceção*, no qual ocorre a suspensão temporária de direitos. Nele, a Lei está vigente em forma de suspensão. Para Paulo, neste Estado de exceção, a Lei se aplica desaplicando-se. Para Paulo, isso ocorre paradoxalmente pela fé, que faz a Lei inoperante e, ao mesmo tempo, a leva ao seu pleno cumprimento. É a “Lei da fé” (Rm 3,27), a justiça de Deus que ocorre sem a Lei (Rm 3,21). “Uma justiça sem a Lei não é a negação, mas a

⁷⁶⁸ “In that strand of, Jewish teaching the law was eternal at both ends, it existed prior to creation and was to last for eternity”. STENDAHL, 1976, p. 19.

⁷⁶⁹ “Pablo formula este principio de inversión mesiánica de la relación potencia-ato en el célebre pasaje en el que, cuando suplica al Señor que lo libere de la espina clavada en su carne, siente que Aquel le responde: “La potencia se cumple en la debilidad (2Cor 12,9)”. AGAMBEN, 2006, p. 98.

⁷⁷⁰ AGAMBEN, 2006, p. 99. (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1019b 9-10).

⁷⁷¹ O conflito de Paulo com a Lei é percebido, principalmente, quando entra em jogo a realização da justiça de Deus ou a salvação. Ninguém é, para Paulo, justificado pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo (Gl 2,16). O acontecimento-Cristo revela a gratuidade da salvação. O cristão é aquele que vive segundo o Espírito, que leva à vida, e não segundo a carne, que leva à morte. “Haveria então quatro conceitos para dispor as escolhas fundamentais de um sujeito: *pístij* (a fé) e *ergon* (a obra); *carij* (a graça) e *nomoj* (a Lei).” A carne (*asrjx*) está relacionada com a Lei e as obras; o espírito (*pneuŋa*) com a fé e a graça.

realização e o cumprimento – o *pleroma* – da Lei”. (tradução nossa).⁷⁷² O evento messiânico faz uma recapitulação da própria Lei, na forma do amor: “quem ama o outro cumpriu a Lei... a caridade é a plenitude da Lei” (Rm 13,8-10; Gl 5,14). Este é o maior desafio: amar!

Paulo usa o argumento de que a promessa é anterior à Lei. Esta foi dada por Deus 430 anos depois da promessa feita a Abraão. A Lei, portanto, não é eterna. “Primeiro veio a promessa feita a Abraão e à sua descendência, e Paulo declarou que esta ‘semente’, refere-se ao Cristo que havia de vir”. (tradução nossa).⁷⁷³

A metáfora usada por Paulo em Gl 4,1-7, de que antes de Cristo a humanidade vivia como escrava, assim como um herdeiro menor de idade está sob a custódia de tutores. Embora herdeiro, não tem condições legais para gerir seus bens, porque é menor de idade. Esse argumento está em relação com a ideia do pedagogo, com o qual Paulo compara a função da Lei.

Estar sob a Lei é estar sob aio (*paidagwogj*), é estar sob protetores tutores (Gl 4,2). Em outras palavras, a Lei tem um papel temporário para Israel, porque a vinda do Messias e de seu Espírito marca o ponto no tempo/história em que ocorre a transição de Israel da infância para a idade (jovem) adulta – sendo consequência disto que, para um (jovem) adulto, a inspiração e monitoração da vida são, agora, mais do Espírito do que simplesmente da Lei.⁷⁷⁴

Qual será o sentido disso? Segundo Dunn, de modo geral não se pode dizer que a atitude de Paulo em relação à Lei tenha sido de uma ruptura radical. A “morte” para a Lei é “a morte para uma vida completamente determinada pela Torá (ou por uma série de regras *haláquicas* derivadas da Torá). Cristo substituiu a Torá como motivação e referência principais da vida de Paulo”.⁷⁷⁵ O aspecto negativo da Lei é sua identificação exagerada com a letra, e não a Torá como tal. Paulo relativiza a Lei e, ao mesmo tempo, dá importância à observância dos mandamentos (1Cor 7,19). Além disso, o que Paulo questionava era o papel das obras da Lei, as quais deveriam fazer parte, segundo os judaizantes, do processo de salvação. Desta forma, inevitavelmente, os gentios ficariam excluídos. Ou então deveriam comprometer-se com a prática da Lei judaica.

A afirmação de Paulo, de que a justificação não vem pela Lei, pode levar a três formas de interpretação. A primeira, de ordem quantitativa, leva à conclusão de que é impossível cumprir toda a Lei. Paulo mesmo teria ficado frustrado ao tentar fazê-lo (Rm 7). A

⁷⁷² “Una justicia sin la ley no es la negación, sino la realización y el cumplimiento – el pléroma – de la ley”. AGAMBEN, 2006, p. 107.

⁷⁷³ “First came the promise to Abraham and his seed-and Paul held that this "seed" refers to the Christ who was to come”. STENDAHL, 1976, p. 19.

⁷⁷⁴ DUNN, 2011, p. 397.

⁷⁷⁵ DUNN, 2011, p. 96.

segunda tem a ver com qualidade. Mesmo que se cumprissem todos os requisitos da Lei não é possível alcançar a justiça divina. A questão, neste caso, seria de ordem qualitativa, porque somente a fé em Cristo poderia justificar e não a Lei. Se a Lei pudesse salvar Cristo teria morrido em vão (Gl 2,21). A terceira forma de interpretação se relaciona com o que na verdade está em jogo aí: uma das questões mais difíceis enfrentadas por Paulo, que se refere ao exclusivismo judaico e a missão aos gentios.⁷⁷⁶ A fé cristã seria continuidade do Judaísmo, restringindo-se, portanto, aos judeus e àqueles que se fizessem passar pela Lei judaica, ou destinava-se também aos gentios, sem precisar passar pela Lei?

A Lei continuou tendo seu valor para Paulo (Rm 2,13-15; 3,27.31; 7,12; 8,4; 9,31-32; 13,8-10; Gl 5,14; 6,2). “O que Paulo ataca nas passagens acima mencionadas é a Lei como algo que fixa uma identidade social particular, como algo que encoraja um sentido de superioridade nacional e presunção de favor divino em virtude da pertença a um povo particular”.⁷⁷⁷ A insistência de distinguir os judeus dos gentios, mediante a prática da Lei, contradiz o Evangelho pregado por Paulo. A “letra” que mata (2Cor 3,6) não é a Lei como tal, mas a que separa os judeus dos gentios.

A experiência inicial realizada pelos gálatas (Gl 3,2-5) fez com que compreendessem que a realização das promessas não dependia do cumprimento das obras da Lei. Não havia a necessidade de exteriorizar sua fé mediante a aceitação da Lei judaica. Abraão foi justificado pela fé e, segundo a promessa, todos os povos seriam justificados pela fé (Gl 3,6-9). A marca distintiva do povo da promessa é, portanto, a fé. O que dizer, então, da Lei? Dunn procura responder a esta questão, fazendo uma breve análise de Gl 3,10-14.⁷⁷⁸

Paulo diz no v. 10: “E os que são pelas obras da Lei, esses estão debaixo de maldição, pois está escrito: Maldito todo aquele que não se atém a todas as prescrições que estão no livro da Lei para serem praticadas”. Normalmente, como vimos, a interpretação tradicional diria que “pelas obras da Lei” se refere aos que buscam sua própria justiça, mediante seu esforço de praticar a Lei. No entanto, Paulo estava se referindo àquilo que Sanders argumentou, o nomismo da Aliança. Ser das obras da Lei refere-se ao povo de Israel que vivia separado por suas exigências legais que o distinguia dos gentios. Esta postura impedia de viver a Lei no seu verdadeiro sentido. Ela é deficitária e se torna maldição.

⁷⁷⁶ SANDERS, 2009, p. 29.

⁷⁷⁷ DUNN, 2011, p. 201. Com a chegada de Cristo, a Lei atingiu sua meta. O fim da Lei é Cristo (Rm 10,4; Gl 3,19.24). “Agora que a promessa de que a bênção de Abraão seria compartilhada pelas nações tinha alcançado seu cumprimento escatológico, a Lei em seu papel de proteger e distinguir Israel das nações havia chegado a seu fim. As marcas distintivas dos filhos e das filhas escatológicas de Abraão já não são as ‘obras da Lei’, mas os marcadores inclusivos da fé de Abraão, Cristo e seu Espírito (Gl 3,1-14; 3,22 – 4,7).” (DUNN, 2011, p. 399).

⁷⁷⁸ DUNN, 2011, p. 202-214.

No entanto, Paulo vê agora com clareza absoluta, que esse entendimento da Lei não é tudo o que a Lei exige. [...] Paulo conseguiu ver agora que o cumprimento da Lei tem de ser entendido em termos diferentes, como algo que gentios podem fazer sem qualquer referência ao estar dentro da Lei ou fora da Lei (cf. Rm 2,14-16.26-29).⁷⁷⁹

Segundo a compreensão de Paulo, fé e Lei não se contradizem. Na tradição judaica, estar na Lei era viver pela fé (Hab 2,4). “Fazer o que a Lei especifica para o povo da Aliança é viver *en autoij* [nela], é viver *ek pistewj* [pela fé]”.⁷⁸⁰

Para Sanders, a maldição da Lei não estava no fato de ser impossível de observá-la. O fato de Paulo afirmar que todo aquele que se faz circuncidar está obrigado a observar toda a Lei (Gl 5,3) não quer dizer que a Lei não deva ser aceita porque não possa ser observada. Senão, dever-se-ia aceitar os seguintes pressupostos: “deve-se observar a Lei toda; isso é impossível; a transgressão é imperdoável; por conseguinte aceitar a Lei leva a ser amaldiçoado”.⁷⁸¹

No tempo de Paulo havia duas escolas judaicas, a de Shamai e a de Hilel. A primeira era mais rígida na interpretação e na prática da Lei. Mas, ambas possuíam como princípio a obediência plena da Lei, ou seja, a aceitação de que todas as normas deveriam ser aceitas. No entanto, isso não quer dizer que não houvesse o lado da misericórdia e formas de reparação das transgressões. Mesmo em Qumrã, conhecida pelas suas exigências radicais, havia espaço para o arrependimento e o perdão. Isso reforça a tese de que o Judaísmo ou as correntes judaicas da época paulina não eram legalistas como se falou ao longo da história do Cristianismo. “Em suma, Paulo se afastaria demais do farisaísmo e até do Judaísmo se insistisse em que, uma vez assumida a Lei, a obediência a ela deveria ser perfeita. Tal posição implicaria indiretamente que os meios de purificação especificados na própria Escritura para nada serviam”.⁷⁸² Aqui se coloca a declaração paulina de que todo circuncidado deveria praticar toda a Lei (Gl 5,3). Certamente Paulo quis se referir à aceitação de toda a Lei e suas implicações práticas, antes de querer dizer que seria impossível praticá-la. Para os gentios, principalmente, seria desnecessário, já que a justificação não depende disso.

A “maldição” da Lei para Paulo consistia em não querer estender a bênção aos gentios, em não reconhecer que a promessa de Deus, desde o tempo de Abraão, estava aberta

⁷⁷⁹ DUNN, 2011, p. 206. Não se trata de que observar as normas da Lei seja impossível. Paulo havia feito a experiência de ser um judeu irrepreensível na prática da Lei (Fl 3,6). Mas, viver a letra da Lei não era suficiente, porque isso enfatizava de forma exagerada os marcadores de fronteira com os outros povos, ficando deficitários outros aspectos mais essenciais, como o amor e a misericórdia. Por isso, Paulo resgata a verdadeira Lei, que está gravada nos corações (Rm 2,15) e a verdadeira circuncisão, que é a do coração (Rm 2,29).

⁷⁸⁰ DUNN, 2011, p. 207.

⁷⁸¹ SANDERS, 2009, p. 49. Nem no pensamento de Paulo, nem a literatura judaica do seu tempo se encontra a defesa desses pressupostos.

⁷⁸² SANDERS, 2009, p. 51.

a todas as nações. Foi dessa maldição que Cristo redimiu pela sua morte. “Portanto, a maldição removida pela morte de Cristo foi a maldição que tinha previamente impedido que essa bênção se estendesse até os gentios, a maldição de uma falsa compreensão da Lei”.⁷⁸³

A Lei tem, para Paulo, um lado negativo e um lado positivo. O aspecto negativo, se podemos afirmar assim, é sua temporalidade. Ela exerceu seu papel num determinado período da história, perdendo sua função no momento em que a promessa de Deus se realiza em Cristo. Porém, ao mesmo tempo, ela continua tendo seu valor, no sentido espiritual.

As características mais negativas da Lei referem-se ao seu papel temporário como uma espécie de anjo da guarda para Israel no tempo antes da vinda de Cristo. No entanto, tal papel, resumido na expressão ‘obras da Lei’ está cumprido. O que resta é a Lei entendida à luz da tradição de Jesus, resumida no mandamento do amor, e cumprida pela capacitação pelo Espírito.⁷⁸⁴

A Carta aos Romanos destaca, de forma mais incisiva do que na Carta aos Gálatas, a função negativa da Lei, expressa em Rm 5,20: *Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta...* Em Gálatas, Paulo argumenta que foi em vista das transgressões (3,19), mas em Romanos Paulo extrapola, dizendo que foi para aumentá-las. Não significa que a Lei seja pecado (Rm 7,7). Para Paulo, “a Lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito” (Rm 7,12). O que ocorreu foi o uso que o pecado fez da Lei (Rm 7,8.23). “Transfere-se aqui a culpa para o poder personificado do pecado; a Lei não é um aliado do pecado (como Rm 5,20 poderia ter implicado), mas seu juguete”.⁷⁸⁵ Da mesma forma, a condição humana, carnal e fraca, torna-se vítima do poder do pecado (Rm 7,14-17). A intenção de Paulo, ao avultar o lado negativo da Lei, bem como a condição humana de fraqueza, é destacar a abundância da graça de Deus, por meio de Cristo (Rm 5,20-21).

A Lei é vista por Paulo, na Carta aos Romanos, como meio para tomar consciência do pecado e medi-lo, segundo a conduta de cada pessoa (3,20; 4,15; 5,13; 7,13). “De acordo com a Carta aos Romanos, uma das funções principais da Lei é definir o pecado como pecado, isto é, indicar as linhas e os limites estabelecidos por Deus para a conduta apropriada de um israelita”.⁷⁸⁶

⁷⁸³ DUNN, 2011, p. 209. A vocação de Paulo, de pregar o Evangelho aos gentios, tornou-se clara com a experiência que fez de Cristo ressuscitado. O ressuscitado é o condenado como maldito pela Lei, que condena a si mesma. “Em sua morte, Cristo colocou a si mesmo sob a maldição e fora da bênção da Aliança (cf. Dt 11,26; 30,19-20) – isto é, ele se colocou no lugar dos gentios! E mesmo assim, Deus o vindicou! Por isto, Deus está em favor dos gentios, e, conseqüentemente, a Lei já não podia mais servir como uma fronteira para separar judeus de gentios.” (DUNN, 2011, p. 211).

⁷⁸⁴ DUNN, 2011, p. 401.

⁷⁸⁵ DUNN, 2011, p. 404.

⁷⁸⁶ DUNN, 2011, p. 402.

A postura negativa de Paulo, em relação à Lei, associando-a ao pecado, de certa forma afirmando sua invalidez, pode estar relacionada com a mentalidade da época, segundo a qual seu descumprimento teria sido a causa dos fracassos sofridos pelo povo de Israel, tornando-se refém dos povos estrangeiros. “A base mais natural para as declarações paulinas de que a Lei está associada ao pecado, à morte e à condenação é a convicção difundida entre os judeus do século I de que a Lei tinha merecidamente condenado Israel ao domínio pelos gentios por transgredir seus mandamentos”.⁷⁸⁷ A Lei não era, em si, má. Porém, sua transgressão se tornou causa de condenação e manifestação do pecado.

O objetivo da Lei precisa ser compreendido no contexto da fé em Cristo. A tese de Paulo em relação à justificação é clara, ou seja, vem pela fé e não pelas obras da Lei (Gl 2,16; Rm 3,20). No entanto, essa postura causava um dilema na vida do Apóstolo. Como judeu, ele acreditava que a Lei havia vindo de Deus e com uma determinada finalidade. Se Deus deu a Lei é porque Ele tinha um objetivo e não haveria razões para dizer que a Lei era contra a vontade de Deus. Não havia razões para simplesmente descartá-la do plano de Deus. Se a justiça vem pela fé, então por que a Lei? (Gl 3,19). “[...] ele acreditava que Deus dera a Lei, mas ele também acreditava que a salvação é pela fé em Cristo e que a Lei servia apenas para condenar”.⁷⁸⁸ Mas, há outros aspectos que ele expressa em relação à Lei. Paulo procura, em suas cartas, responder a essa questão. Contudo, não do mesmo modo, deixando transparecer sua dificuldade diante da complexidade do tema. Sanders aponta que Paulo apresenta três maneiras diferentes de abordá-lo:⁷⁸⁹

a) A Lei está ligada ao pecado. Por meio dela conhecemos o pecado (Rm 3,20). A Lei foi dada por causa das transgressões, porém, temporariamente (Gl 3,19), como um pedagogo, um mestre provisório (Gl 3,24) ou como um tutor de menor (Gl 4,2.5). Quando este atinge a maioridade, a tutoria perde sua função. A Lei não possui o poder de comunicar a vida (Gl 3,21). À Lei é atribuída uma função negativa. Esta estaria dentro do plano Deus, segundo qual a Lei leva ao pecado, a fim de que se manifeste a justiça de Deus, que salva pela fé.⁷⁹⁰ Paulo coloca judeus e gentios em pé de igualdade, mesmo reconhecendo que os primeiros não possuísem a marca de “pecadores” como os últimos.

⁷⁸⁷ THIELMAN, 2008, p. 786.

⁷⁸⁸ SANDERS, 2009, p. 88.

⁷⁸⁹ SANDERS, 2009, p. 83-98.

⁷⁹⁰ Esta compreensão tem como base principal a referência encontrada em Gl 3,19-24, que faz eco em Rm 3,20; 5,20. Em Romanos, principalmente, nos capítulos 7 e 8, há uma perspectiva um pouco diferente, segundo a qual o pecado não estava dentro do plano salvador de Deus, mas se manifesta como uma ação independente. Sem negar a relação entre a Lei e o pecado, Paulo reconhece a dimensão positiva da Lei (Rm 7,12), que, no entanto, foi instrumentalizada pelo pecado (Rm 7,8.11.13).

Esta afirmação é extremamente reveladora. Mostra que Paulo não está lidando com messianismo tradicional, segundo o qual os judeus “justos” já são membros do povo de Deus. Mostra também que ele sabe muito bem que os judeus observantes efetivamente não são pecadores segundo o modelo bíblico. Em terceiro lugar, indica o motivo pelo qual a situação dos judeus se equipara à dos gentios: todos necessitam da fé em Cristo.⁷⁹¹

Stendahl aborda este aspecto da Lei ligado ao contexto em que a ela foi dada ao povo no Sinai. A Lei, segundo Paulo, “foi acrescentada em vista das transgressões” (Gl 3,19), justamente no contexto do bezerro de ouro (Ex 32), que fez com que Moisés quebrasse as tábuas da Lei por causa da infidelidade do povo. Era comum este ensinamento no Judaísmo.

Então Moisés subiu novamente para o topo da montanha para receber uma segunda edição da Lei que, dizem os exegetas, foi, na verdade, uma Lei que levou em conta as transgressões das pessoas sem fé e desobedientes. E, portanto, esta não era a Lei real, pura, final, mas sim uma Lei que foi, como todas as nossas leis são, contaminada pela realidade do mal que tinha de combater. Algo como isso é provavelmente o que se entende quando Paulo diz que a Lei foi acrescentada por causa da transgressão. (tradução nossa).⁷⁹²

b) A Lei é boa, mas foi usada pelo pecado (Rm 7,7-13). O pecado utiliza a Lei para contrariar a vontade de Deus. A Lei, dada para a vida, foi instrumentalizada pelo pecado, produzindo a morte (Rm 7,10). O problema não é a Lei, que é santa (Rm 7,12), mas o pecado, que usa a Lei contra o projeto de Deus (Rm 7,8.11.13). “Em 7,7-13, pois, Deus não deu de propósito a Lei para condenar, a fim de que ele pudesse em seguida salvar com base na fé; antes, ele deu a Lei para que fosse executada. Mas o pecado aproveita-se da Lei longe de Deus”.⁷⁹³

c) A Lei é boa e expressa a vontade de Deus, mas há “outra Lei”, a natureza humana corrompida pelo pecado (Rm 7,14-25). Paulo rompe a ligação entre Lei e pecado. Por causa da Lei do pecado (Rm 7,23), o ser humano ficou incapacitado de observar a Lei. Somente por

⁷⁹¹ SANDERS, 2009, p. 89. Estes três elementos são bastante significativos, porque expressam o reconhecimento e a valorização expressos por Paulo, de que o povo judeu pertencia a de Deus. Ao mesmo tempo deixa claro que, embora não sejam “pecadores da gentilidade” (cf. Gl 2,15), necessitam da fé em Cristo, como os gentios necessitam. Podemos dizer que há elementos de continuidade e de descontinuidade em relação ao Judaísmo e o Cristianismo. A própria Lei é colocada em relação aos “fracos e miseráveis elementos”, ambos equivalem à idolatria (Gl 4,9-10). “Já que não garante a herança prometida a Abraão, é comparada, embora não identificada, como o pecado, o poder do mal e as divindades gentílicas.” (SANDERS, 2009, p. 91).

⁷⁹² “So Moses went up again to the mountain top to receive a second edition of the law which, say the exegetes, was actually a law which took into account the transgressions of the faithless and disobedient people. And hence this was not the real, pure, ultimate law, but rather a law which was, as all our laws are, tainted by the evil reality it had to counteract. Something like this is probably what is meant when Paul says that the law was added for transgression's sake”. STENDAHL, 1976, p. 20. Além disso, a Lei foi dada com um limite de tempo, até que se realizassem as promessas. A Lei, portanto, não é eterna. Outro aspecto importante é que a Lei foi *promulgada por anjos, pela mão de um mediador* (Gl 3,19), mas Paulo lembra que *Deus é um só* (Gl 3,20). Enquanto a Lei vem por um ou mais mediadores (anjos, Moisés), a promessa vem só de Deus (cf. *A Bíblia de Jerusalém*, p. 2192, nota s). Finalmente, a Lei não foi dada para comunicar a vida. A justiça se realiza pela fé em Jesus Cristo (Gl 3,21-22). (cf. STENDAHL, 1976, p. 20).

⁷⁹³ SANDERS, 2009, p. 96.

intermédio de Cristo isso se tornou possível, vivendo segundo o Espírito (Rm 8,3). Cumprir a Lei é viver segundo o Espírito (Rm 8,10-13). Pelo fato de ser carnal, o ser humano estava impossibilitado de observar a Lei (Rm 7,14; 8,3).

Essa falha, porém, foi agora corrigida por Deus, que fez o que a Lei (dada por Ele próprio) não podia fazer. Deus enviou seu Filho, e por sua morte condenou “o pecado na carne”. O objetivo foi possibilitar o que para sua observância a Lei exige dos que vivem segundo o Espírito (8,3s). Os que vivem pelo Espírito cumprem a Lei; os que permanecem na carne são incapazes de cumpri-la (8,7s).⁷⁹⁴

Embora Gálatas e Romanos apresentem características peculiares, Dunn pensa que é possível pensar uma teologia paulina da Lei, integrando elementos de ambas.⁷⁹⁵ Três pontos são fundamentais. Primeiro, que a Lei é positiva, porque veio de Deus, é santa, justa e boa (Rm 7,12.16). Teve um papel importante, como tutor e aio (Gl 3,24; 4,2). Serve como medida para o julgamento final. Segundo, a crítica à Lei refere-se à pretensão de querer excluir os gentios da bênção prometida a Abraão (Gl 3,18) e quando ela é usada pelo pecado (Gl 3,19; Rm 5,20). Terceiro, que a Lei, entendida no verdadeiro sentido, não somente é positiva, mas é necessária. “No entanto, tais exigências são agora entendidas nos termos da fé, do Espírito e do amor, em vez de serem entendidas mediante as obras da Lei – isto é, a Lei é cumprida pela confiança em Deus (Cristo), pelo caminhar através do Espírito, pelo amor ao próximo”.⁷⁹⁶

Os adversários de Paulo, que exigiam a aceitação da Lei, não faziam isso porque a entendiam como meio de salvação. Tampouco Paulo não a recusa porque isso levaria ao vangloriar-se dos próprios atos. Paulo dizia não à Lei como condição para pertencer ao corpo de Cristo, e sim a ela quando se tratava do comportamento. Considerava a Lei negativamente quando se referia à condição para ser cristão e positivamente, como maneira de se comportar como cristão. A distinção entre “caminho de salvação” e “exigência de Deus” pode ser compreendida de dois modos:

(a) A aceitação da Lei como requisito da pertença ao grupo não era urgida pelos adversários de Paulo, porque eram a favor da auto-salvação, e tampouco Paulo a recusa porque daí resultaria o vangloriar-se dos próprios atos. A formulação tradicional confunde o ponto em questão. (b) A formulação tradicional implica que Paulo tinha conscientemente em vista duas diferentes funções ou dois diferentes “usos” da Lei. Isso não parece correto. Não é que ele tenha pensado que a Lei, se

⁷⁹⁴ SANDERS, 2009, p. 97. Paulo, como judeu, procurou dar uma resposta sobre a pergunta: Se a justiça de Deus acontece mediante a fé, por que, então, a Lei? (Gl 3,19). Sua intenção, no entanto, parece estar centrada na questão do pecado. “O que começou como problema teológico angustiante (a intenção de Deus ao dar a Lei, que leva à condenação) bem depressa se transforma no problema humano de como escapar da escravidão ao pecado que se serve da própria Lei ou impede os homens de obedecer-lhe (“quem vai me libertar?”, 7,24).” (SANDERS, 2009, p. 104).

⁷⁹⁵ DUNN, 2011, p. 409-412. A intenção não é esgotar todos os elementos de uma teologia paulina da Lei, mas fazer uma amostra com o objetivo de perceber essa possibilidade.

⁷⁹⁶ DUNN, 2011, p. 411.

observada para obter vantagem, mataria, mas *se* observada com fé levaria ao cumprimento da vontade de Deus. Antes, quando lhe indagavam, como foi o caso, qual era a condição necessária e suficiente para pertencer ao corpo de Cristo, ele dizia “não à Lei” [...] Quando, porém, ele ensinava sobre o comportamento, respondia “cumpra a Lei”.⁷⁹⁷

Estas considerações de Sanders nos remetem diretamente a um aspecto fundamental da nova perspectiva de Paulo. A intenção de Paulo, ao tratar da Lei em suas cartas, não era rebater o Judaísmo como tradição do mérito, muito menos que ele tenha abandonado completamente a tradição judaica, para tornar-se cristão. Na justa e correta medida, os princípios da tradição judaica continuam válidos dentro do Cristianismo.

Resumindo, podemos afirmar que Paulo rompeu com a obrigatoriedade da Lei, como código externo, sobretudo, aos gentios. Entretanto, a Lei continuou a ter validade para o Apóstolo, enquanto princípio ético, principalmente, a vivência do amor, que é sua plenitude. Isto vale também para os gentios convertidos. Para Paulo, a Lei se cumpre, não quando se observam suas obras, mas na fé, vivendo o amor. O princípio judaico do amor, bem como da misericórdia, fazia parte da Lei. Até mesmo em Qumran, como vimos, havia lugar para o perdão, não obstante sua radicalidade em observar a Lei.

3.2.9 O nomismo da Aliança não dispensaria Cristo?

Uma questão importante que se levanta é acerca da conciliação entre o nomismo da Aliança e a necessidade de Cristo para a salvação. Se o Judaísmo do Segundo Templo era pautado pelo nomismo da Aliança, Cristo seria indispensável? É importante considerar que o conceito hebraico de “justiça” é bastante amplo. Há de se ter o cuidado para não reduzi-lo à “fidelidade à Aliança” ou à “salvação”. Embora na Bíblia Hebraica apareçam quatro vezes mais a relação da justiça com salvação do que com punição, esta deve ser levada em conta e não apenas entender justiça como relacionamento.⁷⁹⁸ “O fato de que a ‘justiça’ de Deus para com as pessoas que ele criou incluía tanto a ira e o julgamento quanto a fidelidade e a salvação está claramente implícito nas sequências de Rm 1,16-18 e 3,3-6”.⁷⁹⁹

Uma característica fundamental da soteriologia paulina é a tensão do “já e ainda não”. Isso parece indicar proximidade com a soteriologia do Judaísmo na relação entre eleição

⁷⁹⁷ SANDERS, 2009, p. 110.

⁷⁹⁸ DUNN, 2011, p. 111.

⁷⁹⁹ DUNN, 2011, p. 113.

(Aliança) e Torá (nomismo). Isso evidencia que havia no Judaísmo um inter-relacionamento entre a eleição e a obediência que ela exigia.⁸⁰⁰

Além disso, é importante perceber que Paulo possuía uma concepção de que Deus dirige a história para frente. A Lei teve um papel fundamental, todavia até o momento em que Cristo veio (Gl 3,23). Paulo ajuda a compreender a Lei por meio do termo *paidagogs*, cuja função era nos conduziu até Cristo (Gl 3,24). O significado desse termo contém variações ao longo da história, adaptando-se aos diferentes contextos. No tempo de Paulo, no contexto do Império Romano ele se relacionava, sobretudo, como um escravo sem instrução, que conduzia um menino até à escola.

[...] um “pedagogo” para nós é um superprofessor, mas em grego antigo de Paulo era uma pessoa menos do que um professor. Na Grécia e Roma antigas significava uma espécie de babá ambulante, um escravo que levava as crianças para a escola, ensinava-as maneiras formais, providenciava para que eles não caíssem em pecado e dificuldades, como, por exemplo, as relações homossexuais e, por outro lado, cuidava deles antes de deixá-los na porta, onde sua verdadeira educação ocorria. Nas comédias gregas e em auxílio aos Romanos, um pedagogo pago é sempre descrito como um escravo sem muita instrução, escravo que, por exemplo, trazia um menininho da escola sobre os ombros. Assim, “guardião” é uma tradução mais adequada e precisa de “tutor”. (tradução nossa).⁸⁰¹

A Lei, entendida como guardião, conduzindo até Cristo, já cumpriu seu papel. Nesse sentido, a tradição judaica foi fundamental. A partir de Cristo, no entanto, se instaura um novo tempo, no qual não há mais divisões entre judeu e grego, escravo ou livre, homem ou mulher. Em Cristo se realiza a promessa feita a Abraão, da qual todos são herdeiros (Gl 3,28-29). O que está em jogo aí é a questão da Lei na relação judeus e gentios, dentro do processo de evangelização assumido pelo Apóstolo Paulo. Para Stendahl, a tradição ocidental nos fez entender a expressão de Paulo, de que “a Lei se tornou nosso pegagogo até Cristo” (Gl 3,24), de forma equivocada.

O que queremos dizer em nossas tradições dogmáticas quando dizemos que a Lei é “o nosso tutor até Cristo”? Queremos dizer que todos os cristãos, para se tornarem um cristão, tem de ser tutelado pela Lei, a fim de reconhecer suas deficiências, a sua culpa, para que ele possa, assim, realmente reconhecer que ele precisa de um Cristo, um Salvador, um Messias. Mas isto significa realmente virar tudo ao contrário.

⁸⁰⁰ DUNN, 2011, p. 116.

⁸⁰¹ “[...] a ‘pedagogue’ for us is a superteacher, but in ancient Greek and to Paul it was a person less than a teacher. In ancient Greece or Rome it meant a sort of ambulant baby sitter, a slave who took children to school, taught them outward manners, saw to it that they did not fall into sin and difficulties, as, for example, homosexual relations, and otherwise looked after them before leaving them at the door where their true education took place. In the Greek comedies and on Roman reliefs, the paidagogos is always described as a harsh, uneducated slave, who, for example, holds a little school boy a couple of inches above ground by his ear. Thus “custodian” is a more adequate and accurate translation than ‘tutor’”. STENDAHL, 1976, p. 21.

Quando Paulo diz que a Lei chegou ao fim, ele está discutindo a possibilidade de vir diretamente para Cristo, e não por meio do túnel e funil da Lei. (tradução nossa).⁸⁰²

Em suma, podemos dizer que Deus demonstrou Sua salvação ao povo de Israel, agindo com misericórdia e benevolência. Isto não significa, contudo, a não necessidade de Cristo. A plenitude da manifestação da graça de Deus se realizou em Jesus Cristo (Gl 4,4; Rm 15,29). A justificação, por meio da redenção realizada por Cristo (Rm 3,24), não tem como base o princípio greco-romano, de dar a cada um o que lhe é devido, mas possui dupla dimensão: declarar e tornar justo o pecador, pela graça de Deus. O sentido sociológico de redenção (*apolytroxis*) adquire, com Cristo, um sentido teológico, referindo-se ao perdão dos pecados. A Lei, evidentemente teve seu papel positivo, como expressão de que o povo de Israel foi escolhido e libertado por Deus, e era propriedade de Deus. Entretanto, seu papel foi conduzir até Cristo (Gl 3,24). No momento em que isso aconteceu, ela perdeu sua razão de ser, como demarcadora de fronteira entre judeus e gentios. Por outro lado, ela continua sendo referência, na vivência dos valores universais, sobretudo, o amor.

3.2.10 Inter-relacionamento entre fé e obediência

A questão da justificação pela fé surgiu diante da questão de como os gentios participariam das bênçãos da Aliança de Israel. Há dois lados desta questão. Ela se dá no início do processo de salvação, como indica Rm 4 quando fala de Abraão (Gn 15,6). Este foi reconhecido como justo no início de seu encontro com Deus. É o que reforça também Rm 5,1 ao se referir explicitamente à justificação pela fé como algo já alcançado. Por outro lado, é preciso levar em conta os dois elementos do nomismo da Aliança, como indica Lv 18,5: “Guardareis os meus estatutos e as minhas normas: quem os cumprir encontrará neles a vida”.⁸⁰³ É importante não polarizar estes dois aspectos. Há um inter-relacionamento entre a justificação inicial e o julgamento final, entre fé e obediência, tanto no Judaísmo como no Cristianismo. “Paulo esperava das pessoas convertidas por ele que elas ‘levassem uma vida

⁸⁰² “What do we mean in our dogmatic traditions when we say that the law is “our tutor unto Christ”? We mean that every Christian, to become a Christian, has to be tutored by the law in order to recognize his shortcomings, his guilt, so that he might thus really recognize that he needs a Christ, a Savior, a Messiah. But this is really to turn the whole thing upside down. When Paul says that the law has come to an end, he is arguing for the possibility of coming straight to Christ, not through the tunnel and funnel of the law”. STENDAHL, 1976, p. 22. O desafio para nós hoje é não olhar Paulo, em primeiro lugar, como o grande teólogo do Novo Testamento ou o herói da teologia protestante. Antes, precisamos resgatar Paulo como o Apóstolo entre judeus e gentios, ou seja, como alguém que foi chamado para levar o Evangelho aos gentios, como herdeiros das promessas de Deus, sem passar necessariamente pela observância da Lei judaica.

⁸⁰³ DUNN, 2011, p. 120.

digna de Deus' (1Ts 2,12); ele buscava na vida delas a 'colheita ou os frutos da justiça' (2Cor 9,9-10; Fl 1,11)".⁸⁰⁴

Esse inter-relacionamento entre a justificação inicial pela fé, fruto da graça divina, e o julgamento final, de acordo com as obras, que é a resposta humana, nos coloca diante de uma questão fundamental: "Como devemos distinguir a justificação 'não por obras' da justificação final 'de acordo com obras? Como Paulo pode dizer tanto que a circuncisão não é importante e que observar os mandamentos é importante, e isto na mesma sentença (1Cor 7,19)?"⁸⁰⁵

A única condição para ingressar na comunidade é, para Paulo, a fé em Cristo. Embora seja verdadeiro de que tenha sido Deus quem dera a Lei, é igualmente verdadeiro que é Cristo, e não a Lei, que salva. O objetivo da Lei e de sua função relaciona-se, principalmente, com o pecado. Paulo também afirma que o pecado serviu-se da Lei contra Deus (Rm 7,7-13) ou também que há "outra Lei", a carne, que impede a pessoa de obedecer a Lei dada por Deus (Rm 7,14-25). Somente Deus pode libertar o ser humano, fazendo o que a Lei não poderia fazer, através de seu Filho (Rm 8,3).

No entanto, quando se refere a atos concretos, Paulo tem como referência a Lei judaica. Como bom judeu, suas orientações éticas eram basicamente judaicas. Nas duas cartas Paulo cita Lv 19,18: Amarás o teu próximo como a ti mesmo (Gl 5,14; Rm 13,8-10). "Não faz distinção alguma entre a Lei que não justifica e à qual os cristãos morreram, e a Lei que os que estão no Espírito praticam".⁸⁰⁶ Por um lado, a Lei não justifica, por outro, ela é referência para quem é cristão.

Tanto o Judaísmo como Paulo preservam a necessidade de manter a ligação entre a graça divina e a resposta humana. "Ambos reconhecem, cada um à sua maneira, que sem a iniciativa divina não podia haver esperança de salvação, nem mesmo um início do processo. Contudo, ambos também creram que as pessoas que desfrutavam da graça de Deus tinham de cumprir as obrigações [...] (Gl 6,2)".⁸⁰⁷ Para Paulo o valor está na *fé agindo pela caridade* (Gl 5,6) e na *obediência da fé* (Rm 1,5). Ao mesmo tempo em que reconhece Jesus como salvador (Fl 3,20), diz também que ele é juiz (2Cor 5,10).

Portanto, ler corretamente o pensamento paulino, supõe levar em conta os dois lados do processo de salvação. Esta é graça de Deus, fruto de sua iniciativa, Ele que "demonstrou seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda

⁸⁰⁴ DUNN, 2011, p. 124.

⁸⁰⁵ DUNN, 2011, p. 126.

⁸⁰⁶ SANDERS, 2009, p. 175.

⁸⁰⁷ DUNN, 2011, p. 129.

pecadores” (Rm 5,8). Por outro lado, a graça da justificação pela fé, que Deus nos concede, exige uma postura da pessoa justificada, mediante prática de amor, condizente com o amor de Deus, que nos amou primeiro (1Jo 4,19). Abaixo aprofundaremos um pouco mais este ponto, refletindo acerca da relação entre a Lei e a vida do cristão no Espírito.

3.2.11 Cumprir a Lei é viver segundo o Espírito

Embora sabendo que a justiça de Deus não ocorre pela observância da Lei (Gl 2,16), que os cristãos já não mais estavam sob a Lei (Rm 6,14), Paulo não tinha a intenção de dizer que era um antinomista. Ao contrário, tinha claro que viver coerentemente a fé significava levar uma vida segundo a vontade de Deus, vivendo os valores do Evangelho ou a “Lei de Cristo” (Gl 6,2; 1Cor 9,21). Além disso, há uma série de referências que expressam como os cristãos devem agir: Rm 8,4; 12,2; 13,8-10; 1Cor 1,8; 7,19.34; 2Cor 7,1; Gl 5,14.22; Fl 1,9-11; 2,15; 1Ts 3,13; 4,3-7; 5,23. Paulo orienta também para aquilo que os cristãos não devem fazer (Gl 5,19-22; 1Cor 5,10-11; 6,9-10). Apesar de importantes, estas orientações dadas pelo Apóstolo são, evidentemente, bastante genéricas. Ele nunca entrou em detalhes e não teve a preocupação de dar uma lista completa de como os cristãos deveriam se comportar.

Assim, Paulo nunca desenvolveu nem ensinou um completo sistema de comportamento: não deduziu com frequência explicitamente dos mandamentos bíblicos suas diretrizes (mesmo quando usava a Escritura para apoiá-los) e nem todas as suas posições quanto ao comportamento correto estavam em estrito acordo com a Lei bíblica e com a tradição judaica.⁸⁰⁸

A relação entre a fé e a Lei é exposta por Paulo de certa forma paradoxal. O ponto de partida da reflexão paulina é que a justificação vem pela fé e não pela Lei (Gl 2,16). A Lei, entendida como pedagogo, não determina mais o comportamento de quem está em Cristo (Gl 3,25). A Lei está ligada ao pecado (Gl 3,19) e os cristãos estão livres da Lei. Por outro lado, viver como cristão não significa viver sem critérios de conduta. Por isso mesmo, são chamados a cumprir a Lei, vivendo na caridade, porque toda Lei está contida no amor ao próximo como a si mesmo (Gl 5,13-14). Paulo tinha duas preocupações: deixar claro que a pertença ao povo de Deus se dá pela graça, por meio da fé em Jesus Cristo, e que a conduta dos cristãos fosse de acordo com as exigências da Lei (Rm 8,4; 13,8-10).

⁸⁰⁸ SANDERS, 2009, p. 119. Paulo não teve a intenção de propor aos convertidos o sistema de comportamento judaico. Embora sua base de orientação tenha sido a tradição judaica, não ficou restrito a isso. “Assim, podemos razoavelmente concluir que não era sua primeira preocupação inculcar comportamento judaico em seus convertidos”. (SANDERS, 2009, p. 118).

O cumprimento da Lei, contudo, precisa levar em conta a nova realidade, a partir de Cristo, e da missão de Paulo, como apóstolo dos gentios. A igualdade entre judeu e gentio não poderia passar pela imposição da circuncisão a todos os cristãos. Era preciso encontrar outro ponto de referência que pudesse expressar essa característica universal da vivência da Lei, a qual está no amor ao próximo (Gl 5,14; Rm 13,8-10). Viver assim é viver segundo o Espírito e não segundo a carne, embora esses critérios não separem o pensamento paulino do Judaísmo. “O fato de Paulo resumir a Lei numa frase que logicamente não inclui toda a Lei (Gl 5,14) e de ele dar uma lista seleta ao elencar mandamentos (Rm 13,8-10) não indica de per si que o conteúdo da Lei tenha mudado”.⁸⁰⁹ Isso indica que Paulo, ao mesmo tempo em que pregava a liberdade da Lei e a observância literal dos mandamentos, não os excluía. Para ele, viver no Espírito não era o oposto de viver segundo a Lei.

A abundância da graça não deve ser pretexto para o pecado. Levar uma vida santa e irrepreensível é uma exigência do todo aquele que crê (Rm 3,8; 6,1). Essa postura de Paulo eliminou os mal-entendidos de que ele pregasse um estilo de vida sem princípios éticos ou, pior ainda, que o mal deveria ser praticado, para que a graça se manifestasse. Além disso, Paulo não abole a Lei judaica e a “nova Aliança” (2Cor 3,6) não significa que com Cristo tenha sido instaurada uma segunda Lei. “A Lei, para Paulo, não é só a vontade de Deus: é a vontade de Deus enquanto revelada na Escritura judaica [...]”.⁸¹⁰

Ao mesmo tempo em que Paulo prega a necessidade de levar o Evangelho aos gentios, derrubando o muro de separação entre judeus e gentios, defende também o pensamento de que a comunidade cristã, como Templo de Deus, deve diferenciar-se dos demais, abstendo-se de práticas imorais (1Cor 5,1.10-13; 1Ts 4,5; 2Cor 6,14-18). “Como vimos, Paulo afirmou o compromisso da Lei com a separação do povo de Deus do resto do mundo, mas as áreas decisivas da separação já não eram a observância de regras dietéticas e a circuncisão, mas o comportamento moral motivado pelo santificador Espírito de Deus”.⁸¹¹

Mesmo quando Paulo afirma que toda a Lei se cumpre no mandamento do amor ao próximo (Gl 5,14; Rm 13,8), não ficou argumentando ou justificando sua posição. Segundo o Judaísmo da época, a Lei como um todo foi ordenada por Deus. Rejeitar qualquer preceito significava rejeitar ao próprio Deus. “Por isso Paulo, ao sustentar explicitamente que algumas

⁸⁰⁹ SANDERS, 2009, p. 124.

⁸¹⁰ SANDERS, 2009, p. 128. Paulo não opunha Lei e fé, quando se trata do modo como os cristãos devem se comportar. Somente quando envolve as condições para entrar no grupo dos que são salvos é que ele explicita o contraste entre ambas. “A nossa ênfase na fé *versus* a Lei como exigência para entrar no grupo não deve ser interpretada como se, na mente de Paulo, a fé parasse de funcionar depois da entrada. A vida que ele vive, vive-a pela fé (Gl 2,20), e a fé deve exprimir-se no amor (Gl 5,6).” (SANDERS, 2009, p. 148).

⁸¹¹ THIELMAN, 2008, p. 788.

partes da Lei não são obrigatórias, ou são opcionais, ultrapassou bem os limites do Judaísmo da época”.⁸¹²

Quando Paulo afirma que a justificação não vem pelas obras da Lei (Gl 2,16), está se referindo à entrada no corpo de Cristo e não na sua permanência. “Não há conflito entre a misericórdia de Deus e sua justiça, e de fato neste ponto Paulo é exemplo perfeito da teoria que é característica do Judaísmo do séc. I: Deus julga segundo as suas ações aqueles que Ele salva por sua misericórdia”.⁸¹³ A graça e a obediência aos mandamentos não se excluem no processo de salvação. Como vimos acima, Paulo adverte os cristãos a levarem vida irrepreensível, de acordo com quem passou de uma vida de pecado para viver na liberdade (Gl 5,1.13). Caso contrário, poderão ser excluídos de participarem do Reino de Deus (Gl 5,1-21; 1Cor 6,9-10). A orientação que Paulo dá aos cristãos continua sendo a mesma que era dada aos judeus, no sentido da necessidade de pôr em prática as diversas exortações. “Em primeiro lugar, os termos ‘justos’ e ‘maus’ no Judaísmo referem-se a uma condição e orientação básicas, não ao resultado da enumeração das ações individuais”.⁸¹⁴ Isso nos ajuda a superar a visão do Judaísmo como supostamente uma tradição legalista e do mérito.

Se Paulo afirma que os cristãos devem ser obedientes e que serão submetidos ao julgamento, não estaria ele incorrendo no mesmo erro que estava criticando, ao se referir ao Judaísmo? Que tipo de obediência é essa e de qual Lei? “À diferença da Aliança antiga, que não conseguiu cumprir as exigências da Lei, os membros da nova Aliança são capacitados ou empoderados a ‘cumprir as exigências da Lei’ pelo Espírito (Rm 8,4); ‘as pessoas que têm o Espírito realmente observam a Lei’”.⁸¹⁵ Essa Lei do Espírito, que possibilita obedecer a nova Lei, está ligada às profecias de Jeremias e Ezequiel, que anunciavam uma Lei escrita e colocada nos corações (Jr 31,33; Ez 36,26). Paulo, em diversos momentos, fala da importância de o cristão levar uma vida segundo o Espírito (Rm 8,4.14; Gl 5,16.18.25). O dom do Espírito equivale à circuncisão do coração (Rm 2,28-29; 2Cor 3,3.6; Fl 3,3). O Espírito possui um lugar fundamental na ética cristã. Viver segundo o Espírito é cumprir a vontade de Deus na Torá (Rm 8,4), vivendo uma fé que se torna eficaz por meio do amor (Gl 5,6.14).

⁸¹² SANDERS, 2009, p. 131. Embora não diferenciando os mandamentos cristãos da Escritura judaica, Paulo não hesitou de relativizar ou até abolir aspectos da Lei que prejudicassem a igualdade entre judeus e gentios. “Todavia, vemos que ele, ao refletir sobre pontos concretos, considerou ou como erradas ou como opcionais três leis ou grupos de leis: a exigência da circuncisão, os dias especiais e a comida especial.” (SANDERS, 2009, p. 148).

⁸¹³ SANDERS, 2009, p. 135.

⁸¹⁴ SANDERS, 2009, p. 147.

⁸¹⁵ DUNN, 2011, p. 133.

Além disso, a questão do julgamento não pode ser entendida como contraponto da misericórdia, como se fossem duas medidas usadas por Deus. Não pode ser vista como duas formas de comportamento de Deus, nem mesmo tendo o consolo de que a misericórdia divina supera o medo do julgamento.

Julgamento e misericórdia não são equilibrados um contra o outro em um esquema em que um juízo é atenuado e ajustado pela graça de Deus, ou Cristo, ou o sangue, ou a cruz, ou a intercessão dos santos. Essa não é a maneira que é. Misericórdia, salvação, libertação, fazem parte do julgamento de Deus. O julgamento de Deus traz misericórdia para com aqueles que precisam de misericórdia. Julgamento é justiça para com aqueles que têm fome e sede depois deles, os que estão privados dela. O julgamento de Deus está em sua atividade, quando ele coloca as coisas direito, quando ele estabelece a justiça. É importante reavivar e revitalizar o sentido bíblico do julgamento (*Krisis*) como estabelecimento de justiça que, por necessidade, significa misericórdia para os injustiçados e perda para aqueles que possuem demais. (tradução nossa).⁸¹⁶

Um texto chave para compreender essa relação está em Is 40,1-8. Ele anuncia um novo tempo, em que o poder opressor está chegando ao fim. Anuncia um tempo em que a fome e sede de justiça serão saciadas. Para o povo de Deus, os fracos e oprimidos, o julgamento divino significa a salvação.

Quando Paulo critica os “einentes apóstolos” (2Cor 11,5; 12,11), que estavam confiantes demais no seu poder, afirma que prefere confiar na graça e gloriar-se de suas fraquezas, “pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder” (2Cor 12,9). “O julgamento é o momento em que Deus liberta, mas ele só pode liberar aqueles que precisam de libertação”. (tradução nossa).⁸¹⁷

A vida segundo o Espírito não se concretiza automaticamente na conduta dos cristãos. Embora justificados, acompanha sempre o perigo de viver segundo a carne (Gl 5,13-16). Paulo tinha consciência dos perigos (1Cor 3,17; 10,12; 11,27-29; 2Cor 12,21; 13,5; Gl 5,4; 6,7-8). Para ele, o caminho da salvação se dá como um processo, muitas vezes penoso (2Cor 4,16). “Portanto, na soteriologia de Paulo, a fé e o Espírito não reduzem ou removem a responsabilidade humana da obediência (Rm 1,5; 15,18; 16,19; 1Cor 11,16; 2Cor 10,5-6; Fl

⁸¹⁶ “Judgment and mercy are not balanced over against each other in a scheme in which a last judgment is tempered and adjusted by God's grace, or Christ, or the blood, or the cross, or the intercession of the saints. That is not the way it is. Mercy, salvation, liberation are all part of God's judgment. God's judgment brings mercy to those who need mercy. Judgment is iustice for those who hunger and thirst after it, those deprived of it. God's judgment is in his activity, when he puts things right, when he establishes justice. It is important to revive and revitalize the biblical meaning of judgment (*krisis*) as that establishment of justice which by necessity means mercy for the wronged and loss for those who have too much”. STENDAHL, 1976, p. 100.

⁸¹⁷ “Judgment is the moment in which God liberates-but he can only liberate those who need liberation”. STENDAHL, 1976, p. 103.

2,12; 2 Ts 3,14)”.⁸¹⁸ Isso, no entanto, não significa uma atitude pelagiana, como se a salvação dependesse do esforço humano.

Este processo que ocorre na vida do cristão, defendido por Paulo, levanta o questionamento se o Judaísmo poderia ser acusado de legalismo ou sinergismo, termo usado por Dunn, significando a necessidade da cooperação humana na justificação.⁸¹⁹ Conforme os textos citados acima, vimos que Paulo orientava para a importância da obediência e nem por isso é considerado um sinergista.

Percebemos aspectos semelhantes entre o Judaísmo e o Cristianismo, principalmente, na importância da responsabilidade humana da obediência aos princípios norteadores da fé. Coloca-se, mais uma vez, a pergunta pela diferença entre ambos. Em primeiro lugar, é importante dizer o que *não* consiste a diferença. Não consiste em dizer que uma colocava a responsabilidade da obediência nas pessoas e a outra prometia a salvação mediante uma fé passiva. O elemento decisivo, que determina a identidade do Cristianismo é Jesus Cristo. “Efetivamente há uma diferença entre a soteriologia do Judaísmo do Segundo Templo e a soteriologia de Paulo, e tal diferença resume-se obviamente a Jesus Cristo”.⁸²⁰ Caso contrário, Jesus teria morrido em vão (Gl 2,21), não haveria necessidade de Cristo.

Embora Paulo se situe dentro da fé judaica, sem negar sua experiência de fé realizada dentro do Judaísmo, ocorre uma mudança de perspectiva decisiva da tradição judaica, que é a fé em Cristo. Talvez pudéssemos dizer que ocorre uma qualificação da perspectiva judaica, mediante a fé em Cristo.

A compreensão dos cristãos judaicos é que, embora esta seja uma redefinição fundamental do nomismo da Aliança, a vida de justiça dentro da Aliança é ainda definida pelas obras da Lei. Contudo, isto, assim creem os judeu-cristãos agora, não é decisivo para a aceitação por Deus e para auxílio no julgamento final. A fé no messias de Deus é uma necessidade primária. “Ninguém é justificado por obras de Lei se não crê também no Messias Jesus”.⁸²¹

A novidade maior, defendida por Paulo, parece ter sido em relação aos gentios, cuja fé não está condicionada ao nomismo da Aliança. A experiência com os gálatas comprova que foram chamados a participar da justiça de Deus mediante a graça de Cristo, ou seja, como fruto do amor gratuito de Deus (Gl 1,6).

⁸¹⁸ DUNN, 2011, p. 136. A relação do sujeito com o acontecimento-Cristo se dá numa tensão entre a vida segundo a carne e a vida segundo o espírito. A pessoa está dividida internamente entre essas duas forças. “Pois um sujeito é, na realidade, o entrelaçamento de duas vias subjetivas, que Paulo denomina a carne (σάρξ) e o espírito (πνεῦμα).” (BADIOU, 2009, p. 69). Enquanto a carne leva à morte, o espírito leva à vida.

⁸¹⁹ DUNN, 2011, p. 133.

⁸²⁰ DUNN, 2011, p. 142.

⁸²¹ DUNN, 2011, p. 283.

A partir dos elementos elencados acima, podemos afirmar que a justificação é apenas uma parte do Evangelho de Paulo. No inter-relacionamento entre a graça divina e a obediência da fé, é necessário considerar outras dimensões, principalmente, o dom do Espírito e a identificação com Cristo. “A identificação com Cristo é antes um processo pelo qual a pessoa deve passar, e não simplesmente um *status* que deva ser aceito”. Esse processo leva a pessoa a se tornar como Cristo (Rm 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; Fl 3,21). É um caminho de transformação (2Cor 4,16), até a pessoa se tornar um corpo espiritual (Rm 8,11.23; 1Cor 15,44-45; Gl 6,8). A participação na vida de Cristo, mediante a ressurreição, exige participar na sua morte (Rm 6,5; 8,17; 2Cor 4,17-18; 13,4; Gl 2,19). Portanto, a compreensão paulina da salvação como processo e a compreensão da justificação pela fé não podem ser colocadas uma contra a outra. Não podemos identificar a fidelidade à Aliança do Judaísmo como legalismo, mas aprofundar a pretensão cristã de que, em Jesus Cristo, cumpriram-se as esperanças dos profetas do Antigo Testamento. A vida na liberdade, segundo o Espírito, é o caminho necessário para que essa transformação ocorra na pessoa humana.⁸²²

3.2.12 O rompimento da visão tradicional – nomismo da Aliança

Vimos que, durante muitos séculos, a interpretação dos escritos paulinos seguiu os mesmos paradigmas. Apenas nas últimas décadas foram apresentados alguns ensaios de algo efetivamente novo e revolucionário. Um dos expoentes do novo paradigma na forma de compreender a teologia paulina foi Sanders, em sua obra *Paul and Palestinian Judaism*.⁸²³ A imagem do Judaísmo do primeiro século, interpretada a partir dos escritos paulinos, seria deturpada. “Olhando desde outra perspectiva, o problema é a maneira como Paulo foi

⁸²² Dunn elenca alguns princípios que precisam ser considerados para entender a nova perspectiva sobre Paulo (DUNN, 2011, p. 151-153). Em primeiro lugar, é necessário superar a ideia do Judaísmo como uma tradição legalista e a doutrina paulina da justificação como antítese entre Judaísmo e Cristianismo, entre Lei e fé; em segundo, a questão da justificação pela fé e não por obras possuía uma dimensão primordialmente social, emergindo no contexto da missão aos gentios. Em terceiro lugar, a justificação pela fé precisa ser consolidada, reconhecendo a total dependência de Deus, mas aberta para aprofundar seu alcance. Embora a justiça de Deus esteja consolidada, exige-se um processo de transformação, conformando-se a Cristo, tendo como resultado final a salvação (Rm 8,11; 2Cor 4,16 – 5,5). “A meta seria alcançada somente pelo processo de Paulo ser conformado à morte de Jesus, a fim de que ele pudesse compartilhar também plenamente sua ressurreição. Isto implica claramente que ele imaginava uma transformação pessoal e não simplesmente uma afirmação de *status*.” (DUNN, 2011, p. 692). Em quarto lugar, é necessário preservar o inter-relacionamento entre a justificação pela fé e o julgamento de acordo com as obras; finalmente, Jesus Cristo permanece a principal diferença entre o Evangelho de Paulo e a compreensão de salvação nas tradições de Israel. Esses pontos são elementares para compreender o pensamento de Paulo, sobretudo, a relação entre Evangelho e Lei, entre obras e graça.

⁸²³ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London: SCM Press, 1977.

entendido como o grande expoente da doutrina central da Reforma, da *justificação pela fé*.⁸²⁴ O contexto do catolicismo do século XVI serviu como lente através da qual o Judaísmo teria sido interpretado.

A imagem do Judaísmo apresentada por Sanders, a partir de ampla pesquisa da literatura judaica, é bastante diversa da tradicional. “Ele mostrou particularmente com um grande conjunto de evidências que, para o judeu do primeiro século, a relação de Aliança que Israel tinha com Deus era básica para o sentimento de identidade nacional do judeu e para sua compreensão da religião”.⁸²⁵ Israel possuía o sentimento de que Deus o havia elegido como sua propriedade particular e a Lei fora dada como expressão dessa eleição e como forma de preservá-la.

Esta forma de compreender o Judaísmo supera a compreensão de uma tradição legalista ou que tinha na prática da Lei o meio de justificação ou salvação. “Isso significa que, no Judaísmo, a obediência à Lei nunca foi pensada como um meio de *entrar* na Aliança, de *conseguir* um relacionamento especial com Deus; era antes a questão de *manter* o relacionamento da Aliança com Deus”.⁸²⁶ Viver na justiça era, para o Judaísmo, preservar seu *status* de povo eleito.

Embora Sanders tenha dado um grande passo, trazendo à tona uma nova maneira de entender os escritos paulinos, principalmente, no que se refere ao Judaísmo, faltou ir mais a fundo naquilo que ele mesmo percebeu. “Em vez de tentar explorar [...] em relação ao ‘nomismo da Aliança’ do Judaísmo, ele permaneceu mais impressionado pela *diferença* entre o padrão que Paulo apresenta em seu pensamento religioso e o Judaísmo do primeiro século”.⁸²⁷ Essa diferença de padrão deveria levantar o questionamento sobre a forma como Paulo veio sendo interpretado tradicionalmente. A nova perspectiva se propõe a fazer esse aprofundamento, indo além daquilo que o próprio Sanders percebeu.

⁸²⁴ DUNN, 2011, p. 159. Este paradigma atravessou séculos e, por muito tempo, ninguém conseguiu trazer à tona outra forma de compreender Paulo e sua teologia, como algo revolucionário, apesar dos protestos expressos. A antítese entre Paulo e o Judaísmo, principalmente, o rabínico, sedimentou-se como a causa principal para compreender o Apóstolo dos gentios. Enquanto no Judaísmo é óbvio o amplo espaço dado à generosidade e a misericórdia de Deus, Paulo foi compreendido como alguém que retratou o Judaísmo como legalista: onde a salvação é fruto do mérito pelas boas obras.

⁸²⁵ DUNN, 2011, p. 160.

⁸²⁶ DUNN, 2011, p. 160.

⁸²⁷ DUNN, 2011, p. 161. Essa diferença de compreensão entre Paulo e o Judaísmo do primeiro século no que se refere à justiça de Deus foi uma conclusão muito rápida de Sanders, imaginando que Paulo teria passado de um sistema para outro, do judaico para o cristão. “Paulo rompeu com a Lei pela simples razão de que seguir a Lei não o levou a estar ‘em Cristo’. Cristo foi o fim da Lei (Rm 10,4). Foi essa mudança de ‘sistemas inteiros’ que, para Paulo, tornou desnecessário falar sobre o arrependimento ou a graça que Deus mostrou ao dar a Aliança.” (DUNN, 2011, p.161). Para Heikki Räisänen, Paulo atribuiu à Lei um papel diferente que seus colegas judeus atribuíam, distorcendo o Judaísmo do seu tempo (cf. “Legalism and Salvation by the Law”, in: S. Pedersen (org.), *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Göttingen, 1980, p. 63-83).

A primeira vez que aparece nos escritos paulinos a questão da justificação pela fé em Cristo e não pelas obras foi, provavelmente, na Carta aos Gálatas (2,16). Esta discussão se deu a partir de um contexto bem determinado, ou seja, o incidente de Antioquia, relatado na mesma carta (Gl 2,11-14).

Não podemos, com certeza, dizer que isso seja inovação paulina, já que em Gl 2,15s Paulo afirma que Pedro está de acordo. Em todo caso, é nessa passagem que encontramos, pela primeira vez, a ideia, apaixonadamente defendida por Paulo, de que os judeus e os gentios são igualmente justificados somente pela fé em Cristo.⁸²⁸

A questão da circuncisão, da qual os gentios estavam livres, a partir da decisão dos apóstolos em Jerusalém (Gl 2,1-10; At 15,1-35), já estava consolidada. No entanto, parece que a partilha comum da refeição entre judeus e gentios, embora cristãos, não estava tranquila. Nesse momento, as leis sobre alimentos puros e impuros sobrepujaram-se à fé cristã. Foi aí que Paulo precisou ser claro com todos: “sabendo, entretanto, que o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo, nós também cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da Lei, porque pelas obras da Lei *ninguém será justificado*” (Gl 2,16).

Ao recorrer à ideia da justificação, Paulo retoma um princípio comum e aceito entre os judeus. Era algo que os distinguia dos gentios, que não conheciam nem observavam a Lei que Deus dera a Israel. “Por isso, Paulo insere antes de sua primeira menção de “sendo justificado” um apelo deliberado à crença judaica padrão, compartilhada também por seus colegas judeu-cristãos, de que os judeus como uma raça são o povo da Aliança de Deus”.⁸²⁹ A justificação, no entender de Paulo, não é apenas a porta de entrada. Ela se dá como reconhecimento inicial da ação divina, mas que continua agindo, mediante seus atos salvíficos, e na sua exigência final. “O apelo de Paulo dirige-se aqui não a *cristãos* que porventura fossem também judeus, mas a *judeus* cuja fé cristã é apenas uma extensão de sua fé judaica num Deus que elege e sustenta por graça”.⁸³⁰ Tanto judeus como cristãos entendem a justificação como graça que vem pela fé.

A justificação pela fé não é, portanto, algo exclusivamente cristão, mas também judaico. Não podemos supor que Paulo estivesse atacando a ideia de obras meritórias. A mensagem de Paulo não se relaciona com uma conversão de justiça do Judaísmo, que trabalhava em vão, para um *status* cristão, no qual tivesse encontrado a justificação, em contraposição do Judaísmo. “Preferencialmente, o centro de gravidade na obra teológica de

⁸²⁸ SANDERS, 2009, p. 53.

⁸²⁹ DUNN, 2011, p. 166.

⁸³⁰ DUNN, 2011, p. 167.

Paulo está relacionada ao fato de que ele tinha o conhecimento do chamado, para ser o Apóstolo dos gentios, um Apóstolo do único Deus que é o Criador de judeus e gentios (cf. Rm 3,30)". (tradução nossa).⁸³¹

O que surpreende é o fato de Paulo igualar judeus e gentios. Embora os judeus tivessem a ideia de que os gentios ingressariam no povo de Deus, na era messiânica, os judeus já se consideravam parte. Numa nota explicativa, Sanders expressa a inovação cristã expressa em Paulo: "Para Paulo, Cristo é o Senhor universal: é o salvador tanto dos gentios como dos judeus. Os judeus como tais ainda não estão na nova criação. Devem ainda entrar. Nenhuma vantagem têm eles sobre os gentios com respeito à admissão".⁸³²

Quando Paulo afirma que não há motivo para gloriar-se (Rm 3,27), exclui a possibilidade da justificação pela Lei das obras. No entanto, confirma a Lei da fé. Isso retoma o significado da Lei, que pode ser entendida de duas maneiras: a Lei que dava a Israel uma condição especial, a qual é excluída, e a Lei enquanto direcionada a Cristo, a qual permanece (Rm 10,4). Judeus e gentios são colocados em pé de igualdade. Ambos pecaram: um, segundo a Lei "escrita nos corações"; e o outro, segundo a Lei mosaica (Rm 2,15-24), e ambos são justificados pela fé.

3.2.13 O entrave do nacionalismo

Paulo afirma que a justiça ocorre pela fé *em* Jesus Cristo. Constatamos que a justificação pela fé era um conceito já presente na tradição do Judaísmo. Observamos também que as obras da Lei não se referiam a boas obras meritórias. "Vista da perspectiva do Cristianismo judaico da época, o sentido mais óbvio é que *a única restrição na justificação de obras de Lei é a fé em Jesus como Messias*. A única restrição para o nomismo da Aliança era a fé em Jesus Cristo".⁸³³ Uma tradução alternativa de Gl 2,16 poderia ser: o homem não se justifica pelas obras da Lei, *a não ser* pela fé em Jesus Cristo. Isso significa que a partir de Cristo a Aliança não poderia mais ser identificada em termos nacionalistas ou raciais. "O que Paulo deseja excluir é a expressão *racial*, não a expressão *ritual* da fé; o que ele nega é o

⁸³¹ "Rather, the center of gravity in Paul's theological work is related to the fact that he knew himself to be called to be the Apostle to the Gentiles, na Apostle of the one God who is Creator of both Jews and Gentiles (cf. Rom. 3:30)". STENDAHL, 1976, p. 15.

⁸³² SANDERS, 2009, p. 53. Na Carta aos Romanos Paulo deixa clara a condição, tanto dos judeus como dos gentios (Rm 1,18 – 3,9). Em síntese Paulo afirma: "[...] Pois acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estão debaixo do pecado" (Rm 3,9). Esta condição comum de pecado coloca-os numa outra condição comum: a salvação pela fé em Jesus Cristo (Rm 1,16). "Em Rm o tema é a condição igual do judeu e do gentio – ambos estão sob o poder do pecado – e a idêntica base na qual mudam esta sua condição: a fé em Jesus Cristo." (SANDERS, 2009, p. 54).

⁸³³ DUNN, 2011, p. 174.

nacionalismo, não o ‘ativismo’”.⁸³⁴ Para Paulo, Jesus libertou a graça de Deus do nacionalismo restritivo de Israel, em favor de uma experiência mais ampla e de uma expressão mais plena.

A insistência nos sinais marcadores de identidade do povo de Israel corria o risco de transformar as “obras da Lei” em “obras da carne” (Gl 5,19), quando elas aprisionavam a justiça de Deus no âmbito racial e nacional. Isso ocorre porque impede justamente de abrir-se à vida no Espírito (Gl 3,3). A objeção de Paulo não era contra a Lei em si, mas contra as obras da Lei, principalmente, o monopólio nacional. O que ele faz é dar à Lei seu verdadeiro sentido: o amor ao próximo (Gl 5,14).

Paulo renegou sua separação como fariseu em nome de outra separação, em vista do anúncio messiânico. Foi uma separação da separação mesma, que dividia os seres humanos entre judeus e gentios, entre circuncisos e incircuncisos, entre escravos e livres. As únicas divisões que persistem são aquelas que se contrapõem ao anúncio messiânico, como a divisão entre *sarx* (carne) e *pneuma* (Espírito).⁸³⁵

A Lei judaica dava identidade ao povo judeu e o separava dos não judeus. Na Bíblia, o povo eleito de Javé recebe uma Lei, estabelecendo uma Aliança, um pacto entre Deus e Seu povo escolhido. O anúncio messiânico de Paulo teve a marca fundamental do universalismo, extrapolando o muro que separava os judeus dos gentios. A exposição pública de Cristo (*proētheto*) tem relação com a universalidade da fé cristã: o Evangelho necessita ser anunciado a todos (Rm 3,25). Isso significou mexer na questão da Lei judaica, que fundamentava essa separação. É uma questão muito complexa. Por um lado, Paulo afirma que a justiça de Deus ocorre pela fé, sem as obras da Lei. No entanto, diz também que a Lei não é eliminada, mas consolidada (Rm 3,28.31). Parece tratarem-se de duas leis: a lei da carne e a Lei do Espírito. Paulo supera a Lei que dividia judeu e não judeu com uma nova Lei divisão: entre carne e Espírito (Rm 8,1-13). A consolidação ou o fim da Lei é o messias. A Lei atinge sua finalidade por meio da fé que age pelo amor (Gl 5,6).⁸³⁶ Ao declarar que Deus é único (Rm 3,30), Paulo universaliza a proposta cristã, superando o nacionalismo por meio de um denominador comum, que serve para a justificação tanto dos judeus como dos gentios: a fé.

O anúncio messiânico de Paulo declarou que “nem todos os que descendem de Israel são Israel” (Rm 9,6). O verdadeiro judeu não é o que aparece externamente, nem aquele que é circuncidado na carne, mas o que é no interior e circuncidado no coração (Rm 2,28-29). Não é

⁸³⁴ DUNN, 2011, p. 178.

⁸³⁵ AGAMBEN, 2006, p. 55.

⁸³⁶ AGAMBEN, 2006, p. 57.

o fato de ser judeu ou não judeu que interessa. Pertencer ao novo ou ao verdadeiro Israel, ou seja, estar na Lei do messias, depende da capacidade de superar as diferenças. Para Agamben, esse universalismo de Paulo, no entanto, não pode ser confundido com o universalismo moderno, no qual a humanidade das pessoas, por exemplo, faz valer o princípio que elimina todas as diferenças. Não é também benevolência ou tolerância frente ao diferente, transcendendo as diferenças para encontrar além delas o universal. No fundo do judeu ou do grego não há um homem universal ou um cristão, “aí há somente um resto, aí se encontra somente a impossibilidade para o judeu ou para o grego de coincidir consigo mesmo”.⁸³⁷ O que fica no fim das contas, que não pode ser eliminado do ser humano, como uma essência, é esse resto, que não é uma porção numérica, mas a figura que Israel assume diante do evento messiânico, como instrumento, até que “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). Esse resto não está nem dentro, nem fora da Lei.

Paulo anunciou um Evangelho para além das fronteiras da comunidade judaica, para além do juridicismo romano e, também, para além do discurso filosófico e da moral grega. “Ainda que, ele próprio, um cidadão romano e feliz por sê-lo, Paulo jamais autorizará que qualquer categoria do direito identifique o sujeito cristão”.⁸³⁸ Paulo é um antifilósofo. Seu discurso se baseia em sua experiência subjetiva de Jesus ressuscitado na estrada de Damasco. Enquanto os judeus têm como referência a Lei, os gregos têm a sabedoria que vem da filosofia. Paulo, no entanto, não quis saber de outra coisa, a não ser Jesus Cristo crucificado (1Cor 2,2).⁸³⁹

Vimos até aqui alguns pontos importantes, que nos ajudam a compreender o sentido e a intenção de uma nova leitura de Paulo e seus escritos, proposta pela exegese contemporânea. Essa proposta é, evidentemente, complexa e necessita do cuidado para se levar em conta os diversos aspectos do que isso significa. Afinal, a proposta é ousada, visto que mexe com paradigmas antigos e sedimentados. Propor um novo modelo e, ao mesmo tempo, considerar tudo o que foi produzido até hoje, como teologia paulina, é um grande desafio. Em todo caso, alguns pontos trabalhados até agora, parece que se tornaram mais claros.

⁸³⁷ AGAMBEN, 2006, p. 58.

⁸³⁸ BADIOU, 2009, p. 21.

⁸³⁹ Compreender Paulo como o fundador do universalismo, derrubando os muros de separação, principalmente, entre judeus e gentios, contribui no entendimento do mundo contemporâneo, que vive num paradoxo: “Livre circulação do que se deixa contar, sim, e em primeiro lugar dos capitais, do que é a conta da conta. Livre circulação da incontável infinidade que é uma vida humana singular, jamais!” (BADIOU, 2009, p. 17). Enquanto as fronteiras de abrem cada vez mais para a circulação de mercadorias, por outro lado, aumentam cada vez mais as restrições para a circulação de pessoas.

Ao excluir o “motivo de glória” (Rm 3,27), Paulo não estava pensando na vanglória enquanto gabar-se de ações meritórias, tampouco o uso da expressão “obras da Lei” queria significar a justificação pelas obras. “Antes de tudo, devemos notar, o que é amplamente aceito, que o termo ‘vanglória’ em Rm 3,27 se relaciona com o mesmo termo em 2,17.23. Aí se referia à presunção de condição especial por parte dos judeus”.⁸⁴⁰ O que Paulo quer enfatizar é a igualdade entre gentios e judeus, contra privilégios. Para Paulo, o *nomos* que exclui a vanglória é a fé (Rm 3,27). Sanders afirma que, dentro desse contexto, *nomos* é corretamente traduzido por “princípio”.⁸⁴¹

Ao falar da exclusão do “motivo de gloriar” (Rm 3,27) ou do rebaixamento das “obras da Lei” (Gl 2,16), podemos afirmar que:

- a. Paulo não estava pensando nas boas obras em geral;
- b. Também não queria referir-se a uma prática que levasse a obter algum mérito;
- c. Paulo se opôs à intenção dos judeus de querer se gloriar do relacionamento especial com Deus, por meio da eleição e da Lei como o crachá de pertencimento a Deus (Rm 2,17-29);
- d. A falha de Sanders foi considerar o rebaixamento das “obras da Lei” como rebaixamento total da Lei, um rompimento total com o Judaísmo;
- e. O que Paulo quis foi mostrar que havia uma compreensão estreita da Aliança e da Lei, em termos nacionalistas e raciais;
- f. A justificação pela fé não deve ser entendida, exclusivamente, como relação individual com Deus, mas estava ligada à questão entre judeus e gentios.⁸⁴²

3.2.14 Tarefa de resgatar o Judaísmo como tradição da graça

A iniciativa divina de libertar e escolher Israel como seu povo, e de estabelecer com ele uma Aliança, teve como consequência a prática da Lei. Este processo foi se firmando ao longo do tempo como um privilégio de Israel em detrimento aos povos gentios. Com a reforma de Esdras e Neemias, após o exílio, e a resistência macabaica, a segregação nacional e a identidade de Israel como povo da Aliança e da Lei ficaram cada vez mais evidentes. “Em termos sociológicos, a Lei funcionava como um ‘marcador de identidade’ e como ‘fronteira’, reforçando a auto percepção de Israel de ser distinto, distinguindo Israel das nações

⁸⁴⁰ SANDERS, 2009, p. 59.

⁸⁴¹ SANDERS, 2009, p. 60. Isso dá a entender que judeus e gentios possuem a mesma condição, ou seja, são iguais. A base da igualdade é a fé em Jesus Cristo.

⁸⁴² DUNN, 2011, p. 181-184.

circundantes”.⁸⁴³ Ser gentio equivalia a ser pecador, a estar fora da Aliança estabelecida com Deus.

A demasiada ligação da etnia israelita com a eleição divina, identificada pela prática da Lei, de modo especial por meio da circuncisão, das leis alimentares e o sábado, dificultava a aceitação do anúncio do Evangelho paulino, sobretudo, quando se tratava da relativização das obras da Lei. Este é contexto no qual Paulo trata da Lei e se posiciona contra. A intenção de Paulo era ampliar esse círculo, indo além da questão étnica e da prática da Lei judaica, que haviam se tornado limitadores da graça de Deus. Paulo não era contra a Lei, mas contra a exagerada demarcação de fronteiras, que separava judeu de não judeu (Rm 2,12-14), na qual a circuncisão era o ponto alto dessa distinção privilegiada (Rm 2,25-29). Sem esse enfoque demasiadamente judaico, a Lei continuava tendo um papel importante no direcionamento da vivência cristã.

O tema da justificação pela fé, resgatado por Lutero, desempenhou papel importante e decisivo na forma de compreender o pensamento paulino e cristão. A ênfase dada de que Deus é quem justifica o ímpio (Rm 4,5), de que Deus nos amou apesar do nosso pecado (Rm 5,8), contribuiu significativamente na reconstrução da imagem de Deus, principalmente, os aspectos de um Deus misericordioso, que ama e salva gratuitamente (Rm 3,24). No contexto em que Lutero viveu, sobretudo, marcado por prática eclesial fortemente voltada para a questão das indulgências, a ponto de comprometer a fidelidade ao próprio Evangelho, ajudou a Igreja a rever sua prática.

No entanto, a ênfase na justificação pela fé, em contraposição à justificação pelas obras, dada pela tradição luterana, a partir do contexto eclesial do século XVI, acabou desembocando, segundo Dunn, num erro hermenêutico, sobretudo, da Carta aos Romanos. “Não obstante, ocorreu um erro hermenêutico ao retroprojetar esta antítese para o tempo do NT, ao assumir que o protesto de Paulo contra o Judaísmo farisaico era justamente o mesmo protesto de Lutero na Igreja pré-Reforma”.⁸⁴⁴ A intenção de resolver um problema contextual acabou determinando uma compreensão equivocada do Judaísmo do século I, visto como uma tradição legalista, dando margem para o antissemitismo.

A interpretação tradicional, perdendo ou minimizando o interesse principal de Paulo, sobre a questão de judeus e gentios, para destacar a questão da justificação pela fé, canalizou para uma visão extremamente negativa dos judeus, como sustentáculos de uma tradição legalista e do mérito pelas boas obras. “Uma vez que este mistério se torna inoperante no

⁸⁴³ DUNN, 2011, p. 223.

⁸⁴⁴ DUNN, 2011, p. 216.

pensamento central da igreja, os judeus sendo taxados como assassinos de Deus, e como estereótipos de atitudes erradas para com Deus, o caminho estava cada vez mais aberto para belas espiritualizações da teologia Paulina”. (tradução nossa).⁸⁴⁵

O desafio da exegese bíblica, nas últimas décadas, tem sido a tentativa de superar esses equívocos, principalmente, cometidos contra o Judaísmo. A forma de realizar tal trabalho é por meio da releitura da tradição judaica, não como sistema de obtenção da salvação pelo mérito que vem das boas obras, mas que teve como base fundamental de sua fé o princípio da graça, manifestado na eleição divina. Deus escolheu Israel e fez com ele uma Aliança. “Tal relação de Aliança era regulada pela Lei, não como uma maneira de adquirir a Aliança ou de obter méritos, mas como uma maneira de viver *dentro* da Aliança”.⁸⁴⁶ Essa nova intuição hermenêutica vem, sobretudo, de Sanders, por meio da expressão nomismo da Aliança, como já mencionamos acima.

Apesar do seu mérito, Sanders é criticado por não levar a cabo a nova forma de entender o próprio Judaísmo e, principalmente, o pensamento de Paulo como judeu e membro do Judaísmo. Dunn lamenta a postura de Sanders: “Em vez de inserir Paulo de forma mais completa no contexto do Judaísmo assim entendido, ele passou para a tese de que Paulo tivesse saltado arbitrariamente (em resultado de seu encontro na estrada de Damasco) de um sistema (nomismo da Aliança) para outro (Cristianismo)”.⁸⁴⁷ A Lei vem somente depois da iniciativa divina de libertar seu povo: *Eu sou Iahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão* (Ex 20,2). Esta concepção presente na tradição judaica foi um pressuposto assumido e vivido por Paulo, como membro do Judaísmo. Com a experiência de Cristo, esta forma de entender não foi rompida. Com Jesus Cristo, ela se tornou plena.⁸⁴⁸

A dimensão da graça como constitutiva da tradição judaica e presente no pensamento de Paulo é perceptível a partir do conceito de justiça na cultura judaica, principalmente, a partir do termo hebraico *tsedaká*. Vimos no segundo capítulo, que a justiça, no sentido bíblico, se diferencia das concepções de justiça construídas na cultura greco-romana, a qual

⁸⁴⁵ “Once this mystery became inoperative in the central thinking of the church, the Jews being written off as God-killers and as stereotypes for wrong attitudes toward God, the road was ever more open for beautiful spiritualizations of Pauline theology”. STENDAHL, 1976, p. 5.

⁸⁴⁶ DUNN, 2011, p. 216.

⁸⁴⁷ DUNN, 2011, p. 217.

⁸⁴⁸ Neste contexto surge novamente a questão da relação de Paulo com a Lei. Se o Apóstolo, como um judeu, não via a Lei como a causa da justificação, mas como uma expressão da fidelidade à graça de Deus, contra o que ele se colocou nas tensões enfrentadas entre seu Evangelho e a Lei? Vimos que Paulo afirma a necessidade de viver a Lei, que se cumpre no mandamento do amor ao próximo (Rm 13,8-10), testificando que não abandonou o Judaísmo e a própria Lei. Aqui é necessário remeter ao conceito de Lei, na sua relação com a Torá. Esta vai além da Lei, enquanto um código positivo, e significa “instrução” ou “ensinamento”. A identificação ou a tradução de Torá por Lei pode distorcer o sentido dado na sua origem judaica e pode estar na raiz da compreensão moderna do Judaísmo como tradição legalista. DUNN, 2011, p. 220.

exerceu grande influência na forma atual de compreendê-la atualmente. A justiça de Deus não acontece pela adequação da conduta a uma norma rígida, nem como consequência de um pacto social estabelecido, nem como a prática de dar a cada um o que lhe é devido, nem como virtude, nem como acomodar-se a uma ordem cósmica, etc, mas tem a ver com o relacionamento entre Deus e seu povo a partir da Aliança, segundo a qual Deus manifesta suas ações libertadoras, promovendo a vida e a liberdade. A justiça de Deus se revela em seus atos salvíficos, como provas de sua fidelidade eterna, apesar dos pecados do seu povo. Portanto, a justiça de Deus, no sentido bíblico, não pode ser compreendida numa lógica matemática, mas expressa, antes de tudo, a gratuidade nas relações, uma dádiva de Deus. Em Paulo, essa forma amorosa de Deus tratar seu povo, realizando Sua justiça, se manifestou plenamente em Cristo, criando uma nova humanidade, sem divisões ou privilégios. Essa justiça é, ao mesmo tempo, um dom divino (*genitivus auctoris*), um poder de Deus que se manifesta (*genitivus objectivus*) e uma qualidade divina, através da qual Deus se revela como justo (*genitivus subjectivus*).

3.2.15 Rever a imagem de Paulo

O Cristianismo ocidental construiu uma imagem do Apóstolo Paulo muito ligada à sua consciência introspectiva, como alguém lutando com um problema que o atormentava: “com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero” (Rm 7,19). A partir da experiência pessoal, Paulo teria encontrado, na justificação pela fé, a resposta para o problema do ser humano. As raízes dessa interpretação estão em Agostinho e na piedade da Idade Média, chegando ao auge com Lutero.⁸⁴⁹

Agostinho foi o primeiro teólogo, dentro de um pensamento verdadeiramente ocidental, que entendeu o pensamento de Paulo, da justificação pela fé, não como questão relacionada à evangelização dos pagãos, mas como resposta ao problema da consciência introspectiva. “Foi ele quem aplicou à doutrina de Paulo sobre a justificação a pergunta relacionada ao problema da consciência introspectiva: ‘Em que base é que uma pessoa pode encontrar a salvação?’”. (tradução nossa).⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ STENDAHL, 1976, p. 78-79.

⁸⁵⁰ “It was he who applied Paul's doctrine of justification to the problem of the introspective conscience, to the question: ‘On what basis does a person find salvation?’” STENDAHL, 1976, p. 16. A Idade Média foi fortemente determinada por esse pensamento agostiniano, tanto na vida monástica como na secular. Sem generalizar, voltou-se para uma espiritualidade com forte acento individual. A salvação, neste sentido, foi entendida muito mais como uma salvação individual do que com uma libertação coletiva. Um exemplo disso, que veio até pouco tempo, era o costume de colocar a inscrição nas cruzes: “salva a tua alma”.

A redescoberta da justificação pela fé por Lutero tem como substrato a experiência de Paulo, assim como ocorreu de forma semelhante com Agostinho. Em primeiro lugar, a suposta conversão de Paulo do Judaísmo para o Cristianismo teria sido o ponto alto de uma longa luta interior, expressa em sua incapacidade de viver de acordo com o que queria (Rm 7,15). Além disso, a participação na execução de Estevão (At 7,55-60) e, sobretudo, o evento na estrada de Damasco (At 9,1-19), marcam esse drama de Paulo. “Assim, como Lutero, e antes dele Agostinho, podia se supor que Paulo havia encontrado a justificação pela fé como resposta a seu próprio tormento espiritual, [...] que segue ao reconhecimento de que a aceitação por Deus não depende do esforço humano”.⁸⁵¹

No momento em que os escritos de Paulo foram compreendidos fora de seu contexto específico, desconsiderando o desafio da questão relacional entre judeus e gentios, e passou a ser visto de modo genérico como ensino sobre a salvação, perdeu-se a questão central enfrentada por Paulo. “Romanos tornou-se um tratado teológico sobre a natureza da fé. Justificação não mais ‘justificava’ o *status* de cristãos e gentios como judeus honorários, mas tornou-se a resposta atemporal para os males e dores da consciência introspectiva do Ocidente”. (tradução nossa).⁸⁵²

No entanto, observando em seus escritos, Paulo nunca relatou que, antes de ser cristão, não conseguia viver como judeu. Ao contrário, disse que era irrepreensível na vivência da Lei (Fl 3,6; Gl 1,13-14). A partir disso, é possível superar a forma como Rm 7 foi compreendida tradicionalmente, como expressão da frustração paulina de não ser capaz de observar a Lei.

As tentativas de argumentar que em Romanos 7 mostra a frustração que Paulo sentiu durante sua vida como judeu praticante, já foi em sua maior parte abandonado, e pode-se, com razão e com segurança, afirmar que o capítulo não pode ser entendido dessa forma. O capítulo descreve, em vez disso, a vida pré-cristã ou não-cristã, como vista a partir da perspectiva da fé. (tradução nossa).⁸⁵³

Esse novo olhar sobre os escritos paulinos nos faz perceber que o Apóstolo Paulo não teve dificuldades de observar a Lei. Muito pelo contrário, ele se reconhece irrepreensível (Fl 3,6). A experiência no caminho de Damasco (At 9,1-19) é entendida nesta perspectiva.

⁸⁵¹ DUNN, 2011, p. 292.

⁸⁵² “Romans became a theological tractate on the nature of faith. Justification no longer “justified” the status of Gentile Christians as honorary Jews, but became the timeless answer to the plights and pains of the introspective conscience of the West”. STANDAHL, 1976, p. 5.

⁸⁵³ “The attempts to argue that Romans 7 shows the frustration which Paul felt during his life as a practising Jew have now mostly been given up, and one may rightly and safely maintain that the chapter cannot be understood in this way. The chapter describes, rather, the pre-Christian or non-Christian life as seen from the perspective of faith”. SANDERS, 1977, p. 443.

Não era para ele restauração de uma consciência atormentada; quando ele diz que agora deve se esquecer do que está por trás dele (Fl 3,13), ele não pensa sobre as deficiências em sua obediência à Lei, mas sobre suas conquistas gloriosas como um judeu justo, conquistas que ele, no entanto, agora aprendeu a considerar como "recusa", à luz da sua fé em Jesus como o Messias. (tradução nossa).⁸⁵⁴

Enquanto o termo “justificação” (*dikaiosynē*) e seus correlatos aparecem de forma abundante na literatura paulina, a palavra “perdão” (*aphesis*) e o verbo “perdoar” (*aphienai*) são praticamente inexistentes, ocorrendo apenas uma vez nas cartas autênticas, em Rm 4,7, na qual ele cita o Sl 32,1. Apesar disso, a questão do perdão é largamente usada na tradição cristã, ao abordar os efeitos das ações de Jesus Cristo.⁸⁵⁵ Para Stendahl, a explicação disso se relaciona com o enfoque dado ao pensamento de Paulo, visto numa perspectiva demasiada antropológica, interessada mais no ser humano em si do que em Deus ou no destino de sua criação. “Nós possuímos uma forte inclinação psicológica, e não há dúvida de que o termo em qualquer busca de alívio do pecado e da culpa o qual funciona melhor dentro de um quadro psicológico é o “perdão””. (tradução nossa).⁸⁵⁶

O forte acento no tema da justificação pela fé, em detrimento da questão do perdão se deve ao propósito de Paulo ao abordar a questão da justiça de Deus a partir de Jesus Cristo. “[...] A doutrina de Paulo sobre a justificação pela fé tem o seu contexto teológico em sua reflexão sobre a relação entre judeus e gentios, e não dentro do problema de como o homem é para ser salvo, ou como ações do homem são para serem contabilizados [...]”. (tradução nossa).⁸⁵⁷ Há diversas passagens nas quais Paulo menciona a questão da justificação pela fé junto ou próximo com a relação entre judeus e gentios, principalmente, em Rm 1,16-17;3,28-29.

Ao abordar sobre a doutrina da justificação pela fé, Paulo possui propósito muito específico, mostrando como os gentios são participantes do plano de Deus, segundo as promessas feitas a Abraão e realizadas em Jesus Cristo. “Eu diria que a doutrina da justificação tem origem na mente teológica de Paulo de sua luta com o problema de como

⁸⁵⁴ “It was not to him a restoration of a plagued conscience; when he says that he now forgets what is behind him (Phil. 3:13), he does not think about the shortcomings in his obedience to the Law, but about his glorious achievements as a righteous Jew, achievements which he nevertheless now has learned to consider as "refuse" in the light of his faith in Jesus as the Messiah”. STENDAHL, 1976, p. 80.

⁸⁵⁵ STENDAHL, 1976, p. 24.

⁸⁵⁶ “We do possess a strong psychological bent, and there is no question that the term in any quest for relief from sin and guilt which works best within a psychological framework is ‘forgiveness’”. STENDAHL, 1976, p. 24.

⁸⁵⁷ “[...] Paul's doctrine of justification by faith has its theological context in his reflection on the relation between Jews and Gentiles, and not within the problem of how man is to be saved, or how man's deeds are to be accounted [...]”. STENDAHL, 1976, p. 26.

defender o lugar dos gentios no Reino, tarefa para a qual ele foi responsabilizado em seu chamado”. (tradução nossa).⁸⁵⁸

A justificação pela fé tomou um cunho excessivamente individualista, privatizando a fé. Sem negar essa dimensão, é necessário ter em mente que o objetivo específico de Paulo foi tratar da relação entre judeus e gentios, defendendo os direitos dos gentios diante das promessas de Deus, em pé de igualdade com os judeus. A crítica de Paulo diante da pretensão de gloriar-se diante de Deus (Rm 3,27; 4,2) não é contra a autoconfiança, mas contra a confiança judaica, de seu privilégio de ser o povo eleito, como se Deus fosse exclusivamente dos judeus. Stendahl afirma que Martinho Lutero foi um dos que mais expressaram o pensamento agostiniano. “Na luta de sua consciência introspectiva, pegou a doutrina de Paulo e encontrou nela a resposta de Deus para o seu problema, o problema do Ocidente, e o problema da piedade medieval do Ocidente”. (tradução nossa).⁸⁵⁹

Paulo não intenciona descrever a situação do ser humano individual, com a consciência pesada, marcado pela incapacidade e pela miséria humana. Embora reconhecendo a condição pecadora do ser humano, o pano-de-fundo era outro.

A observação de que “eu não faço o bem que quero, mas o mal que não quero fazer é que eu faço” não leva diretamente até à exclamação: “Que homem miserável que eu sou [...]”, mas, pelo contrário, para a declaração: “Ora, se faço o que não quero, então não sou eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim”. (tradução nossa).⁸⁶⁰

Embora não se possa negar que Paulo estivesse consciente da situação precária do ser humano, como alguém marcado pelo pecado, extremamente frágil e incapaz de alcançar, por si mesmo, a justificação diante de Deus, não há como afirmar que esta forma de pensar quer se referir a uma consciência atribulada.

O Apóstolo Paulo, embora tenha realizado extenso trabalho de evangelização, em suas viagens missionárias, demonstrou suas fragilidades e dificuldades no exercício de sua missão. Facilmente podemos construir uma imagem dele com características triunfalistas, coroado de glórias. No entanto, esta imagem contradiz aquilo que ele realmente foi. “Há boas

⁸⁵⁸ “I would guess that the doctrine of justification originates in Paul's theological mind from his grappling with the problem of how to defend the place of the Gentiles in the Kingdom-the task with which he was charged in his call”. STENDAHL, 1976, p. 27.

⁸⁵⁹ “In the grapplings of his introspective conscience, he picked up Paul and found in him God's answer to his problem, the problem of the West, and the problem of the late medieval piety of the West”. STENDAHL, 1976, p. 17.

⁸⁶⁰ “The observation that ‘I do not do the good I want, but the evil I do not want to do is what I do’ does not lead directly over to the exclamation: ‘Wretched man that I am ...!’, but, on the contrary, to the statement, ‘Now if I do what I do not want, then it is not I who do it, but the sin which dwells in me’”. STENDAHL, 1976, p. 92-93.

razões para ver Paulo como apóstolo, e não simplesmente como um super-cristão; e como um homem com uma consciência forte, não atormentado por muita introspecção”. (tradução nossa).⁸⁶¹ Há aí duas particularidades importantes que expressam a verdadeira imagem de Paulo. Primeira, que Paulo é, em primeiro lugar, um apóstolo, com missão específica de levar o Evangelho aos gentios; segunda, que ele não deixa transparecer que foi uma pessoa atormentada interiormente, embora reconhecendo sua consciência pecadora, como todo ser humano. Apesar do pecado, o ser humano encontra um caminho de libertação, vindo pela graça de Deus.

Quando Paulo fala sobre sua fraqueza (*asthénia*), parece referir-se à dor e não ao pecado, como foi pensado durante muito tempo. Temos a tendência de pensar que é a mesma coisa. “Quando Paulo fala sobre ser forte quando ele é fraco (2Cor 12,10.), e sobre a maneira em que ele reconhece a sua fraqueza, tendemos a ler essa linguagem ‘fraqueza’ como sinal de seu profundo conhecimento sobre o situação pecaminosa da humanidade”. (tradução nossa).⁸⁶² A única vez que ele relaciona fraqueza com pecado é em Rm 5,6. Normalmente, ele quer referir-se às suas limitações humanas, como a doença (2Cor 11,30; Gl 4,13).

O famoso “agulhão na carne” (2Cor 12,7), certamente, se refere a uma doença física, que se tornava um obstáculo ao seu ministério. Da mesma forma, 1Ts 2,18, quando Paulo diz que Satanás o impediu de visitar a comunidade, está ligado a algum impedimento físico. Em 2Cor 13,4, Paulo afirma que é um com o Senhor, dizendo que Cristo “foi crucificado em fraqueza, mas está vivo pelo poder de Deus. Também nós somos fracos nele, todavia com ele viveremos pelo poder de Deus em relação a vós”.⁸⁶³ Portanto, não há como identificar fraqueza com pecado, com falta de santidade ou força moral. “Não há identificação da fraqueza ou doença do apóstolo com pecado, e Paulo não tinha inclinação para procurar a sua consciência mais profunda sobre algum pecado secreto que pode ser a causa desta fraqueza ou doença”. (tradução nossa).⁸⁶⁴

⁸⁶¹ “There are very good reasons to see Paul as an Apostle, not simply as a super-Christian; and as a man with a robust conscience, not plagued by much introspection”. STENDAHL, 1976, p. 40.

⁸⁶² “When Paul speaks about being strong when he is weak (2 Cor. 12:10), and about the ways in which he recognizes his weakness, we tend to read this “weakness” language as a sign of his deep insight into the sinful predicament of humanity”. STENDAHL, 1976, p. 41.

⁸⁶³ STENDAHL, 1976, p. 42-43.

⁸⁶⁴ “There is no identification of the weakness or illness of the apostle with sin, and Paul has no inclination to search his innermost conscience about some secret sin which might be the cause of this weakness or sickness”. STENDAHL, 1976, p. 44. Em 2Cor 4,11-12, Paulo reconhece sua fraqueza, dizendo que a morte está agindo nele, pela causa de Cristo, a fim de que a vida se manifeste na comunidade. Em 2Cor 7,5-6, o Apóstolo faz menção do sofrimento que passou, aguardando notícias de Tito sobre os conflitos enfrentados na comunidade de Corinto, sobretudo, por causa da ameaça à sua autoridade e o abandono dos seus ensinamentos. Como percebemos, é quase exclusivamente na escritura aos coríntios que Paulo trabalha o conceito de fraqueza.

3.2.16 Paulo como "chamado" e a verdadeira imagem do Judaísmo

Outro aspecto que se firmou tradicionalmente é que, o que aconteceu com Paulo, foi conversão do Judaísmo como antítese do Cristianismo. Sua experiência no caminho em direção a Damasco, normalmente, foi compreendido como sua conversão, como algo inusitado, que fez com que o Apóstolo mudasse repentinamente do Judaísmo para o Cristianismo. “Parece que um judeu, tão forte em sua fé judaica, perseguia os cristãos, porém ele próprio se torna um cristão por meio de uma experiência súbita e avassaladora”. (tradução nossa).⁸⁶⁵ Este suposto rompimento de Paulo com o Judaísmo, numa profunda descontinuidade entre o “antes” e o “depois”, favoreceu o fortalecimento do antissemitismo. Construiu-se a ideia de que Paulo se libertou de uma tradição degenerada, legalista e do mérito.⁸⁶⁶

A releitura de Paulo hoje busca entender sua experiência como chamado para levar o Evangelho aos gentios e não como uma negação da tradição judaica. “Servindo a um único e mesmo Deus, Paulo recebe um novo e especial chamado no serviço a Deus. O Messias de Deus pediu a ele, como judeu, que levasse a mensagem de Deus aos gentios”. (tradução nossa).⁸⁶⁷

Neste sentido, o nomismo da Aliança de Sanders resgata a verdadeira imagem do Judaísmo: “que a graça é sempre o primeiro; que o esforço humano é sempre a resposta à iniciativa divina; que as boas obras são o fruto e não a raiz da salvação”.⁸⁶⁸

O único modo de “conversão” de Paulo que poderíamos falar refere-se à mudança de comportamento em relação à Lei, cuja observância servia para separar os judeus dos gentios. O próprio Paulo relata sua experiência em Gl 1,13-16. Sua experiência de encontro com Cristo, quando ia em direção a Damasco, foi o divisor de águas na sua maneira de se comportar.

Aquilo *de que* Paulo se convertera era o “Judaísmo” (Gl 1,13-14). Não o “Judaísmo” como o definimos hoje na descrição sociológica contemporânea do Judaísmo do Segundo Templo. Mas o “Judaísmo” como definido nos únicos outros usos literários do termo corrente no tempo de Paulo (2Mc 2,21; 8,1; 14,38; 4Mc 4,26), isto é, um rótulo cunhado ou usado para identificar a religião nacional que estava tentando se definir e se defender contra as influências do helenismo (2Mc 4,13). Isto é, “Judaísmo” como marcado e caracterizado pela lealdade à Lei de Deus e de seus

⁸⁶⁵ “It appears that a Jew, so strong in his Jewish faith that he persecutes Christians, himself becomes a Christian through a sudden and overwhelming experience”. STENDAHL, 1976, p. 7.

⁸⁶⁶ DUNN, 2011, p. 296.

⁸⁶⁷ “Serving the one and the same God, Paul receives a new and special calling in God's service. God's Messiah asks him as a Jew to bring God's message to the Gentiles”. STENDAHL, 1976, p. 7.

⁸⁶⁸ DUNN, 2011, p. 298.

pais, no qual o caso de teste da lealdade era o sábado e as festas, a circuncisão e a recusa de comer carne proibida (2Mc 6).⁸⁶⁹

Quando Paulo afirma que a fé justifica e não as obras, ele não quer dizer que o cristão não precisa fazer sua parte. Antes, quis dizer que a salvação está aberta a todos, independente das obras da Lei vividas pelos judeus. “A justificação pela fé é uma bandeira levantada por Paulo contra toda e qualquer presunção de *status* privilegiado diante de Deus, em virtude da etnia, da cultura ou na nacionalidade [...]”.⁸⁷⁰

A mudança de compreensão que Paulo passou a ter da Lei não significou o abandono de uma concepção segundo a qual a Lei era meio para entrar na Aliança. Antes, mudou sua atitude diante do papel que a Lei desempenhava, principalmente, a partir da crise macabaica, como demarcadora das fronteiras entre Israel e os gentios. “E isto sugeriria que, de fato, a reconstrução da visão que Paulo tinha da Lei, pelo menos a respeito de seu papel no estabelecimento da fronteira que separava os judeus dos gentios, formou-se na mente de Paulo como um resultado imediato de sua experiência de conversão”.⁸⁷¹

O chamado de Paulo, principalmente, relatado em Gl 1,13-16, está relacionado com a vocação dos antigos profetas, que adquire configuração própria, como Apóstolo dos gentios. Esse texto, muitas vezes utilizado para fundamentar sua conversão, quer expressar a experiência do Apóstolo em relação ao chamamento de Deus para a missão entre os gentios. O segundo canto do Servo apresenta o chamado divino, desde o seio materno, para ser luz das nações, a fim de que salvação de Deus chegue até os confins da terra (Is 49,1.6). De modo semelhante, o profeta Jeremias foi consagrado por Deus para ser profeta para as nações (Jr 1,5). Nestas referências aparece a dimensão da universalidade do plano de Deus e de suas promessas. “Assim, em Gálatas, Paulo descreve sua experiência em termos de um chamado profético semelhante ao de Isaías e Jeremias. Ele se sentiu escolhido por Deus, segundo o

⁸⁶⁹ DUNN, 2011, p. 419. Paulo, antes da mudança, agia orientado pelo zelo diante das tradições, fazendo dele um perseguidor da Igreja de Deus (Fl 3,6; 1Cor 15,9), na tentativa de preservar a identidade de Israel como povo eleito e separado das demais nações. Este “zelo” tinha seu fundamento na expressão humana de falar “ciúme de Deus” (Ex 20,4-5; 34,14; Dt 5,8-9; 6,14-15). Não há como negar que o encontro de Paulo com Jesus Cristo provocou uma profunda transformação no seu jeito de pensar e agir, principalmente, como fariseu. No entanto, isso não significou um abandono do seu passado judeu, recebido da tradição judaica. Sem negar os valores da tradição recebida, Paulo faz uma releitura do passado a partir da experiência com Jesus Cristo, fazendo-o entender que, a partir de Cristo, as promessas divinas foram realizadas. A partir daí, todos são chamados a fazer parte do povo de Deus, como uma grande família, sem imposição da Lei judaica.

⁸⁷⁰ DUNN, 2011, p. 306.

⁸⁷¹ DUNN, 2011, p. 421.

modelo profético, para levar a mensagem de Deus e de Cristo aos gentios”. (tradução nossa).⁸⁷²

A experiência de Paulo, relatada em Atos 9, reforça a ideia de que a revelação que Paulo teve se refere à missão junto aos gentios. Ele foi escolhido para ser instrumento de Deus para levar o Evangelho às nações pagãs. Paulo muda radicalmente de rumo, a partir do seu encontro com Cristo.

Mas o evento não é visto como conversão de uma "religião" para outra, mas como chamado para uma missão específica contada por Ananias: "Porque o Senhor disse-lhe: "Vai, pois ele é um instrumento escolhido por mim para levar o meu nome diante dos gentios, e dos reis e dos filhos de Israel..". (At 9,15). (tradução nossa).⁸⁷³

Diante do exposto, percebemos o desafio de desconstruir a concepção de que Paulo teria abandonando o Judaísmo, que buscava a salvação mediante as obras da Lei, para se converter ao Cristianismo. Paulo nunca teve esta intenção. Parece ser mais coerente entendê-lo como “chamado” para desempenhar uma missão do que como “convertido”.

3.2.17 Raízes judaicas da justificação pela fé

A compreensão paulina de justificação tem, ao contrário do que se pensou durante muito tempo, raízes profundas na tradição judaica. Textos chaves da Escritura judaica, como Gn 15,6 e Hab 2,4, são um espelho disso. Isso confirma, mais uma vez, que não é possível imaginar que Paulo tenha rompido definitivamente com sua mentalidade judaica, a partir do momento em que se tornou cristão. Um aspecto relevante para compreender o sentido que Paulo dava à justificação pela fé e não pelas obras está relacionado ao conceito de justiça. Na cultura greco-romana “justiça” era um conceito ideal, com normas éticas absolutas. “Na típica visão de mundo grega, ‘justiça’ é uma ideia ou um ideal em relação ao qual se pode medir o indivíduo e suas ações”.⁸⁷⁴

Já no pensamento judaico, a justiça está fortemente ligada às orientações gerais sobre as relações sociais. Isso vale também na relação com Deus. “Isto quer dizer que Deus não é reto porque satisfaz algum ideal de justiça que lhe é externo. Deus é reto porque cumpre as

⁸⁷² “Thus in Galatians Paul describes his experience in terms of a prophetic call similar to that of Isaiah and Jeremiah. He felt hand-picked by God after the prophetic model to take the message of God and Christ to the Gentiles”. STENDAHL, 1976, p. 8.

⁸⁷³ “But the event is not seen as conversion from one ‘religion’ to another, but as a call to that specific mission of which Ananias is told, "For the Lord said to him, 'Go, for he is a chosen instrument of mine to carry my name before the Gentiles and kings and the sons of Israel . . .'" (Acts 9:15). STENDAHL, 1976, p. 9.

⁸⁷⁴ DUNN, 2011, p. 528.

obrigações que assumiu ao se tornar o Deus de Israel”.⁸⁷⁵ Esses elementos ajudam a perceber que a questão da justificação não é, em primeiro lugar, questão de tornar justo ou considerar justo, mas pertence à linguagem das relações.

A justificação pela fé está relacionada com a experiência de Paulo, realizada no momento em se direcionava a Damasco. A revelação feita a Paulo, nesta ocasião, possibilitou o Apóstolo elaborar sua teologia da justificação pela fé, por meio da qual ele compreendeu que Deus lhe havia chamado a desempenhar uma missão especial, junto aos gentios (Gl 1,13-16; Fl 3,7-9). A experiência de Paulo, relatada nas suas cartas, não deixa transparecer que ele estivesse arrependido de algo que estava fazendo, tampouco que tivesse mudado sua compreensão da Lei (Gl 1,13-14; Fl 3,5-6). A relação entre conversão e justificação, nos escritos paulinos, deixam transparecer, segundo Dunn, dois elementos fundamentais: primeiro, que a exposição da doutrina da justificação pela fé foi para responder, basicamente, à pergunta sobre como os gentios seriam aceitos por Deus (Gl 2 – 3; Rm 3 – 4); segundo, que a visão de Cristo ressuscitado significou o chamado de Paulo para ser apóstolo dos gentios (Gl 1,15-16; 1Cor 9,1; 15,8-10; At 9,15; 22,10; 26,16-18).⁸⁷⁶

A doutrina da justificação pela fé não foi criação de Paulo, nem do Novo Testamento. Ela tem suas raízes no Antigo Testamento. “Deus escolhera Israel unicamente por causa de seu amor e fidelidade ao juramento feito aos patriarcas (Dt 4,32-40; 6,10-12.20-23; 7,6-8 etc)”.⁸⁷⁷

A graça de Deus como fundamento primeiro na realização de Sua justiça, vinda da cultura judaica, foi o que deu a base para a teologia paulina da justificação pela fé. “Tal ensinamento não surgiu primeiramente para Paulo como uma reação contra o seu passado de fariseu ou contra os oponentes ‘judaizantes’, era simplesmente uma reafirmação dos principais princípios de sua própria fé ancestral”.⁸⁷⁸ Esta concepção contribuiu para mudar a perspectiva em relação ao Judaísmo como tradição legalista, que orientava as pessoas a obter a justiça diante de Deus mediante obras meritórias.

Dunn lembra que a oposição entre Cristianismo e Judaísmo, entre Evangelho e Lei, tem sua origem já no contexto da patrística, principalmente, na apologética cristã. Esta concepção foi reforçada pela Reforma.

⁸⁷⁵ DUNN, 2011, p. 308.

⁸⁷⁶ DUNN, 2011, p. 527.

⁸⁷⁷ DUNN, 2011, p. 529. Isso revela que a compreensão que Paulo tinha de justiça de Deus tem seu fundamento na compreensão veterotestamentária, fruto da iniciativa da graça divina. A escolha de Israel foi gesto gratuito de Deus que permeneceu, mesmo diante das falhas e contradições do povo (cf. Sl 51,14; 65,5; 71,15; Is 46,13; 51,5-8; 62,1-2). A fidelidade de Deus não dependia de ser ou não correspondido pelo povo. Sua justiça é fruto, acima de tudo, do seu amor e misericórdia.

⁸⁷⁸ DUNN, 2011, p. 530.

Por isso precisa ser dito aqui com toda clareza que a justificação pela fé é, em seu cerne, uma doutrina judaica; que a dependência da graça divina permanece uma ênfase consistente que perpassa todo o pensamento judaico, pelo menos até o tempo de Paulo (aqui não precisamos de maior discussão) e que não há nenhum ensinamento claro na documentação judaica pré-paulina de que a aceitação por Deus tivesse de ser merecida.⁸⁷⁹

Mesmo as exigências que Deus faz ao povo de Israel, como a obediência aos mandamentos (Ex 20,1-21; Lv 18,5), não significam a condição para entrar na Aliança. A necessidade de obedecer a Deus aparece também no Cristianismo. A fé verdadeira é aquela que se torna eficaz pela vivência do amor (Gl 5,6). “O conceito de que a relação com Deus é primeira e principalmente uma dádiva e não algo que se obtenha por merecimento, um ato de graça e não o prêmio por um mérito realizado, era axiomático para qualquer judeu que levava a Torá e os Profetas a sério”.⁸⁸⁰

A tese de Paulo é fundamentada a partir da figura de Abraão (Rm 4; Gl 3). Paulo afirma: “Ora, se Abrão foi justificado pelas obras, ele tem do que se gloriar. Mas não perante Deus” (Rm 4,2). Para Sanders, isso não quer dizer que Abraão tivesse tentado a justiça diante de Deus pelas obras, nem que o esforço para cumprir a Lei seja o pecado humano. Gn 15,6 mostra que Abrão não foi justificado pelas obras, mas pela fé. O que tem valor soteriológico, e isso é o núcleo central, é que a promessa feita a Abraão e à sua descendência não estava calcada na Lei, mas na justiça da fé (Rm 4,13).⁸⁸¹

A intenção de Paulo é fazer perceber que todos, judeus e gentios, são justificados na mesma base, a fé. Eles estão no mesmo nível. A história de Abraão quer ilustrar que no plano de salvação todos são chamados a participar, sem distinção. Todos pecaram, tanto gentios, cuja Lei estava gravada em seus corações (Rm 2,15), como os judeus, que seguiam a Lei de Moisés (Rm 2,21-24). Da mesma forma, todos são justificados gratuitamente pela fé (Rm 3,24; Gl 2,16). Sanders chama a atenção de que as afirmações de Paulo sobre a iniquidade universal são inconsistentes, pelo fato, por exemplo de que em Rm 2 ele diz que a mesma Lei julga a todos e em Rm 5 diz que o pecado levou à morte mesmo independente da Lei.

A diversidade e a inconsistência das afirmações da iniquidade universal, especialmente, o fato de Paulo associá-la à Lei e ao mesmo tempo declarar que ela foi a condição humana independentemente da Lei, levam à conclusão de que a

⁸⁷⁹ DUNN, 2011, p. 530.

⁸⁸⁰ DUNN, 2011, p. 531.

⁸⁸¹ SANDERS, 2009, p. 61. Sanders lembra que a afirmação que Paulo faz, de que a justificação não vem da Lei não significa que ele tenha se referido ao Judaísmo como tradição do mérito. “Aí é claro que a negação da Lei como meio para a justificação é dirigida contra a condição privilegiada, não contra o orgulhar-se das ações meritórias.” (p. 61).

dificuldade de praticar a Lei não é o fundamento da tese de que a justificação é pela fé.⁸⁸²

Paulo, ao afirmar que ninguém se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo (Gl 2,16), não estava reagindo contra a herança que recebera do Judaísmo, tampouco estava negando seu passado como fariseu. O que estava em jogo era a salvação dos gentios e a tentativa de limitar a graça divina ao povo de Israel. “Em uma palavra, a resposta principal parece ser menos o legalismo judaico do que a *restritividade* judaica – uma tendência no Judaísmo de restringir a graça da Aliança de Deus, a justiça da Aliança de Israel”.⁸⁸³

O que Paulo questiona é esta restritividade judaica, propondo um novo jeito de compreender sua tradição judaica. A experiência do encontro com Cristo, no caminho para Damasco, trouxe essa nova luz ao Apóstolo. “Ela não lhe ensinou algo sobre a graça de Deus, como se ele, um judeu, estivesse aprendendo a respeito dela pela primeira vez. Ela o fez perceber, porém, que sua própria atitude tipicamente judaica tinha obscurecido a graça e a pervertera em uma medida considerável”.⁸⁸⁴

Portanto, a doutrina na justificação não foi uma revelação estranha ao Antigo Testamento. Este já possuía a graça como fundamento da justiça de Deus. O que Paulo fez foi apropriar-se desse princípio para justificar sua teologia, de que todos, judeus e gentios, eram justificados pela fé.

3.2.18 O “centro” da teologia paulina

A partir da nova perspectiva sobre Paulo, a justificação pela fé, entendida tradicionalmente em contraposição a uma tradição legalista, que buscava a justiça por meio das obras da Lei, adquire uma nova compreensão. “Percebemos agora que o ensinamento paulino sobre a justificação pela fé estava voltado para a questão específica de como a justiça de Deus poderia ser conhecida tanto por gentios como por judeus [...]”.⁸⁸⁵

⁸⁸² SANDERS, 2009, p. 63.

⁸⁸³ DUNN, 2011, p. 532. Foi contra isso que Paulo se voltou. Sua insistência se dá justamente na inclusão dos gentios dentro do plano de Deus, como participantes da Aliança. O advérbio “todos” (*pantōs*) se repete 71 vezes somente na Carta aos Romanos (cf. DUNN, 2011, p. 532). Esta ênfase revela a importância dada por Paulo à dimensão universal da fé cristã, que extropola qualquer cultura ou etnia.

⁸⁸⁴ DUNN, 2011, p. 537. A graça de Deus atinge a todos e não somente os judeus ou quem assume a cultura e a tradição judaica. “[...] na estrada para Damasco ele descobriu de maneira qualitativamente nova as raízes de sua fé ancestral, baseada no reconhecimento de Deus como criador, enraizada no chamado de Abraão e na promessa feita a ele, e nascida do ato salvífico de Deus ao redimir o não-povo Israel da escravidão no Egito.” (DUNN, 2011, p. 544).

⁸⁸⁵ DUNN, 2011, p. 213.

A morte de Cristo teve um objetivo claro para Paulo: remover a fronteira da Lei que separava judeus e gentios, a fim de que todos pudessem participar da bênção prometida a Abraão. “Como mostra Gl 1,15-16, o elemento central do pensamento teológico de Paulo foi a convicção de que o propósito de Deus abraçava tanto os gentios como os judeus, e não a questão de como um homem culpado podia se encontrar com um Deus misericordioso”.⁸⁸⁶ A salvação de todos, manifestada por meio de Jesus Cristo, é o ápice da revelação do Deus amoroso e misericordioso.

O interesse de Paulo é, em primeiro lugar, responder sobre o lugar dos gentios no plano de Deus diante da questão da Lei judaica, cuja observância era considerada obrigatória por um setor dos judeus cristãos, mesmo se fosse o caso de ser gentio. O tempo da *tolerância* (*anochē*) divina (Rm 3,26) expressa a misericórdia de Deus presente na história humana, plenamente manifestada em Jesus Cristo, a todos os povos. Neste contexto se compreende melhor o que ocorreu com Paulo, que não foi uma conversão e sim um chamado para levar o Evangelho aos gentios. “Por isso, é muito natural que, pelo menos, um dos centros de gravidade no pensamento de Paulo deveria ser a forma de definir o lugar para os gentios na Igreja, de acordo com o plano de Deus. Romanos 9-11 não é um apêndice dos capítulos 1 – 8, mas o clímax da carta”. (tradução nossa).⁸⁸⁷

Essa perspectiva nos remete para a verdadeira preocupação de Paulo na expansão do Evangelho, principalmente, entre os gentios. Leva-nos a rever a forma como os escritos paulinos foram interpretados ao longo da história do Cristianismo.

A interpretação de Paulo dos reformadores repousa sobre analogismo quando as declarações de Paulo sobre Fé e Obras, Lei e Evangelho, judeus e gentios são lidas no âmbito da piedade medieval antiga. A Lei, a Torá, com os seus requisitos específicos de circuncisão e restrições alimentares torna-se um princípio geral de "legalismo" em matéria religiosa. Quando Paulo estava preocupado com a possibilidade de gentios serem incluídos na comunidade messiânica, suas declarações são agora lidas como respostas para a busca da garantia sobre a salvação do homem a partir de uma condição humana comum. (tradução nossa).⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ DUNN, 2011, p. 214. Não se trata aqui de menosprezar a realidade do pecado na vida do ser humano, muito menos a grandiosidade da misericórdia revelada em Jesus Cristo. Porém, esses elementos não surgem com o Cristianismo, mas se demonstraram presentes na caminhada do povo desde o Antigo Testamento, conforme vimos no primeiro capítulo.

⁸⁸⁷ “Hence, it is quite natural that at least one of the centers of gravity in Paul's thought should be how to define the place for Gentiles in the Church, according to the plan of God. Rom. 9-11 is not an appendix to chs. 1-8, but the climax of the letter”. STENDAHL, 1976, p. 85.

⁸⁸⁸ “The Reformers' interpretation of Paul rests on an analogism when Pauline statements about Faith and Works, Law and Gospel, Jews and Gentiles are read in the framework of late medieval piety. The Law, the Torah, with its specific requirements of circumcision and food restrictions becomes a general principle of "legalism" in religious matters. Where Paul was concerned about the possibility for Gentiles to be included in the messianic community, his statements are now read as answers to the quest for assurance about man's salvation out of a common human predicament”. STENDAHL, 1976, p. 85-86.

Paulo trabalha na perspectiva de que os gentios podem tornar-se cristãos sem observar a Lei Mosaica. Não há razões para impor a Lei aos gentios: a promessa é anterior à Lei, que foi dada até o momento em que veio o Messias (Gl 3,15-24). A justiça de Deus se manifestou plenamente em Jesus Cristo, realizando as antigas promessas, de acordo com a própria Lei e os profetas (Rm 3,21). Jesus é a justiça de Deus. Isso é o Evangelho, que revela a identidade do próprio Deus, como justo e como aquele que justifica o ímpio. Essa justiça acontece por meio da fé em Jesus Cristo, sem distinção, independente da cultura, da raça ou mesmo da expressão religiosa.

3.2.19 A circuncisão como marcador de fronteira

A Carta de Paulo aos Gálatas apresenta como um dos pontos de conflito a circuncisão. Os da circuncisão eram os judaizantes, que desconfiavam da orientação paulina aos gentios (Gl 2,11-14). Eles queriam que os gentios, convertidos ao Cristianismo, fossem circuncidados (Gl 2,3-4; 5,2.12). Esta questão foi retomada na Carta aos Romanos, na qual Paulo trabalha de uma forma mais sistemática seu sentido e valor (Rm 2,25 – 3,1). Ela foi interpretada tradicionalmente, principalmente, pela Reforma, como conflito entre uma tradição da graça, o Cristianismo, e uma tradição do mérito, o Judaísmo. “Paulo contestou a necessidade da circuncisão porque ela era exemplo primário de obras meritórias, de salvação auto alcançada, algo impossível para uma criatura e para um pecador em seu afã de permanecer diante do Deus criador e salvador”.⁸⁸⁹

A importância da circuncisão era muito evidente na tradição judaica no tempo de Paulo. Sua raiz está no contexto da Aliança firmada com Abraão (Gn 17,9-14) e que se tornou uma expressão chave para a fé israelita, na observância da Lei. A ligação entre a Aliança e a Lei é central na compreensão do nomismo da Aliança, por meio do qual os judeus tinham consciência de povo escolhido, eleito de Deus, com o qual estabeleceu uma Aliança. Esta era mantida e expressa mediante a observância da Lei dada por Deus (Dt 4,1.10.40; 5,29-33; 6,1-2.18.24; 7,12-13). Dunn salienta que, embora houvesse variedade de Judaísmos no tempo de Paulo, havia alguns elementos centrais que os aproximava e dava identidade, concedendo a eles um padrão comum de nomismo da Aliança.

⁸⁸⁹ DUNN, 2011, p. 232. Esta interpretação, de considerar o Judaísmo uma tradição legalista, contra a qual Paulo se postou, defendendo a justificação pela fé, já foi questionada, além de Sanders, por outros estudiosos do Judaísmo (cf. LIMBECK, M. *Die Ordnung des Heils: Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf: Patmos, 1971; WATSON, F. *Paul, Judaism and the Gentiles*. SNTSMS 56, Cambridge University, 1986, p. 2-18).

Isto quer dizer, crer que Deus havia concluído uma Aliança particular com Israel para ser sua propriedade peculiar fazia parte do quadro básico de referências e era considerado natural por muitos ou pela maioria dos judeus, que criam também que um elemento integral dessa Aliança dada a Israel era a Lei para oferecer a Israel os meios de viver dentro da Aliança.⁸⁹⁰

O nomismo da Aliança traz como pressuposto o caráter distinto de Israel, como povo eleito (Lv 20,24-26; Ez 44,9), e, em consequência disso, o senso de privilégio, como povo favorecido especialmente por Deus. “Em resumo, era característico do Judaísmo primitivo o senso da distinção e do privilégio de Israel como o povo eleito por Deus e separado das outras nações pela sua relação de Aliança, e pela prática da Torá por aqueles que eram fiéis à Aliança (e, assim, a Deus)”.⁸⁹¹

Nessa prática, a circuncisão possuía um papel central, como o sinal da Aliança estabelecida com Deus (Gn 17,11). No tempo dos macabeus, o vínculo entre a circuncisão e a Aliança tornou-se ainda mais forte (1Mc 1,15.48,60-61; 2Mc 6,10), como sinal de fidelidade a Deus num contexto de perseguição e apostasia. É importante levar em conta, no entanto, que a grande importância dada à circuncisão não significava colocá-la como meio para entrar na Aliança. “Neste ponto, é útil lembrar que a circuncisão não era considerada no Judaísmo propriamente um rito de entrada na Aliança, mas como um dos mandamentos cuja observância a pessoa expressava seu *status* de judeu (ou prosélito) – o primeiro ato [...] do nomismo da Aliança”.⁸⁹²

Paulo não era contra a circuncisão. Seu ataque foi à teoria de que a circuncisão conferia posição de vantagem em relação aos não circuncisos, delimitando fronteira entre judeus e gentios (Rm 2,25-29). “Seu alvo é a função dada à circuncisão, que é marcar fronteiras, e a suposição de que as pessoas dentro das fronteiras [...] estão, por isso, numa posição de aceitabilidade por Deus, com equivalente negação de tal aceitação àqueles que estão para além de tais fronteiras”.⁸⁹³

Quando Paulo escreveu aos filipenses, deixa transparecer um conflito com judaizantes, dizendo: “Cuidado com os cães, cuidado com os maus operários, cuidado com os

⁸⁹⁰ DUNN, 2011, p. 237. Outros autores trabalharam sobre questões relacionadas a este tema (cf. JAUBERT, A. *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, Editions du Seuil, 1963; GARLINGTON, D. “*The Obedience of Faith*”: A Pauline Phrase in Historical Context. WUNT 2,38, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991).

⁸⁹¹ DUNN, 2011, p. 241.

⁸⁹² DUNN, 2011, p. 268. (cf. BORGES, P. “Observations on the Theme ‘Paul and Philo’”, In: PEDERSEN, S. (Org.), *Die paulinische Literatur und Theologie*. Theologische Studien 7, Aarhus: Aros, 1980. p. 85-202).

⁸⁹³ DUNN, 2011, p. 252. Paulo questiona a identificação exagerada entre a Aliança e a Lei com a tradição judaica, restringindo a Aliança em termos nacionais e étnicos. “O que Paulo procura expor é a falha de compreensão de Israel e o conseqüente abuso de seus privilégios relacionados à Aliança. Ele questiona se a graça de Deus é para Israel exclusivamente, sem os gregos, ou se é antes por meio de Israel e com gregos, os quais estão também incluídos” (DUNN, 2011, p. 254).

falsos circuncidados!” (3,2). É uma advertência muito dura contra os adversários de Paulo. Os cães, para os judeus, eram animais profundamente impuros, considerados incapazes de distinguir entre alimento limpo e sujo. Os judeus chamavam os gentios de cães, por sua suposta impureza. Se Paulo estava atacando os judaizantes, chamando-os de cães, significava uma profunda acusação. Mas, o que nos interessa nesta acusação é, sobretudo, a acusação que Paulo faz, chamando-os de “falsos circuncidados”.⁸⁹⁴ A circuncisão, como marcador de fronteira, era fundamental para os judeus. Afinal, foi o selo colocado em Abraão, ao concluir a Aliança com Deus (Gn 17,1-27).

Paulo não negou a importância da circuncisão, como marcador que dava identidade ao povo de Israel, como membro da Aliança. A circuncisão deveria continuar sendo sinal para o povo da Aliança, agora marcado pela fé em Jesus Cristo. No entanto, a verdadeira circuncisão não é aquela que acontece na carne, ou seja, exteriormente.

Sim, a circuncisão é importante, é um *sine qua non* do povo da Aliança de Deus. Mas a circuncisão verdadeira é obra do Espírito que capacita para o serviço a Deus (3,3); a circuncisão verdadeira é do coração! Aqui, Paulo retoma o antigo e tradicional reconhecimento de que a circuncisão “na carne” era inadequada sem a circuncisão interior, um reconhecimento profundamente enraizado no pensamento religioso judaico.⁸⁹⁵

Paulo, ao se tornar cristão, não negou os princípios fundamentais da sua cultura judaica. Procurou argumentar que há continuidade entre a tradição judaica e a tradição cristã. Sua missão, voltada, principalmente, aos gentios, exigiu a construção de um caminho condizente com essa realidade. Precisava de uma metodologia que contemplasse os antigos valores do Judaísmo, sem, contudo, impor a Lei aos novos convertidos. Ele procura resgatar, sobretudo, o sentido espiritual das práticas judaicas. No caso da circuncisão, busca fundamentos na própria tradição para adequar ao Cristianismo: “circuncidai, pois, o vosso coração [...]” (Dt 10,16); “Iahweh teu Deus circuncidará o teu coração e o coração da tua descendência, para que ames a Iahweh teu Deus com todo o teu coração e com toda a tua alma, e vivas” (Dt 30,6); “circuncidai-vos para Iahweh e tirai o prepúcio de vosso coração [...]” (Jr 4,4); “[...] porque todas estas nações e toda a casa de Israel são incircuncisas de coração!” (Jr 9,26); “assim diz o Senhor Iahweh: Nenhum estrangeiro, incircunciso de coração [...]” (Jr 44,9).

⁸⁹⁴ Uma tradução mais direta e, provavelmente, mais pertinente no seu sentido, para o termo *katatomēn*, seria “mutilação” (cf. BÍBLIA. N. T. Grego. 1994; SCHOLZ, Vilson; BRATCHER, Roberto G. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p. 734).

⁸⁹⁵ DUNN, 2011, p. 667.

Paulo intenciona mostrar a importância de que os descendentes de Abraão mantenham a identidade, mediante a verdadeira circuncisão, que é interior. Para Paulo, o critério para ser verdadeiro judeu, a partir de Cristo, não é mais pertencer à raça de Israel, nem aquele que é circuncidado exteriormente. O verdadeiro judeu e a verdadeira circuncisão se dão interiormente (Rm 2,28-29). “Paulo estava evidentemente insistindo que o seu Evangelho implicava no fato de os gentios poderem compartilhar essas bênçãos mediante a fé em Cristo, sem recorrerem à circuncisão na carne”.⁸⁹⁶ Isso nos leva a perceber que a questão da justificação é tratada por Paulo na relação com a questão judeus/gentios, justificando como os gentios fazem parte das promessas de Deus, sem, contudo, observar a Lei judaica.

3.2.20 Evangelho de Paulo: continuidade ou descontinuidade?

Uma das questões que aparecem nas atuais discussões sobre a teologia de Paulo é sobre a compreensão que ele teve da relação entre Antigo Testamento e Novo Testamento, entre as promessas de Deus presentes na tradição judaica e o evento Jesus Cristo. Seu Evangelho foi uma continuidade das expressões que Deus tinha dirigido a Israel, ou foi uma ruptura total com o passado? Jesus é colocado como continuação das grandes figuras, como Abraão, Moisés, os profetas, cumprindo as promessas que Deus tinha feito ou foi algo totalmente novo, numa perspectiva apocalíptica, uma irrupção escatológica, uma nova criação?

Estas são algumas perguntas que expressam as duas tendências discutidas nos últimos tempos. Uma questiona as antíteses colocadas entre o Evangelho e a Lei, entre o Cristianismo e Judaísmo. Esta vai na linha da nova perspectiva de Paulo. A outra tendência vai contra a desapocaliptização do Evangelho de Paulo, enfatizando a descontinuidade entre o antigo e o novo.⁸⁹⁷ Seguindo a reflexão de Dunn, visualizaremos abaixo os aspectos que consideramos fundamentais das duas tendências, finalizando com uma proposta de síntese entre ambas.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ DUNN, 2011, p. 669.

⁸⁹⁷ DUNN, 2011, p. 361-363. Entre os que representam a primeira tendência, a da continuidade, estão: HAYS, R.B. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1 – 4,11*, SBLDA 56, Chico: Scholars, 1983; WRIGHT, N.T. *The Climax of the Covenant*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1991. Entre os que defendem a descontinuidade estão: FRIDRICHSEN, A. *The Apostle and his Message*, Uppsala: Lundequistska, 1947; KÄSEMANN, E. “Primitive Christian Apocalyptic”, in: *New Testament Questions of Today*, Londres: SCM, 1969. p. 108-137.

⁸⁹⁸ Nossa intenção não é abranger todos os pontos que se relacionam com as duas tendências, mas elencar alguns elementos que consideramos suficientes para compreendê-las, com o objetivo de mostrar o que há de continuidade e de descontinuidade entre o Evangelho anunciado pelo Apóstolo Paulo em relação às promessas de Deus presentes, principalmente, no Antigo Testamento.

A reflexão sobre a continuidade/descontinuidade entre Evangelho e Lei precisa levar em conta duas outras relações: entre Antigo Testamento e Novo Testamento; entre Israel e Igreja. “[...] especialmente porque a Torá (Lei) se sobrepõe em grande medida à Escritura (AT) e tem sido significativamente constitutiva para a identidade de Israel”.⁸⁹⁹

O termo “Evangelho”, no sentido dado por Jesus, está em continuidade com o Antigo Testamento (Is 52,7; 61,1-2), implicando a realização das antigas promessas. “[...] esta palavra reflete claramente uma antiga convicção dos cristãos de que a sua mensagem sobre Jesus era um cumprimento e um desenvolvimento direto da esperança isaiânica mais antiga da restauração de Israel”.⁹⁰⁰ Para Paulo o Evangelho significa a realização da justiça de Deus a partir da fé (Rm 1,16-17; Gl 2,14-16).

A justiça de Deus, enquanto ação salvífica em favor de Israel, está muito presente nos Salmos e no Deutero Isaías (Sl 31,2; 32,1; 35,24; 51,14; 65,5; 71,2.15; 98,2; 143,11; Is 45,8.21; 46,13; 51,5.6.8; 62,1-2; 63,1.7). É interessante perceber como os termos justiça e salvação estão fortemente vinculados nestas passagens, principalmente, em Isaías. Paulo entende o Evangelho como uma continuidade com as Escrituras (Rm 1,1-2; 3,21; Gl 3,8). “Isto confirma simplesmente o ponto argumentativo já levantado, de que o conteúdo-chave do Evangelho (‘a justiça de Deus’) era para Paulo inteiramente adotado das categorias e da teologia de ‘a Lei e os profetas’”.⁹⁰¹

Um argumento chave que Paulo usa para expor seu Evangelho como continuidade com a cultura judaica se dá mediante a figura de Abraão (Gl 3,6-29; Rm 4; Gn 15,6). Deus fez a promessa de abençoar nele todas as nações (Gn 12,3; 18,18). “Isto nos lembra [...] que há um elemento-chave na argumentação de Paulo é que a justificação pela fé não era nada de novo. Muito pelo contrário: para Paulo, o exemplo definitivo de uma pessoa justificada era Abraão (Rm 4; Gl 3)”.⁹⁰²

O chamado de Paulo, para anunciar o Evangelho entre os gentios (Gl 1,15-16), está na mesma linha da missão profética no Antigo Testamento. De acordo com as profecias, Israel era chamado a ser luz para todas as nações (Is 49,1-6; Jr 1,5). A promessa a Abraão caracteriza-se como uma bênção para as nações (Gn 12,3), que se realiza com a morte e ressurreição de Jesus. A participação na justiça de Deus é fruto da iniciativa da graça divina, tanto para judeus como para os gentios (Dt 5,6; 6,21; 7,6-8). “[...] a compreensão paulina da

⁸⁹⁹ DUNN, 2011, p. 413. Esta discussão está desenvolvida amplamente na obra organizada por J.D.G. Dunn: *Paul and the Mosaic Law*. Tübingen, 1996.

⁹⁰⁰ DUNN, 2011, p. 365. (cf. STUHLMACHER, P. *Das paulinische Evangelium*, Göttingen: Vandenhoeck, 1968).

⁹⁰¹ DUNN, 2011, p. 366.

⁹⁰² DUNN, 2011, p. 366.

dikaiosunh qeou/ [justiça de Deus] deriva diretamente das afirmações teológicas fundamentais sobre esse tema nas Escrituras de Israel”.⁹⁰³

Em termos étnicos, percebemos que Paulo não nega sua identidade (Fl 3,5). Reconhece o valor e os benefícios da Aliança pelo fato de pertencer ao povo de Israel. “Mesmo sendo um crente no Jesus Messias, ele não renunciou a sua herança étnica, mas entendia seu Evangelho em continuidade direta com ela e até mesmo como a sua afirmação”.⁹⁰⁴

Mesmo quando Paulo compara sua vida de cristão com a de judeu, considerando “perda” o que antes era “lucro” (Fl 3,8), não significa negação daquilo que antes ele considerava importante. “A radicalidade do contraste não está tanto em denegrir aquilo que ele possuía anteriormente considerado um ganho, mas em realçar na mais alta medida o valor que ele agora atribuía a Cristo, ao conhecimento de Cristo e à perspectiva de obter a Cristo”.⁹⁰⁵

Paulo afirma que sua experiência como cristão fê-lo perceber que a justiça vem de Deus, apoiada pela fé e “não tendo a justiça da Lei” (Fl 3,9). Tradicionalmente esta passagem foi interpretada como se Paulo estivesse dizendo que não se devia praticar a Lei como forma de buscar a autojustificação.

Em primeiro lugar, não se trata de texto no qual Paulo diga que “a justificação não é pela Lei” [...]. Podemos observar aqui que esse texto não serve de base nem para a opinião de que Paulo considerava impossível cumprir a Lei, nem para a opinião de que ele considerava errado cumpri-la porque levava à autojustificação.⁹⁰⁶

Paulo afirmou que era irrepreensível no cumprimento da Lei. No entanto, sua experiência cristã fez com que desse um passo a mais na sua caminhada de fé, não porque tivesse dificuldades no cumprimento dos requisitos da Lei, mas porque descobriu algo maior. O que ele considera como perda não são suas deficiências, mas por causa de suas conquistas. “São todas essas conquistas as quais, ele diz, agora aparecem como lixo (Fl 3,8). Não há

⁹⁰³ DUNN, 2011, p. 439.

⁹⁰⁴ DUNN, 2011, p. 671. O que mudou em Paulo não foi a atitude em relação às promessas antigas, mas a atitude de confiança na identidade étnica, o orgulho de pertencer ao povo eleito de Israel, em detrimento dos gentios. “Ao falar da confiança judaica diante de Deus, ele não se voltou primeiro para os pensamentos de autoalcançe de obras ou para os atos que permitem obter os méritos. Em vez disso, ele era contra o orgulho da identidade étnica, contra a ideia de ser israelita em detrimento dos outros, contra a compreensão da oposição entre o judeu e o gentio” (cf. DUNN, 2011, p. 672).

⁹⁰⁵ DUNN, 2011, p. 680. A mudança de perspectiva da óptica paulina não se deu enquanto negação de sua vida antiga, mas a superação do nomismo da Aliança, que separava judeus de gentios: onde estes eram considerados incapazes de ter a mesma confiança em Deus como aqueles.

⁹⁰⁶ SANDERS, 2009, p. 75.

nenhuma indicação de que psicologicamente Paulo teve algum problema de consciência, com a qual ele teve, ou deveria ter tido qualquer dificuldade maior”. (tradução nossa).⁹⁰⁷

O original grego traz o termo *emēn dikaiosynēn*, “minha justiça”.⁹⁰⁸ A referência “minha”, qualificando a “justiça” não quer significar que Paulo tenha pensado na justiça como conquista própria, em decorrência do seu esforço, mas na justiça como *status* que demarcava fronteiras com os gentios. “[...] o termo ‘justiça’ pode ser definido como *status* ou atividade em conformidade com aquilo que Deus considera justo, ou que leva isto em conta”.⁹⁰⁹ Sanders afirma que dentro do Judaísmo as pessoas eram orientadas a preservar seu *status* de pertença ao povo eleito. Viver como “justo” era a maneira de manter-se nesta condição. “Nos termos familiares ao Judaísmo, alguém é introduzido na Aliança pela eleição gratuita de Deus; permanece nela observando a Lei e pedindo perdão pela transgressão; esse alguém é ‘justo pela Lei’”.⁹¹⁰

Esses pontos mencionados acima reforçam a tese da nova perspectiva sobre Paulo, de que a compreensão de justiça no Judaísmo não era legalista, como veio sendo afirmada tradicionalmente. Embora pudesse haver, dentro da diversidade do Judaísmo, elementos de legalismo, não há como afirmar que a salvação dependesse da obediência à Torá. Mais uma vez, salientamos que a Lei nunca foi meio para entrar na Aliança ou para pertencer ao povo de Deus, tampouco para ser aceito por Deus. Antes, sua observância é exigência para continuar pertencendo ao povo da Aliança.⁹¹¹ Em Rm 10,3, Paulo menciona duas justiças: uma baseada na Lei e outra em Cristo. “A diferença entre elas não é a diferença entre mérito e graça, mas entre dois ministérios. Há uma justiça que vem pela Lei, mas agora nada vale por causa de ministério diferente. A justiça *verdadeira* (a justiça de Deus ou que vem de Deus) é por Cristo”.⁹¹²

⁹⁰⁷ “It is all those achievements which he now says appear like rubbish (Phil. 3:8). There is no indication that psychologically Paul had some problem of conscience with which he had had, or was to have any major difficulties”. STENDAHL, 1976, p. 13.

⁹⁰⁸ Cf. BÍBLIA. N. T. Grego. Nestle-Aland. 1993. NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. rev, 1993. p. 520.

⁹⁰⁹ DUNN, 2011, p. 681. Foi contra esse *status* que Paulo se voltou, após sua adesão ao Cristianismo, e não contra uma justiça moralista ou autoalcançada (cf. WRIGHT, N. T. *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 124).

⁹¹⁰ SANDERS, 2009, p. 77. Este pensamento lembra o nomismo da Aliança, por meio do qual se compreende a lógica que regia o povo de Israel, o qual foi escolhido e eleito gratuitamente por Deus, chamado a manter-se nessa condição, mediante a prática da Lei. A observância da Lei não era, portanto, para entrar na Aliança, mas para permanecer nela. Neste sentido, não há motivo para considerar o judaísmo como legalista.

⁹¹¹ DUNN, 2011, p. 417. Este assunto é desenvolvido com maior profundidade por Hermann Lichtenberger: “The Understanding of the Torah in the Judaism of Paul’s Day: A Sketch. In: *Paul and the Mosaic Law*. Wunt 89, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.

⁹¹² SANDERS, 2009, p. 171. Em 2Cor 3 temos sobre os dois ministérios ou Alianças, um que veio por Moisés, o da letra, e outro o do Espírito.

O incidente em Antioquia (Gl 2,11-14) demonstra a importância da Lei como expressão da fé para os judeus. Parece que não era suficiente a fé em Cristo, pelo menos para os judeu-cristãos, representados por Pedro, Barnabé e outros, tornando-se necessário o cumprimento de, pelo menos, algumas regras alimentares. Não que eles tivessem a concepção da Lei como meio de justificação, mas consideravam de fundamental importância como expressão da tradição judaica, que dava identidade ao povo de Israel. Aqui se expressa o elemento da continuidade entre a tradição judaica e o Evangelho de Cristo. “No entanto, para Paulo, um princípio mais fundamental tinha surgido e relativizado o outro. Para Paulo, o termo *πίστις* Cristou/ tinha de ser entendido agora como uma condição não apenas necessária, mas também *suficiente* para a aceitabilidade em reuniões cristãs”.⁹¹³

A descontinuidade do Evangelho, embora mais difícil de situar, está também presente na teologia paulina. Seu elemento central estaria na morte e ressurreição de Jesus.

Por tal razão, é surpreendente que Paulo se refira à cruz em termos tão apocalípticos. Sendo assim, em uma de suas primeiras cartas, ele já pode falar de Cristo na cruz como o meio pelo qual “o mundo foi crucificado para mim, e eu, para o mundo”, de modo que aquilo que conta agora é “a nova criação” (Gl 6,14-15).⁹¹⁴

Em Gl 4,21-31, Paulo enfatiza a oposição entre as Alianças do Sinai e a da promessa. Esta comparação antitética realça a ruptura com a tradição judaica da Lei, destacando a descontinuidade entre o Antigo e Novo Testamento.

Diante da tensão entre essas duas perspectivas na compreensão do Evangelho de Paulo, uma que o coloca em continuidade com a História da Salvação e outra no ponto de vista apocalíptico, Dunn elenca três estratégias:⁹¹⁵ A primeira é que não há solução, que Paulo seria assistemático em suas colocações. A segunda estratégia é entender a tensão como um estilo retórico de Paulo, em que as duas perspectivas são formas metafóricas de entender o Evangelho, ou resultantes das formas como Paulo trata as diferentes situações. A terceira estratégia é compreender que ambas as perspectivas eram judaicas.

A compreensão apocalíptica da morte e ressurreição de Cristo, que veio até Paulo em seu apocalipse pessoal na estrada para Damasco, não separou totalmente Paulo

⁹¹³ DUNN, 2011, p. 423. Para Paulo, certamente, a prática da Lei judaica, por parte dos judeu-cristãos, não possuía grandes problemas, não contradizia a fé cristã. Porém, diante da missão aos gentios, a demarcação de fronteira pela observância da Lei, tornava-se um entrave para a comunhão entre os cristãos vindos do Judaísmo e da gentilidade. Por isso, Paulo enfatiza que a fé em Cristo é essencial e suficiente.

⁹¹⁴ DUNN, 2011, p. 369. A relativização da circuncisão dá lugar à cruz de Cristo, por intermédio do qual realizou-se uma nova criação, substituindo a antiga (2Cor 5,17). Nesta direção podem ser colocadas as referências que se relacionam com a nova vida que acontece no batismo, participando da morte e ressurreição de Jesus, vivendo uma vida nova (Rm 6,4). A ressurreição de Jesus significa rompimento completo com o mundo antigo.

⁹¹⁵ DUNN, 2011, p. 373-384.

de seu passado. É claro que isto lhe deu uma nova perspectiva a respeito de seu passado como fariseu e ele teve de redefinir sua relação com o Judaísmo (1Cor 15,8-9; Gl 1,13-14), mas isto não o fez renunciar à sua herança como israelita. Muito pelo contrário, a revelação foi, para Paulo, algo que lhe mostrou como seriam cumpridas as antigas promessas e esperanças.⁹¹⁶

O caminho que parece mais seguro é conviver com essa tensão no Evangelho de Paulo. Tanto a perspectiva da História da Salvação quanto a Apocalíptica têm seu lugar na teologia do Apóstolo. Este equilíbrio contribui para não transformar o Cristianismo numa espécie de Judaísmo, nem colocar o Cristianismo como antítese do Judaísmo. O Evangelho de Paulo era novo no sentido de estar focado em Jesus, morto e ressuscitado. No entanto, a novidade só pode ser reconhecida a partir das antigas promessas. “Em suma, nós podemos dizer que ele era a continuidade na descontinuidade, o ápice apocalíptico da História da Salvação que constituía o coração de seu Evangelho”.⁹¹⁷

Badiou reconhece que Paulo, em seu processo educativo, teve as marcas de duas culturas: a judaica e a greco-romana. No entanto, seu anúncio, como apóstolo de Cristo, distinguiu-se, tanto do discurso judaico como do grego. “O discurso judaico é um discurso da exceção, pois o signo profético, o milagre e a eleição de seu povo designam a transcendência como algo que ultrapassa a totalidade natural”.⁹¹⁸ A ação de Deus, neste discurso, se dá na intervenção da ordem cósmica, assinalando sua transcendência. O discurso grego, por sua vez, busca conformidade com a ordem cósmica. O sábio é aquele que se apropria da ordem fixa do cosmos.

Para Paulo, nem a lógica da Lei judaica, nem a lei cósmica dão conta daquilo que ele anunciava. Ele foi claro quando disse: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus” (1Cor 2,22-24). A intenção de Paulo foi propor um discurso universal, válido para todos. “O projeto de Paulo é mostrar que uma lógica universal da salvação não pode se contentar com nenhuma Lei, nem a que liga o pensamento ao cosmos, nem a que controla os efeitos de uma excepcional eleição”.⁹¹⁹

⁹¹⁶ DUNN, 2011, p. 380.

⁹¹⁷ DUNN, 2011, p. 385 (cf. BOSCH, 2002, p. 159-224)..

⁹¹⁸ BADIOU, 2009, p. 52.

⁹¹⁹ BADIOU, 2009, p. 53. Essa postura de Paulo provoca uma revisão de dois mundos: o judeu e o grego. “De um ponto de vista mais ontológico, é preciso sustentar que o discurso cristão não comporta nem o Deus da sabedoria (pois Deus escolheu as coisas loucas), nem o Deus do poder (pois Deus escolheu as coisas fracas e vis).” (p. 58). Essa forma de entender faz rever a imagem do próprio Deus e seu jeito de agir no mundo. A ordem e o poder dão lugar à loucura e à fraqueza. A força encontra-se na fraqueza (2Cor 12,10). O tesouro, que é o evento Cristo, não é compreendido por meio do milagre, da prova ou da filosofia, mas mediante a linguagem nua do acontecimento. Por isso, o carregamos em vasos de argila (2Cor 4,7). Do ponto de vista

A questão da continuidade/descontinuidade pode também ser compreendida a partir das funções da Lei. Segundo Dunn, a Lei judaica tinha, para Paulo, uma variedade de funções, das quais destaca três principais:⁹²⁰ a primeira função era revelar a vontade de Deus e a consciência do pecado (Rm 3,20; 4,15; 5,13, 7,13), bem como providenciar o perdão (Rm 4,7-8); a segunda função da Lei era separar o povo de Israel dos gentios (Rm 2,12-14); a terceira, orientar permanentemente o povo de Deus (1Cor 7,19b; Rm 8,4; 13,9; Gl 5,14).

[...] o fato é que o nomismo da Aliança de Israel mantém a tensão entre a graça divina e a resultante obrigação humana, e que a tensão se parece notavelmente com a tensão no próprio ensinamento de Paulo, entre justificação pela fé e a 'fé operando através do amor' (Gl 5,6).⁹²¹

Dessas três funções, a primeira e a terceira evidenciam o que há de continuidade entre a Lei e o Evangelho, ou seja, a consciência do pecado e as exigências para a conduta. A descontinuidade se dá na função de separar Israel das outras nações. Os papéis de pedagogo e tutor foram temporários.

O pensamento de Paulo, em relação à Lei, é bastante complexo e, às vezes, parece contraditório. Por um lado, ele a coloca no mesmo nível do pecado e da carne, com uma ênfase extremamente negativa (Gl 3,22;8 Rm 3,20; 5,20). Por outro, destaca o papel positivo da Lei e a importância do seu cumprimento (Gl 5,14; Rm 7,12; 8,3-4; 13,8-10). Já vimos que, certamente, Paulo não se opôs à Lei porque achava impossível cumpri-la ou porque levasse à vanglória ou à tentativa de autojustificação. A interpretação sobre o pensamento paulino a respeito da Lei, normalmente, foi que a Lei não justifica e que os cristãos estão livres dela. Essa visão negativa da Lei funda-se em duas asserções principais: é impossível cumpri-la e sua obediência leva à vanglória. “Não existe nenhum exemplo claro em que Paulo diga que a Lei não justifica porque é impossível obedecer-lhe, nem em que ele encontre falha na Lei porque obedecer-lhe leva à autojustificação”.⁹²² Portanto, a partir desse ponto de vista, não há como afirmar que os judeus buscavam a justificação por obras meritórias, nem que seguem uma tradição legalista.

A falta de um caráter sistemático na argumentação de Paulo em relação à Lei não significa que haja incoerência em seu pensamento. Para Sanders, Paulo possuía clareza do que queria e “pensava partindo da solução para a situação, mais do que da situação para a

das culturas, principalmente, da cultura greco-romana, o cristão está totalmente excluído e destituído de valor, a ponto de Paulo afirmar: até o presente somos considerados como o lixo do mundo, a escória do universo (1Cor 4,13).

⁹²⁰ DUNN, 2011, p. 441-448.

⁹²¹ DUNN, 2011, p. 448.

⁹²² SANDERS, 2009, p. 183.

solução”.⁹²³ Dificilmente seu pensamento foi fruto de análise da condição humana e da função da Lei nesta condição. Ele partiu de algo que considerava essencial, ou seja, da universalidade da salvação em Cristo, tanto para judeus como para gentios. “A conclusão ‘todos estão sob o pecado’ não é explicada pelos argumentos de Paulo em favor dela, mas pela convicção anterior de que todos devem estar sob o pecado, já que Deus enviou seu Filho para salvar a todos igualmente”.⁹²⁴

A universalidade em Paulo se liga à questão do monoteísmo. Se há um só Deus, é preciso levar em consideração toda a humanidade. “Ora, para Paulo, a Lei designa sempre uma particularidade, portanto uma diferença”.⁹²⁵ Colocar o acontecimento-Cristo na esfera da Lei e dos costumes fere os elementos da transcendência divina e da universalidade. O acontecimento-Cristo, que é singular, leva ao Um, que é universal.

A eliminação das diferenças (Gl 3,28) supõe, ao mesmo tempo, o respeito por elas. “Somente é possível transcender as diferenças se a benevolência em relação aos costumes e às opiniões apresentar-se como uma indiferença tolerante às diferenças”.⁹²⁶ A vida cristã não pode fixar-se numa casuística de costumes. O princípio moral paulino diz que tudo é permitido (1Cor 10,23). Abraão é o paradigma paulino do universalismo. O que foi determinante em sua justificação não foi um código de leis, mas sua fé (Gn 15,6). A universalidade paulina é, ao mesmo tempo, a afirmação da particularidade.

A intenção principal de Paulo, ao relativizar a Lei, era a defesa da igualdade entre judeus e gentios. Querer impor as exigências da Lei aos gentios feria o princípio de que todas as distinções de raça estavam superadas (Gl 3,28). “Quando critica o Judaísmo, ele o faz de modo radical, e a crítica tem dois alvos: a falta de fé em Cristo e a falta de igualdade para os gentios”.⁹²⁷ A questão maior em Gálatas não era a fé *versus* obras. Ambas são necessárias. Mas, o fazer-se ou não judeu, mediante a prática da Lei. Estava em jogo a exigência para pertencer à comunidade. Se entendermos assim, não veremos a fé em oposição às boas obras, nem que Paulo estava acusando o Judaísmo de legalismo e de obras meritórias.

Paulo não tinha nada contra a Lei: o que ele critica é a intenção de seus adversários, de impo-la como condição essencial para fazer parte do povo de Deus. A discussão, principalmente, na Carta aos Gálatas não era sobre a fé em Cristo, tampouco sobre a conquista da justiça pelas boas obras.

⁹²³ SANDERS, 2009, p. 183.

⁹²⁴ SANDERS, 2009, p. 184. Se Deus salva a todos pela fé em Jesus Cristo, não seria justo impor a Lei aos gentios. A igualdade entre judeus e gentios exige, como consequência, a abolição de todas as distinções.

⁹²⁵ BADIOU, 2009, p. 90.

⁹²⁶ BADIOU, 2009, p. 116.

⁹²⁷ SANDERS, 2009, p. 190.

Uma vez que se percebe que a clara oposição entre “fé” e “Lei” nas cartas paulinas se refere à exigência central para pertencer ao grupo, mais que a um modo de viver, haverá menos dificuldades em dar pleno valor às afirmações positivas que Paulo faz sobre a Lei, sobre o comportamento irrepreensível e sobre o castigo pela transgressão e a recompensa pela obediência. Talvez, também, quando não se vê a fé como o oposto das “boas obras” como tais, haverá menos pressão para pensar que Paulo acusava o Judaísmo *de* boas obras – de legalismo e de confiança nas obras pessoais.⁹²⁸

A crítica de Paulo era que, os que buscavam a justificação pela Lei, não possuíam fé em Cristo e que confiavam na eleição de Israel “segundo a carne”. “Não é preciso ser ou tornar-se judeu para ser descendente de Abraão; Deus é Deus igualmente do judeu e do gentio (Rm 3,29), o que significa: não o é especialmente de Israel”.⁹²⁹ O projeto de Deus é a salvação do mundo, indistintamente, por meio de Cristo.

Em suma, vemos que Paulo é complexo quando trata da relação entre Evangelho e Lei, entre Cristianismo e Judaísmo. Nessa relação, o Apóstolo apresenta elementos de continuidade e de descontinuidade, dependendo das funções que a Lei desempenha ou desempenhava. Para Paulo, a Lei, enquanto orientação para viver a vontade de Deus, continua válida para o cristão. Por outro lado, como instrumento de separação entre judeus e gentios, ela perdeu sua razão de ser. O mais importante é compreender o objetivo de Paulo, ao relativizar a Lei, que é proclamar a igualdade entre judeus e gentios.

3.3 A contribuição de Qumran no estudo bíblico

No primeiro capítulo, vimos como Deus se revelou ao povo de Israel, sobretudo, com um rosto misericordioso e compassivo, que a escolha de Israel foi por iniciativa da graça divina e não por mérito. Visualizamos também a formação de diversos grupos e correntes de pensamento dentro do Judaísmo, surgidos depois do exílio. Cada um desses grupos teve suas peculiaridades, a partir dessa base comum, construída a partir da experiência de Deus, desde o tempo dos patriarcas. Estes pressupostos foram retomados pelo Apóstolo Paulo e entrelaçados com a experiência de Jesus Cristo, o qual, com sua vida, morte e ressurreição, realizou as promessas veterotestamentárias. A nova perspectiva de Paulo procura resgatar, sobretudo, a continuidade entre Antigo e Novo Testamento. A salvação por graça tem suas raízes já na tradição do povo de Israel, testemunhada na Sagrada Escritura e nos manuscritos de Qumran. A comunidade de Qumran já trazia em sua experiência a nova perspectiva de Paulo que vem sendo exposta atualmente.

⁹²⁸ SANDERS, 2009, p. 196.

⁹²⁹ SANDERS, 2009, p. 197.

A seguir, refletiremos como os manuscritos de Qumran atestam e reforçam a nova perspectiva, aquilo que trazem de contribuição para o estudo da Sagrada Escritura, sobretudo, dentro do pensamento paulino. Qumran ilustra que o que Paulo pensava sobre a Lei é próprio do Judaísmo de seu tempo e não exclusivo do Apóstolo. O que ele fez foi apenas incluir Cristo como elemento chave para a correta interpretação daquilo que Deus tem revelado.

Há, ainda, um longo caminho a percorrer, para se chegar a conclusões definitivas sobre os manuscritos de Qumran. Depois de várias décadas do descobrimento dos manuscritos de Qumran, parece impossível chegar a conclusões definitivas sobre as novidades que eles trouxeram na compreensão do Judaísmo e do Cristianismo. A exegese bíblica tem ainda muito trabalho pela frente, até esgotar toda a riqueza que esses textos trazem, sobretudo, para a compreensão do Judaísmo no espaço intermediário entre o Antigo e Novo Testamento, entre a Bíblia Hebraica e o Evangelho cristão. No entanto, algumas luzes foram aparecendo.

Diversas interpretações marcaram a história, depois da descoberta dos manuscritos. Entre 1947, data inicial da descoberta dos primeiros textos, até 1990 predominou o esforço de buscar aproximação da comunidade de Qumran com as primeiras comunidades cristãs. “Por isso me parece totalmente normal que a investigação se concentrara durante muitos anos em determinar a natureza deste grupo, traçar sua história, precisar suas relações com outros grupos conhecidos e suas conexões com as primeiras comunidades cristãs”. (tradução nossa).⁹³⁰ A partir da década de noventa, com a edição e publicação completa dos manuscritos, possibilitando o acesso a uma gama maior de investigadores, os enfoques foram mudando. Percebeu-se que os escritos particulares e sectários da comunidade de Qumran tornaram-se a minoria dentro do conjunto dos manuscritos. Se antes era automática a ideia de que os manuscritos fossem da comunidade de Qumran, a não ser que se provasse o contrário, “a posição atual é que nenhum texto é de origem qumrânico a não ser que esta origem possa ser provada positivamente”. (tradução nossa).⁹³¹

O grande número de manuscritos com conteúdo parabíblico mostra que a riqueza maior não está em testemunhar o pensamento e prática de um pequeno grupo de seguidores do Mestre da Justiça, que viviam no deserto aguardando o final dos tempos, mas, sobretudo, um Judaísmo multiforme, dentro do contexto anterior à destruição do segundo Templo.

⁹³⁰ “Por eso me parece totalmente normal que la investigación se concentrara durante muchos años en determinar la naturaleza de este grupo, trazar su historia, precisar sus relaciones con otros grupos conocidos y sus conexiones con las primeras comunidades cristianas”. MARTÍNEZ, Florentino García. *Qumrán en el siglo XXI - cambios y perspectivas después de 50 años de estudios*. MEAH, 2006. p. 312. Disponível em: <<http://www.ugr.es/~estsemi/miscelanea/55/16.FlorentinoGarcia06,309-334.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2015.

⁹³¹ “[...] la posición actual es que ningún texto es de origen qumránico a no ser que este origen pueda ser probado positivamente”. MARTÍNEZ, 2006, p. 314.

Agora é impossível considerar os manuscritos como representantes de um fenômeno marginal e menor (como foi sem dúvida a comunidade de Qumran), senão que esta enorme biblioteca se nos apresenta como expressão da diversidade e da riqueza do Judaísmo pre-cristão, um Judaísmo mais rico, complexo, diversificado e pluralista do que o Judaísmo da época rabínica nos permitia imaginar. (tradução nossa).⁹³²

Qumran é um testemunho direto de um grupo que viveu no período intertestamentário. Seus textos expressam a diversidade do Judaísmo da época, mediante diversas características próprias do grupo como: as concepções em torno do messianismo, da escatologia e da apocalíptica. “Esses textos nos dão, de alguma maneira, visão bastante ampla do Judaísmo do tempo de Jesus, daquilo que se pensava, daquilo que se cria, daquilo que se esperava, e de como se rezava e se praticava a piedade”.⁹³³ Diversos elementos teológicos que aparecem nos escritos do Novo Testamento são confirmados e atestados também nos manuscritos de Qumran.

Muitos dos desenvolvimentos teológicos (como expectativas messiânicas, a crença na ressurreição corporal, a filiação divina, a substituição do culto sacrificial, cenários escatológicos, etc), um grande número de disputas *haláquicas* (sobre o sábado, pureza, etc), e diferentes estruturas de organização da comunidade, previamente atestada no Judaísmo apenas dentro do Novo Testamento, agora estão documentadas nesses escritos não-sectários.⁹³⁴

Estes dados ilustram as linhas de pensamento presentes no Judaísmo da época, em suas diversas correntes e grupos existentes, bem como a inter-relação existente. Tornam mais acessíveis os diversos desenvolvimentos que foram acontecendo naquele contexto dentro do Judaísmo, a partir de uma base comum, a Bíblia Hebraica. Além de expressar essa pluralidade, instiga a rever preconceitos contra o Judaísmo, construídos ao longo da história, sobretudo, taxando-o de legalista.

⁹³² “Ahora resulta imposible desCartar los manuscritos como representantes de un fenómeno marginal y menor (como lo fue sin duda la comunidad de Qumrán), sino que esta enorme biblioteca se nos presenta como expresión de la diversidad y de la riqueza del Judaísmo pre-cristiano, un Judaísmo más rico, complejo, diversificado y pluralista que lo que el Judaísmo de la época rabínica nos permitía imaginar”. MARTÍNEZ, 2006, p. 315. “Em todo caso, uma coisa é certa: o conjunto de livros e fragmentos encontrados em Qumran, nos fornece um corte transversal do Judaísmo daquela época, e não somente de uma seita. E a espiritualidade judaica da época é o chão sobre o qual pode crescer. Trata-se de uma visão panorâmica do Judaísmo de orientação apocalíptica.” (RABUSKE, Irineu J. Qumran e o Novo Testamento. *Teo Comunicação*, Vol. 25, No. 108, 1995. p. 311.

⁹³³ RABUSKE, 1995, p. 313.

⁹³⁴ “Many of the theological developments (such as messianic expectations, belief in bodily resurrection, divine sonship, replacement of the sacrificial cult, eschatological scenarios, etc.), a large number of the halachic disputes (on the sabbath, on purity, etc.), and several different structures of community organization, previously attested in Judaism only from within the New Testament, are now documented in these non-sectarian writings”. MARTÍNEZ, Florentino García. Qumran between the Old and the New Testament. In: MARTÍNEZ, Florentino García (Ed.). *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*. Boston: Brill, 2009. p. 3.

Foi neste mundo, por certo, que cresceu e atuou Jesus, e logo a Igreja. A constituição do Judaísmo e suas variantes se nos tem aclarado. De Qumran temos aprendido a ser mais cuidadosos quando falamos do Judaísmo, especialmente quando o qualificamos como legalista, sem misericórdia, ritualista. Assim, por exemplo, em *IQS XI, 10-15* se afirma que o homem e seu destino dependem da graça de Deus, o que nos recorda Paulo. (tradução nossa).⁹³⁵

Neste contexto multiforme do Judaísmo situam-se as origens também do Cristianismo, que em certo sentido, pode ser considerado um ramo do Judaísmo, que com o passar dos anos foi se tornando independente. Provavelmente nem Jesus, nem Paulo quiseram fundar uma nova organização religiosa, separada do Judaísmo. A intenção, certamente, era muito mais resgatar os verdadeiros princípios da tradição judaica, dentro de um novo contexto. Tanto os textos do Novo Testamento como os de Qumran situavam-se dentro do Judaísmo da época.

O Novo Testamento e os Manuscritos do Mar Morto são o produto de dois movimentos de reforma judeus semelhantes, ambas orientadas por um forte líder carismático, ambas da interpretação da Escritura de forma atualizada, aplicando suas profecias a sua situação atual, ambos com expectativas escatológicas muito fortes, cujos membros compartilharam a convicção de que eles eram os remanescentes escolhidos do verdadeiro Israel, a Nova Aliança dos últimos dias. (tradução nossa).⁹³⁶

Entre as principais linhas de investigação sobre os manuscritos de Qumran no futuro, estão duas tendências gerais, assinaladas por Martínez. Elas marcarão a continuidade da pesquisa nos próximos anos. A primeira pode ser chamada de “rejudaização” da pesquisa, ou seja, buscar, por meio do estudo dos manuscritos, ampliar a compreensão do Judaísmo, principalmente, no período entre o Antigo e o Novo Testamentos.⁹³⁷

A segunda tendência para os próximos anos é uma “recristianização” do estudo dos textos, em paralelo à “rejudaização”. Esse enfoque buscará superar a forma como as investigações procuraram aproximar os manuscritos com o Cristianismo. O interesse maior

⁹³⁵ “Fue en este mundo, por cierto, que creció y actuó Jesús, y luego la Iglesia. La constitución del Judaísmo y sus variantes se nos ha aclarado. De Qumrán hemos aprendido a ser más cuidadosos cuando hablamos del Judaísmo, especialmente cuando lo calificamos como legalista, inmisericorde, ritualista. Así, por ejemplo, en *IQS xi,10-15* se afirma que el hombre y su destino dependen de la gracia de Dios, lo que nos recuerda a Pablo”. ARENS K., Eduardo. *Qumrán: 50 años*. Páginas, Vol. 147, N. 148, 1997. p. 104.

⁹³⁶ “The New Testament and the Dead Sea Scrolls are the product of two similar Jewish reform movements, both guided by a strong charismatic leader, both interpreting the Scripture in an actualizing way, applying its prophecies to their present situation, both with very strong eschatological expectations, whose members shared the conviction that they were the chosen remnant of the true Israel, the New Covenant at the end of days”. MARTÍNEZ, 2009, p. 1.

⁹³⁷ MARTÍNEZ, 2006, p. 326. A excessiva preocupação de “cristianizar” os manuscritos, na tentativa de encontrar possíveis ligações dos textos qumrânicos com os textos cristãos, prejudicou ou impediu de perceber a riqueza dos elementos próprios do Judaísmo da época. Sem negar a contribuição dos manuscritos na compreensão do Novo Testamento, é necessário um processo de libertação dessa cristianização, para entendê-los, em primeiro lugar, como patrimônio da história do Judaísmo.

não será mais identificar textos neotestamentários em Qumran, ou mesmo especular sobre a relação de Jesus, de João Batista e dos primeiros cristãos com a comunidade de Qumran. “Mas, pelo contrário, a busca nos manuscritos de elementos que nos ajudem a compreender melhor e a explicar como o Cristianismo se enraíza no Judaísmo multiforme e plural não deixará de crescer e aumentar”. (tradução nossa).⁹³⁸

Tendo em vista a diversidade de grupos e tendências no Judaísmo, a comunidade de Qumran era uma dessas expressões. Assim como outros, o grupo de Qumran portava uma maneira própria de entender e viver o Judaísmo. Os manuscritos encontrados aí manifestam a maneira de compreender e viver a tradição judaica. O tema da justiça de Deus está presente em diversos textos que lhe são próprios. Podemos afirmar que se trata, pelo menos, de um dos pontos principais que estão presentes nos seus escritos. Esta ênfase dada à questão da justiça expressa uma síntese dos grandes ideais dos seus adeptos. Como radicais observantes da Lei mosaica, tinham como meta garantir a justiça vinda de Deus.

Alcançar a justiça de Deus era a grande meta expressa nos manuscritos de Qumran. Embora sendo radicais na observância da Lei mosaica, a justiça dependia, sobretudo da misericórdia de Deus, que acolhia e justificava por sua graça. O ser humano é, por natureza, pecador e limitado. Somente na graça de Deus encontra salvação. Neste sentido, a nova perspectiva sobre Paulo, que procura entender o Judaísmo com novo olhar, buscando superar a visão construída ao longo da história, como tradição legalista, encontra em Qumran um testemunho vivo. A luta de Paulo, enfatizando a justificação pela graça e não pelas obras da Lei, tinha como meta a missão entre os gentios e não propriamente acusar seus correligionários de pertencerem a uma tradição legalista.

Isto posto, percebemos como os estudos relacionados aos manuscritos de Qumran têm o desafio de encontrar aí elementos presentes da cultura judaica, que serviram de base para as diversas organizações e tendências que formavam a diversidade do Judaísmo no primeiro século da nossa era, sobretudo, o Cristianismo. Um dos elementos fundamentais desse resgate é o conceito de justiça de Deus. Veremos abaixo as principais passagens nas quais os manuscritos expressam a maneira como ocorre a justiça de Deus.

3.3.1 A manifestação da justiça de Deus

⁹³⁸ “Pero, por el contrario, la búsqueda en los manuscritos de elementos que nos ayuden a comprender mejor y a explicar cómo el Cristianismo se enraíza en el Judaísmo multiforme y plural no dejará de crecer y aumentar”. MARTÍNEZ, 2006, p. 327; (cf. BROOKE, G. J. *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis, 2005).

A teologia da comunidade de Qumran possui como base a definição de que seus membros são justificados pela graça de Deus. O caminho que leva à salvação é o abandono confiante nas mãos de Deus. Os eleitos estão seguros pela graça de Deus. No entanto, precisam lutar contra o mal e prepararem-se para o combate dos filhos da luz contra os filhos das trevas, confiantes que o triunfo será daqueles. “O *Manuscrito da Guerra* é um livro de instruções para uma guerra escatológica de 40 anos que a comunidade de Qumran, chamada ‘os filhos da luz’, esperava travar juntamente com Deus e seus anjos contra seus inimigos, ‘os filhos das trevas’, no final dos tempos”.⁹³⁹ O deserto é o lugar geográfico e, principalmente, espiritual, para este exercício. Possui significativa força simbólica, a partir da tradição de seus antepassados, sobretudo, do êxodo e dos profetas.

O principal protagonista na luta do bem contra o mal, das luzes contra as trevas, é o próprio Deus. Ele é o Senhor da história, que virá no momento determinado para acabar com todo o mal. A comunidade de Qumran demonstra consciência de que o ser humano é um mero instrumento, frágil e dependente, como um vaso de argila, marcado pelo poder do pecado, limitado e pequeno diante da grandeza de Deus. Malgrado isso, Deus vem ao encontro do ser humano, revela suas maravilhas, pois a Ele pertencem todas as obras da justiça.

Um dos textos mais belos, encontrados nos manuscritos de Qumran, está na coluna XII dos *Hinos*. Ele apresenta uma imagem de Deus que é, sobretudo, misericórdia e ternura. Que realiza a justiça não de acordo com os pecados e limitações do ser humano, mas, principalmente, fundamentado no seu amor misericordioso. Vejamos:

Que criatura de barro pode fazer maravilhas? Está em pecado desde o seio materno, e em iniquidade culpável até sua velhice. Porém, eu sei que não pertence ao homem a justiça, nem o caminho perfeito ao filho de homem. Ao Deus Altíssimo pertencem todas as obras da justiça, e o caminho do homem não é estável se não for pelo espírito que para ele Deus cria para que aperfeiçoe o caminho dos filhos de homem, para que conheçam todas as suas criaturas a força e seu poder e a grandeza de suas misericórdias como todos os filhos de seu beneplácito. E a mim o terror e o espanto me tomaram, quebraram todos /os meus ossos/, meu coração se fundiu como cera ante o fogo, meus joelhos resvalam como água que corre na vertente, pois recordei minhas culpas com a infidelidade de meus antepassados, quando se levantaram os ímpios contra tua Aliança e os perdidos contra tua palavra – eu disse: “Por meu pecado fui excluído de tua Aliança”. Porém, quando recordei a força de tua mão e a multidão de tuas misericórdias me mantive firme e me ergui; meu espírito se firmou em sua posição frente à aflição. Pois me apoiei em tuas ternuras e na abundância de tuas misericórdias. Porque tu expias o pecado e purifi[cas o homem] de sua culpa por tua justiça (*1QH 12,29-37*).

A *Regra da Comunidade* também expressa a beleza da graça de Deus. Diante das fragilidades humanas e de sua incapacidade de salvar-se: os textos apresentam a importância

⁹³⁹ FITZMYER, 1997, p. 49.

de colocar-se confiante nas mãos de Deus e dEle esperar o perdão. A justiça de Deus, fundamentada na misericórdia e na bondade, é a verdadeira causa da alegria, que anima o coração do fiel que busca a Deus com o coração sincero.

Quanto a mim, se eu tropeço, as misericórdias de Deus serão minha salvação para sempre; se eu caio em pecado de carne, na justiça de Deus, que permanece eternamente, estará o meu juízo; se começa minha aflição ele livrará minha alma da fossa e tornará firmes os meus passos no caminho; me aproximará por suas misericórdias, e por suas graças introduzirá meu juízo; me julgará na justiça de sua verdade, e na abundância de sua bondade expiará para sempre todos os meus pecados; em sua justiça me purificará da impureza do ser humano, e do pecado dos filhos de homem, para que louve a Deus por sua justiça e ao Altíssimo por sua majestade (IQS 11,11-15).

Não há como negar o princípio da misericórdia no processo de justificação dos membros da comunidade de Qumran. O sentimento de pequenez diante do mistério e da grandeza de Deus, bem como as limitações humanas para garantir o reconhecimento como justos diante de Deus, colocava-os numa atitude de humildade e de necessidade do perdão e da graça de Deus para atingir tal meta.⁹⁴⁰

3.3.2 Principais passagens dos manuscritos que falam da justiça de Deus

O tema da justiça de Deus estava muito presente na vida e nos ideais da comunidade de Qumran. As referências a ela se dão de forma abundante, principalmente, nos manuscritos que versam sobre as orientações do cotidiano da comunidade. Elencaremos abaixo os principais textos que trazem o termo “justiça” ou suas derivações. Concederemos mais atenção aos manuscritos que consideramos de maior importância e que puderam ser recuperados de forma mais completa pelos pesquisadores.

a) Regra da Comunidade

A *Regra* inicia colocando os principais objetivos da comunidade de Qumran, os quais o Instrutor deveria viver e ensinar aos membros da comunidade. Entre os objetivos destacam-se: “para operar a verdade, a **justiça** e o direito na terra, e não caminhar na

⁹⁴⁰ A consciência dos limites humanos, presente nos manuscritos, reforçam a ideia de que a salvação depende, em última instância, da misericórdia de Deus. “O livro de *Hinos* da seita (*Hodayot*, *IQH*) trata da transitoriedade da vida humana e da dependência humana da misericórdia de Deus. Os hinos sabem que o coração humano não passa de uma pedra até que Deus ‘grave nela eventos de eternidade’. Eles ressaltam a confiança na fidelidade eterna de Deus para com o povo piedoso, o que poderia ser entendido como uma expressão da creança na imortalidade.” (KOESTER, 2005, p. 239).

obstinação de um coração culpável e de olhos luxuriosos” (*IQS 1,5-6*).⁹⁴¹ Viver na justiça é superar os posicionamentos baseados em concepções meramente individuais, é deixar de ser irredutível, teimoso, para abrir-se à justiça de Deus. Para isso, exige-se reconhecer as ações iníquas, confessando a culpa pelas vezes que se andou “[contrariamente aos preceitos] da verdade e **justiça**” (*IQS 1,26*). Caso contrário, não será contado entre os justos. “Não será **justificado** enquanto segue a obstinação de seu coração, pois contempla as trevas como os caminhos da luz” (*IQS 3,3*). Enquanto não se converter para o caminho da justiça andarás nas trevas imaginando estar caminhando na luz.

O caminho da justiça está estreitamente ligado ao caminho da luz e da verdade. Ao criar o ser humano, Deus colocou nele dois espíritos, o da verdade e o da falsidade. Andar na verdade é andar na luz e andar na falsidade é andar nas trevas. “Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da **justiça**; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminho de trevas” (*IQS 3,20-21*). Vemos aí a existência de duas forças no interior do ser humano, uma que leva à vivência da justiça e outra que leva ao caminho da injustiça. “Até agora os espíritos de verdade e de injustiça disputam no coração do homem” (*IQS 4,23*). Caberá ao ser humano a escolha por qual caminho seguir, tendo consciência de sua condição de um ser em constante tensão entre o caminho do bem e o caminho do mal.

Viver na justiça implica o respeito pelos preceitos de Deus, acolhendo em sua vida os princípios divinos, conforme sua vontade. “Estes são os seus caminhos no mundo: iluminar o coração do homem, endireitar diante dele todos os caminhos da **justiça** e da verdade, instalar em seu coração o temor dos preceitos de Deus” (*IQS 4,2*). O coração do ser humano é chamado a um “espírito de conhecimento em todos os planos de ação, de zelo pelos preceitos de **justiça**” (*IQS 4,4*). Isso se transformará numa fonte de bênçãos, com paz e vida plena. A justiça fica comprometida quando não se vive nesta verdade. “Porém, ao espírito de falsidade pertence a avareza, a debilidade de mãos nos serviço da **justiça**, a impiedade, a mentira, o orgulho e a altivez de coração, a falsidade, o engano, a crueldade” (*IQS 4,9*).

O cumprimento da justiça passa, necessariamente, pela comunidade, a qual age segundo a justiça de Deus. “Se tiver feito **justiça** com sua mão; será castigado um ano” (*IQS 6,27*; cf. *CD-A 9,9-10*). Diante de um conflito ou um erro de um companheiro, é preciso respeitar as instâncias competentes para resolver o problema e não agir por conta própria.

⁹⁴¹ Seguirei este modelo de citação para os manuscritos de Qumran, destacando o termo justiça ou suas derivações.

A base para a vivência da justiça é o conhecimento da Lei. Quanto maior a perfeição segundo a Lei, maior a possibilidade de viver na justiça. “No conselho da comunidade haverá doze homens e três sacerdotes, perfeitos em tudo o que tiver sido revelado de toda a Lei, para praticar a verdade, a **justiça**, o juízo, o amor misericordioso e a conduta humilde de cada um para com seu próximo” (IQS 8,1-2). Fazendo referência a uma casa santa como o símbolo da comunidade estabelecida na verdade da Lei, nela habitará a justiça. “Será residência santíssima para Aarão com conhecimento total da Aliança de **justiça**, e para oferecer /um perfume/ agradável; e será uma casa de perfeição e verdade em Israel” (IQS 8,9).

Na comunidade de Qumran a expiação da culpa não acontece mais pela oferta de sacrifícios de animais, mas pelas orações e pela prática de vida. “A oferenda dos lábios segundo o preceito será como o perfume agradável de **justiça**, e a perfeição de conduta será como a oferenda voluntária aceitável” (IQS 9,4-5). A justiça que acontecia mediante os sacrifícios oferecidos no Templo de Jerusalém assume nova expressão, mais voltada ao cultivo de uma mística centrada na Lei.

A justiça de Deus se manifesta mediante a misericórdia de Deus. Naturalmente o ser humano não possui o conhecimento dos mistérios de Deus. Estes são dados aos eleitos, os quais experimentam a luz divina.

E por suas **justiças** apaga o meu pecado [...]. Do manancial de sua **justiça** é meu juízo, e de seu mistério maravilhoso a luz em meu coração. Meus olhos contemplaram o que é para sempre, um saber que foi ocultado ao ser humano, conhecimento e compreensão (ocultados) aos filhos de homem, manancial de **justiça** e cisterna de poder e fonte de glória (ocultados) à assembleia de carne. A quem Deus escolheu, as tem dado como posse eterna (IQS 11,3.5-7).

Incapaz de alcançar por si mesmo a justiça, por causa de sua condição pecadora, o ser humano conta com a graça de Deus, em cuja misericórdia está a salvação. Diante dos tropeços e transgressões, é preciso confiar na justiça de Deus, que julga com bondade e misericórdia.

Porém, eu pertencço à humanidade ímpia, à assembleia da carne iníqua; minhas faltas, minhas transgressões, meus pecados, {...} com as perversões de meu coração, pertencem à assembleia dos vermes e dos que andam nas trevas. Pois ao homem (não lhe pertence) o seu caminho, nem ao ser humano o afirmar seu passo; posto que o **juízo** (pertence) a Deus, e de sua mão vem a perfeição do caminho. Por seu conhecimento existirá tudo, e tudo o que existe é ele quem o assenta com seus cálculos, e nada se faz fora dele. Quanto a mim, se eu tropeço, as misericórdias de Deus serão minha salvação para sempre; se eu caio em pecado de carne, na **justiça** de Deus, que permanece eternamente, estará o meu **juízo**; se começa minha aflição ele livrará minha alma da fossa e tornará firmes os meus passos no caminho; me aproximará por suas misericórdias, e por suas graças introduzirá meu **juízo**; me julgará na **justiça** de sua verdade, e na abundância de sua bondade expiará para sempre todos os meus pecados; em sua **justiça** me purificará da impureza do ser

humano, e do pecado dos filhos de homem, para que louve a Deus por sua **justiça** e ao Altíssimo por sua majestade. Bendito sejas, Deus meu, que abres o coração de teu servo ao conhecimento! Faz firmes na **justiça** todas as suas obras, e levanta o filho de tua serva para estar eternamente em tua presença, como o quiseste para os eleitos da humanidade (*1QS 11,9-16*).

Diante da graça de Deus, que vem em socorro do ser humano fraco e pecador, e o liberta, a melhor atitude humana é o reconhecimento e a gratidão. Ao ser humano cabe bendizer a Deus por todas as suas obras, por revelar seus caminhos que conduzem à vida.

b) Documento de Damasco

A infidelidade do povo eleito em relação a Deus coloca o povo numa situação de pendência judicial. “Agora, pois, escutai todos os que conheceis a **justiça**, e compreendei as obras de Deus; pois Ele tem uma querela com toda carne e executará o **juízo** contra todos os que o desprezam” (*CD-A 1,1-2*). Ao povo que O abandonou, Deus esconde seu rosto. Contudo, a lembrança da Aliança com os Pais da fé o faz preservar um resto de Israel. Embora o povo tenha sido infiel, Deus continuou fiel à Aliança. O desvio do caminho da justiça, que fez o povo de Israel se afastar de Deus é corrigido pelo Mestre de Justiça, que possui a missão de guiar o povo de volta ao coração de Deus (*CD-A 1,11.16*). Mais uma vez a atitude de Deus é de paciência e perdão ao povo infiel, desde que haja arrependimento. Aos que permanecem na infidelidade e não buscam a conversão seu fim é a morte.

Sua é a paciência e a abundância de perdões para expiar por quem se arrepende da impiedade; porém, a força e o poder e uma grande cólera com chamas de fogo pela <mão> de todos os anjos da destruição contra os que se apartam do caminho e aborrecem o preceito, sem que haja para eles nem resto nem escape (*CD-A 2,4-7*).

Há três caminhos que levam à infidelidade a Deus, identificados como as três redes de Belial, “nas quais captura Israel e as faz aparecer diante deles como três espécies de **justiça**. A primeira é a fornicção; a segunda, a riqueza; a terceira, a contaminação do Templo” (*CD-A 4,16-18*). Parece que apresenta aqui a denúncia de três questões que comprometem a fidelidade ao projeto de Deus, embora aparentemente nem sempre se percebe isso.

Embora o povo conheça a justiça mediante a Lei, parece que é somente no final dos tempos que ela será ensinada e assimilada de forma plena. A Lei é comparada a um poço, escavado pelos convertidos de Israel, “até que surja o que ensina a **justiça** no final dos tempos” (*CD-A 6,10-11*).

A justiça realizada por Deus em favor do seu povo não vem do mérito do povo, nem mesmo da Aliança que veio por Moisés, mas tem seu fundamento no juramento feito aos Pais. “E o que diz a Moisés: ‘Não por tua **justiça** nem pela retidão de teu coração vais possuir estas nações, mas porque ele amou os teus pais e guarda o juramento’” (CD-A 8,14-15).

c) Regra da Guerra

O tempo da guerra será um combate entre os Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas. Estes perecerão todos, não ficará um resto sequer. Todos os infiéis serão exterminados. Os Filhos da Luz, por sua vez, viverão em paz para sempre. O texto identifica os Filhos da Luz com os filhos da justiça. Viver na justiça é viver na luz.

E [os filhos da **justiça**] resplandecerão em todos os confins da terra, irão iluminando até o final de todos os tempos de trevas; e no tempo de Deus sua grandeza excelsa brilhará durante todos os tempos [eternos] para paz e bênção, glória e gozo e longos dias para todos os filhos da luz (IQM 1,8-9).

O anúncio da guerra será realizado por meio de trombetas, nas quais serão escritas diversas frases, de acordo com a mensagem anunciada. “E nas trombetas de seu desmantelamento escreverão: ‘Ações poderosas de Deus para dispersar o inimigo e para fazer fugir a todos os que odeiam a **justiça**’” (IQM 3,5-6). Os injustos serão dispersos e excluídos da comunidade dos justos. As ações serão de Deus contra os Filhos das Trevas e sua justiça se manifesta no combate a eles. “E quando forem ao combate escreverão em seus estandartes: ‘Verdade de Deus’, ‘**Justiça** de Deus’, ‘Glória de Deus’, ‘**Juízo** de Deus’ e depois destes (nomes) toda a lista ordenada de seus nomes” (IQM 4,6). No final, os inimigos serão derrotados, os poderosos cairão e os ímpios serão castigados. “Na cabeça de [...] farás **justiça** à tua sentença verdadeira em todo filho de homem, procurando-te fama eterna entre o povo” (IQM 11,14).

Após a derrota de Belial e de todos os seus seguidores, os Filhos da Luz entoarão um cântico de louvor a Deus pela vitória realizada pelo poder de Deus. “Bendito seja o Deus de Israel em todo o seu desígnio santo e nas obras de sua verdade, e benditos todos os que lhe servem em **justiça**, os que o conhecem na fé” (IQM 13,2-3). Esta vitória é o grande sinal da justiça de Deus, celebrada por todos os filhos da Aliança. “A **justiça** se alegrará nas alturas e todos os filhos de tua verdade se regozijarão no conhecimento eterno” (IQM 17,8).

A ação de Deus em favor do seu povo é fruto de sua misericórdia e bondade. “Tu mostras para conosco mão misericordiosa em redenção eterna, suprimindo para sempre o domínio inimigo com mão poderosa” (IQM 18,11).

d) *Hinos*

A justiça de Deus salva os que aderem o seu caminho e procuram observar suas normas. Apesar dos pecados cometidos Deus não os abandona, mas derrama sobre eles sua misericórdia. “[Tu purificaste o] teu servo de todos os seus pecados [pela abundância de tua mi]sericórdia, [segundo dis]seste pela mão de Moisés, [perdoando a rebelião,] a iniquidade, o pecado, expiando pelas [faltas] e a infidelidade” (*IQH^a 4,11-12*). A prática da justiça divina é fruto de sua bênção. “A ti pertence a **justiça**, a bênção pertence a teu Nome para sempre! [Age segundo] tua **justiça**” (*IQH^a 4,20*).

A justificação é, acima de tudo, fruto da graça de Deus. “Somente por tua bondade o homem é **justificado**, [é purificado] pela abundância de tuas mise[ricórdias.]” (*IQH^a 5,23*). O ser humano é incapaz de alcançar por própria conta o conhecimento dos preceitos divinos e a justiça. “Porém eu, eu fiquei sabendo graças à tua inteligência, que não por mão de carne [é dirigido] o caminho do homem, nem pode o ser humano estabelecer seus passos. [...] Tu, somente tu, criaste o **justo**” (*IQH^a 7,16-18*).

Somente Deus é verdadeiramente justo. Sua justiça se manifesta em todas as suas obras. “A ti pertence a **justiça** porque tu fizeste tudo [isto.] [...] Eu sei que ninguém é **justo** além de ti” (*IQH^a 8,17.19*). Aos que procuram o Seu caminho, Deus se manifesta profundamente misericordioso, clemente e compassivo. “E tu, tu és [um Deus clemente] e misericordioso, lento para a cólera, cheio de graça e de verdade, que perdoa o pecado [...] e tem compaixão do [mal dos que te amam] e guardam os teus preceitos, os que se voltam para ti com confiança e coração perfeito” (*IQH^a 8,24-25*).

Já citamos acima o texto *IQH 12,29-37*, o qual expressa, de forma formidável, como Deus age com misericórdia, diante dos pecadores. O ser humano, quando toma consciência de sua realidade, se dá conta de sua finitude. Sua história passada e presente carrega a marca dos pecados cometidos contra a Aliança estabelecida com Deus. Nesta situação não há como viver na justiça, porque seu caminho é instável e contraditório. A única atitude é contar com a misericórdia de Deus, a qual se revelou abundante ao longo do tempo a todos os que nele confiaram. A esperança colocada em Deus traz uma nova luz diante das limitações e fragilidades humanas.

A absolvição dos pecadores é fruto da justiça de Deus. O julgamento de Deus não se dá conforme a culpa, mas segundo sua misericórdia, que não abandona o pecador (*IQH^a 13,6*). No entanto, é necessário dispor-se a endireitar os caminhos tortuosos, deixando que a ação de Deus transforme em caminhos de justiça. “Tu estabelececes meu coração com teus

discípulos e em tua verdade, para endireitar meus passos pelas sendas da **justiça**, para caminhar em tua presença na fronteira da vida” (*1QH^a 15,14*). O único caminho para alcançar a justiça é a confiança na graça de Deus, porque ninguém é perfeito diante Dele. “Eu sei que há esperança graças à tua ternura, e confiança pela abundância de tua força, pois ninguém é declarado **justo** em teu juízo” (*1QH^a 17,14; cf. 17,16.30.34*). “Alegra a alma de teu servo em tua verdade e purifica-me com tua **justiça**, posto que confiei em tua bondade e esperei em tua graça” (*1QH^a 19,30-31*). O perdão dos pecados vem da justiça de Deus.

A justificação ou não aparece como consequência das opções pela vivência da Aliança ou pelo caminho do mal. Em última instância, parece que é a própria pessoa que determina seu julgamento. Deus apenas declara justo ou injusto, conforme a conduta de cada um. Essa ideia aparece claramente no *Fragmento 5*: “Farás pleito para declarar jus[to ao jus]to e con[denar ao culpável” (*1QH^a 25,13*).

e) Outros manuscritos

Os filhos da justiça são todos aqueles que se afastam da sociedade impura para viver fielmente a Aliança. “[“Si]ão”, é [a congregação de todos os filhos de **justiça**, os] que estabelecem a Aliança, os que evitam andar [pelo ca]minho do povo” (*11QMelch 2,23-24*).

No comentário de Hab 2,3-4 vemos a insistência de confiar na justiça de Deus, que tarda, mas não falha. Perseverar no seu caminho significa não abandonar a prática da Lei. “Sua interpretação se refere a todos os que cumprem a Lei na Casa de Judá, aos quais livrará Deus do castigo por causa de seus trabalhos e de sua fidelidade ao Mestre de Justiça” (*1QpHab 8,1-3*).

A justiça de Deus ocorre em favor de todos aqueles que se dispõem a fazer Sua vontade, esperando confiantemente, mesmo diante dos fracassos aparentes. “Fará sair tua **justiça** como o amanhecer, e teu direito como o] meio-dia. [Sua interpretação se refere à congregação dos pobres que estão preparados para fazer] a vontade de [Deus...]” (*4QpSal 1,20*).

Diante de uma situação de ameaça, os pobres e aflitos podem confiar na justiça de Deus, que age com ternura e piedade para com todos os que vão ao seu encontro. “Pai meu e Deus meu, não me abandones na mão de gentios, faz comigo **justiça** para que não pereçam os pobres e aflitos. Tu não necessitas de nenhum povo, nem de nenhuma ajuda” (*4Q372,16-18*). Confiante na justiça divina, que salva o indefeso, ocorre um comprometimento de praticar o direito e a justiça, com uma resposta à ação salvadora de Deus. “Eu me levantarei para praticar o direito e a **justiça**... para praticar] a vontade de meu criador, para oferecer

sacrifícios [de ação de graças...] a meu Deus” (4Q372,23-25). Este texto faz referência àquilo que Sanders chama de nomismo da Aliança, conforme vimos acima. O comprometimento de observar a Lei não se coloca como um pré-requisito para que Deus faça justiça. Antes, a vivência da Lei é para manter-se na Aliança, para manter o *status* de povo eleito, agraciado por Deus.

A justiça de Deus significa fazer perecer os injustos e poupar os justos, os quais viverão em paz até a velhice. “[Então toda a terra será cultivada] em **justiça** e toda ela será plantada [de árvores e cheia de bênção” (4QEn^c 5,7). Será um tempo de bonança, com frutos abundantes.

No tempo da justiça os ímpios serão entregues nas mãos dos justos. Estes julgarão e executarão com a espada todos os seus inimigos. “Depois disto, virá a semana oitava, a da **justiça**, na qual se dará [uma espada] a todos os justos, para que executem um justo juízo contra os ímpios que serão entregues em suas mãos” (4QEn^s 4,15-17). Até que isso se realize é necessário perseverar na prática da justiça. Somente o caminho da justiça tem futuro. “Agora eu vos digo, filhos meus: [amai a **justiça** e caminhai nela, porque] os caminhos da **justiça** [são dignos de ser aceitos, porém os caminhos da impiedade serão destruídos e desaparecerão” (4QEn^s 5,24-25).

Os manuscritos apresentam uma contradição, ao menos aparente, quando se referem à atitude de Deus em relação às pessoas. A justiça de Deus às vezes aparece como aquele que recompensa o justo e castiga o pecador. O destino do justo é a salvação e o do injusto é a perdição. “[Quem é o [que pereceu sendo **justo**] [ou quem] é aquele que foi salvo [em sua iniquidade?] [O homem é examinado] segundo seu caminho, cada qual é recompensado segundo suas a[ções” (4QPs^f 8,3-5). No fim dos tempos, na visita de Deus, o julgamento será severo e os maus serão aniquilados. “Porque ele vem para julgar todas as coisas, para aniquilar os malvados da terra; [os filhos] da impiedade não encontrarão [repouso]” (4QPs^f 9,5-7).

De outro lado, abre-se espaço para a misericórdia de Deus, o qual age com bondade diante daquele que tropeça e peca. “Tu os instruis revelando-lhes tua bondade e tua **justiça**, pois em tua mão está o espírito de todo vivente; tu dás o seu alento a toda carne. Trata-nos, oh YHWH, segundo a tua benignidade, segundo a abundância de tua misericórdia e a multidão de tuas justas obras” (11QPs^a 19,2-5). Diante de uma situação limite, fruto do pecado e das iniquidades cometidas, Deus se apresenta como quem vai ao encontro do pecador e o salva. “Por meus pecados estive a ponto de morrer e minhas iniquidades me venderam ao Xeol. Porém tu, YHWH, me salvaste segundo a abundância de tua misericórdia e a multidão de tuas

justas obras” (*11QPs^a 19,10-11*). Aqui novamente coloca-se a experiência da graça de Deus, que faz justiça com base na Sua misericórdia. As obras justas do Senhor expressam sua gratuidade e não se manifesta numa relação de retribuição.

No fundo, ninguém é justo diante de Deus. A condição humana é frágil e pecadora por natureza. “Oh, YHWH, não me julgues segundo o meu pecado, porque nenhum vivente é **justo** em tua presença. Instrui-me, YHWH, em tua Lei e ensina-me teus preceitos” (*11QPs^a 24,7-8*). O desejo de ser instruído na Lei e nos preceitos de Deus reforça a ideia de que viver na justiça é viver segundo aquilo que está na Lei.

A justiça, juntamente com a verdade e a retidão, que podem ser entendidas como sinônimo umas das outras, formam o fundamento do projeto de Deus. “Verdade, retidão e **justiça**, são a base do seu trono” (*11QPs^a 26,11*). A justiça está ligada às maravilhas realizadas por Deus. O conhecimento da justiça vem por meio da meditação e do reconhecimento das ações de Deus, ao longo da história, em prol do seu povo, frutos do seu amor. “E meditei suas maravilhas que serão para mim ensinamento de **justiça**” (*4Q381,1*).

O julgamento de Deus tem a marca da misericórdia. Ele se compadece do pobre, do necessitado e do oprimido. “Na abundância de sua misericórdia agraciou os necessitados e abriu os seus olhos para que vejam os seus caminhos e seus ouvidos para que escutem seu ensinamento. Circuncidou os seus corações e os salvou por sua graça [...]. Julgou-os com muita misericórdia” (*4Q434 1,3-4.7*). Aparece a primazia da graça que justifica gratuitamente.

3.4 A relação dos manuscritos de Qumran com a Bíblia

Em torno de um quarto dos manuscritos de Qumran é cópia da Sagrada Escritura correspondente ao Antigo Testamento (Bíblia Hebraica). A comparação entre eles e os textos massoréticos comprova que estes foram copiados de forma extremamente fiel e cautelosa. Há, praticamente, uma coincidência exata entre o hebraico dos textos de Qumran e os manuscritos medievais. “[...] podemos hoje saber que o texto tradicional da Bíblia Hebraica é praticamente idêntico ao que os judeus utilizavam no século II a.C., talvez, também em época anterior”.⁹⁴² Sem dúvida, este é um dado que proporciona, principalmente, do ponto de vista da crítica textual e literária, maior autoridade aos textos bíblicos.

Embora nenhuma doutrina central de Qumran tenha sido utilizada na escritura do Novo Testamento, é difícil negar que ambos os pensamentos tenham tido fontes comuns, vindas do próprio Judaísmo. “Portanto, devemos supor que houve um estrato do pensamento

⁹⁴² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 129.

cristão que sofreu influência especial das ideias da seita, e que João Evangelista, Paulo e os autores da maioria das outras epístolas do NT basearam-se nas realizações teológicas desse estrato”.⁹⁴³

3.4.1 Em que Qumran ajuda para o estudo da Bíblia

A descoberta dos manuscritos de Qumran oferece diversas contribuições, tanto para o Judaísmo intermediário entre a época da Bíblia e o Judaísmo rabínico, como para as origens do Cristianismo. “Permitiu delinear uma história da transmissão do texto bíblico com anterioridade à época cristã e rabínica. Esclareceu inúmeras questões em torno da história da versão dos LXX e do processo de revisão dessa tradução nas mãos de comentadores judeus e cristãos”.⁹⁴⁴ Antes da descoberta dos manuscritos de Qumran havia a suspeita de deformação da versão grega, ao se fazer a tradução do hebraico, nos casos em que diferia do texto hebraico conhecido tradicionalmente.

Provavelmente, nem todos os manuscritos encontrados nas grutas de Qumran foram escritos neste local. Independente do fato de os textos encontrados terem sido colocados ali por mais de um grupo, devido à iminência da primeira Guerra Judaica, ou de pertencerem todos à comunidade de Qumran, possivelmente boa parte dos manuscritos foi copiada fora de Qumran, em outros locais da Palestina. Este dado permite conhecer melhor a forma como se transmitia o texto bíblico no período intermediário entre o século III a.C e II d.C.

Os manuscritos ajudam a perceber que diversos pensamentos desenvolvidos pelo Cristianismo têm sua origem no Judaísmo da época. A realidade era muito complexa, e diferentes elementos serviram de base comum ao Cristianismo e às expressões do Judaísmo no século I d.C.⁹⁴⁵ Com a descoberta dos manuscritos de Qumran podemos perceber que depois do Antigo Testamento, no vazio que separa do Novo Testamento, desenvolveu-se uma diversidade de interpretações, desconhecida até então, e que foram base para os textos cristãos. Desta forma, o Cristianismo expressou sua teologia tomando a linguagem e a teologia que havia no momento.

A cópia hebraica mais antiga de todo o Antigo Testamento, antes da descoberta dos manuscritos de Qumran, datava de 1008 d.C. Graças à descoberta, temos hoje uma forma do Antigo Testamento hebraico de mil anos antes. E a maior surpresa é que eles comprovam a

⁹⁴³ FLUSSER, David. *O Judaísmo e as origens do Cristianismo*. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 51.

⁹⁴⁴ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 128.

⁹⁴⁵ MARTÍNEZ, 2009, p. 44.

lealdade dos textos massoréticos, especialmente que a tradução dos LXX foi realizada com fidelidade aos originais hebraicos.⁹⁴⁶

Tanto a comunidade de Qumran como o movimento de João Batista se constituíram num contexto de deserto. Esta semelhança possibilita afirmar que entre ambos havia algum tipo de ligação. O Evangelho de Lucas diz que “a palavra de Deus foi dirigida a João, filho de Zacarias, no deserto” (3,2). Os outros evangelistas também apresentam João ligado ao deserto (Mc 1,3; Mt 3,3; Jo 1,23), inspirados no profeta Isaías 40,3. Este texto é o mesmo para explicar o porquê a comunidade de Qumran está no deserto (*1 QS 8,12-16*).⁹⁴⁷ Além disso, os rituais de banho dos essênios talvez possam ter influenciado o rito do batismo de João. Um dos elementos que dificultam esta hipótese é o fato de João pertencer a uma família sacerdotal que servia o Templo de Jerusalém, contra o qual a comunidade de Qumran colocou-se abertamente. Além disso, João não é mencionado em nenhum manuscrito de Qumran. Em todo caso, não há como provar definitivamente, nem refutar esta possibilidade.⁹⁴⁸ O que parece claro é que a proposta de João não era sectária como a da dos essênios. Se em algum momento ele pertenceu aos essênios, acabou rompendo com eles e seguindo seu próprio caminho.

3.4.2 O que nos traz de novo sobre o Judaísmo

Em primeiro lugar, podemos dizer que a grande contribuição dos manuscritos de Qumran não é diretamente para o Cristianismo, mas para o próprio Judaísmo. Levando em conta que os rabinos do primeiro e segundo séculos dificultavam a existência de qualquer escrito que não fosse conforme sua ortodoxia, os textos de Qumran contribuem no preenchimento dessa lacuna histórica. Por isso, “o maior proveito é para os estudantes da história e da religião do Judaísmo palestino, no período anterior ao Novo Testamento (150 a.C a 70 d.C)”.⁹⁴⁹

Como vimos acima, a comunidade de Qumran permite perceber que o Judaísmo no tempo de Jesus não era único e uniforme. Além do Judaísmo oficial havia outras formas de organizações alternativas, que tinham como base a tradição judaica. Permite ir além da visão de Judaísmo que se consolidou e se tornou majoritária, no contexto do Judaísmo rabínico. “[...] um Judaísmo muito diferente, muito mais rico, variado e pluriforme, do que podíamos

⁹⁴⁶ FITZMYER, 1997, p. 59.

⁹⁴⁷ MARTÍNEZ, 1995, p. 55.

⁹⁴⁸ FITZMYER, 1997, p. 120.

⁹⁴⁹ VERMES, 1991, p. 12.

imaginar através da imagem que refletem os escritos rabínicos, com os quais estamos acostumados a comparar o Cristianismo”.⁹⁵⁰

Outra questão que ajuda a ampliar a visão do Judaísmo da época era o estilo de vida do grupo de Qumran. Mostra que setores de judeus antigos viviam uma vida comum, partilhando seus bens, tomando refeições juntos. Além disso, rezavam e trabalhavam em comum. Formavam uma verdadeira comunidade, de certa forma parecida com a dos primeiros cristãos, relatado pelos Atos dos Apóstolos, principalmente nos dois retratos da comunidade (At 2,42-47; 4,32-35).

3.4.3 Em que auxilia para o Cristianismo

Já se levantaram hipóteses de que as verdadeiras origens do Cristianismo estariam no movimento essênio. Timothy H. Lim retoma as discussões a esse respeito, destacando os três modelos utilizados para estudar a relação entre os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento, nos últimos 60 anos. O primeiro modelo identifica Qumran-essenismo com o Cristianismo, sendo Jesus o Mestre de Justiça e a comunidade qumraniana a Igreja. Outro modelo entende o Cristianismo como um ramo do essenismo. O terceiro modelo coloca o essenismo e Cristianismo como dois movimentos distintos, porém, vindos de uma raiz comum, o Judaísmo da época. Segundo Lim, os dois primeiros modelos são improváveis e o paradigma que tem avançado nos últimos anos está relacionado com o terceiro modelo, que ele chama da “matriz sectária”.⁹⁵¹

Havia, na época, diversos grupos distintos, entre os quais a comunidade de Qumran e o Cristianismo, que compartilharam de um modelo sectário comum. “Esta matriz sectária inclui a separação da maioria, a organização em grupos, ideias religiosas, e da escolha de textos-prova bíblicos favoritos que legitimam a existência de uma seita”. (tradução nossa).⁹⁵² Havia uma herança comum compartilhada desses grupos com os outros judeus da época, que era o Antigo Testamento. No entanto, os grupos sectários tinham suas crenças particulares e se concentravam em alguns textos bíblicos. Existem alguns textos bíblicos célebres, seguidamente retomados, tanto pela comunidade de Qumran como pelo Novo Testamento. Os

⁹⁵⁰ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 248.

⁹⁵¹ LIM, Timothy H. Towards a description of the sectarian matrix. In: MARTÍNEZ, Florentino García (Ed.). *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, Boston: Brill, 2009. p. 7. O conceito “matriz” está relacionado com a origem, a fonte ou a causa comum de grupos surgidos na época. Eles tinham em comum alguns elementos que serviam de base para sua organização.

⁹⁵² “This sectarian matrix includes separation from the majority, organization into groups, eligious ideas, and the choice of favourite biblical proof-texts that legitimize a sect’s existence”. LIM, 2009, p. 7.

textos mais destacados são: Is 40; Jr 31 e Hab 2,4. Os grupos sectários podem ser identificados como seitas, pelas características que possuíam, entre as quais, a ideia de que somente eles eram verdadeiros e os demais eram desvios da verdadeira fé, vinda dos antepassados. Eles consideravam-se o “verdadeiro Israel”. Por isso, separavam-se do corpo religioso maior.

Levando em conta a existência dos diversos grupos sectários, existentes no primeiro século da nossa era, percebemos que o Judaísmo não era monolítico. “Nesta reconstrução, a religiosidade judaica é caracterizada pela diversidade, e não há um Judaísmo, mas uma pluralidade de ‘Judaísmos’”. (tradução nossa).⁹⁵³ A base comum era a Bíblia Hebraica, interpretada a partir de características próprias de grupo, influenciados por seus líderes e crenças que foram ganhando força, como por exemplo, o apocalipsismo.

Nesta mesma linha encontramos a compreensão de Martínez. “Eu não penso que o Cristianismo se desenvolveu a partir do movimento Essênio, mas compreendo os dois movimentos [...] como expressões diferentes da realidade multiforme que era o Judaísmo palestino do século primeiro”.⁹⁵⁴ Sendo assim, os manuscritos de Qumran nos permitem, em primeiro lugar, conhecer melhor o próprio Judaísmo, nas origens do Cristianismo. Com isso, possibilita também entender melhor as raízes históricas das quais se desenvolveu o Cristianismo primitivo.

Um dos grandes valores dos manuscritos de Qumran para o Novo Testamento está justamente no fato de que seus autores foram contemporâneos. Pelo menos uma parte dos manuscritos foi escrita ou copiada no mesmo período e numa área geográfica relativamente próxima.⁹⁵⁵ A comunidade de Qumran e o Cristianismo eram dois movimentos judaicos que viveram num mesmo e difícil contexto, no primeiro século da nossa era: a Palestina estava sob o domínio romano. Este dado provocou uma grande crise, principalmente, naqueles que buscavam viver com sinceridade e fidelidade os ideais do povo de Israel. O povo estava perdendo sua terra, sua produção e os direitos básicos defendidos pelos mandamentos. Muitos líderes religiosos acabaram se atrelando e se submetendo ao Império Romano, traíndo os ideais da tradição judaica.

Esses dois movimentos, surgidos do interior do Judaísmo, eram portadores de práticas e concepções semelhantes. Por exemplo, a presença de um líder carismático, interpretação atualizada dos textos bíblicos, sobretudo, os proféticos, esperança escatológica

⁹⁵³ “In this reconstruction, Jewish religiosity is characterized by diversity, and there is no one Judaism but a plurality of ‘Judaisms’”. LIM, 2009, p. 12.

⁹⁵⁴ MARTÍNEZ, 2009, p. 43.

⁹⁵⁵ A distância entre Qumran e a cidade de Jerusalém é de 25 km.

muito próxima, a convicção de que formavam o resto eleito de Israel, parte da Nova Aliança.⁹⁵⁶

Embora seja praticamente consenso, entre os especialistas, de que o Cristianismo e a comunidade de Qumran tenham sido movimentos paralelos, o fato de terem convivido num mesmo contexto e de surgirem a partir de uma raiz comum, o Judaísmo, contribui para entender melhor diversos aspectos do Novo Testamento. “[...] sabemos que muitos dos elementos que acreditávamos próprios do Novo Testamento já se tinham desenvolvido dentro do Judaísmo e não dentro da forma concreta de Judaísmo, que chamamos ‘Essenismo’”.⁹⁵⁷ Temos diversos exemplos que podem nos ajudar neste sentido.

É difícil dizer até que ponto os manuscritos de Qumran têm relação direta com os textos do Novo Testamento. Não entanto, não há como negar que eles auxiliam na compreensão da fonte comum de ambas as literaturas. “Os manuscritos do Mar Morto nos proporcionam a prova contemporânea mais indubitável do Judaísmo do qual se originou o Cristianismo do século I”.⁹⁵⁸ Tendo isso em vista, identificaremos semelhanças entre alguns textos de Qumran com o Novo Testamento. A intenção não é querer provar uma possível influência ou dependência entre eles, mas identificar linhas de pensamentos comuns, frutos de um mesmo contexto e de uma mesma base, o Judaísmo do I séc. da nossa era.

3.4.4 Afinidades entre os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento

A forma literária das bem-aventuranças, que antes das descobertas dos manuscritos não havia nenhum texto judaico que se pudesse servir de paralelo próximo, pode ser comparada agora com um fragmento encontrado na Gruta 4.

[**Bendito** aquele que diz a verdade] com um coração puro, e não calunia com sua língua. **Benditos** os que se apegam às suas leis, e não se apegam a caminhos perversos. **Benditos** os que se regozijam nela, e não investigam em caminhos loucos. **Benditos** os que a buscam com mãos puras, e não a solicitam com coração traidor. **Bendito** o homem que alcança a Sabedoria, e caminha na Lei do Altíssimo, e aplica seu coração a seus caminhos, e se obriga à sua disciplina, e em suas correções se compraz sempre; e não a abandona na aflição de [seus] males, e no

⁹⁵⁶ MARTINEZ, 2009, p. 34.

⁹⁵⁷ MATINEZ, 2009, p. 44. (cf. KENSKI, Rafael & TEIXEIRA Duda. *Os essênios – A doutrina do deserto*. Disponível em: <<http://www.espacoholistico.com.br/essenios.htm>>. Acesso em: 17 set. 2013; PERONDI, Frei Ildo. *Manuscritos de Qumran ou do Mar Morto*. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/12477326/manuscritos-de-qumran-ou-do-mar-mortopdf-capuchinhos>>. Acesso em: 12 maio. 2014.

⁹⁵⁸ NOLL, 2008, p. 1037.

tempo da angústia não a despreza, e não a esquece [nos dias de] espanto, e na aflição de sua alma não a aborrece (4Q525 2 II, 1-6).⁹⁵⁹

Embora o conteúdo seja diverso do das bem-aventuranças, ditas por Jesus, nos evangelhos, este texto de Qumran foi construído a partir de uma forma semelhante. Isto prova que o modelo literário já existia na cultura judaica.⁹⁶⁰

O texto de Mt 18,15-17, que trata da correção fraterna, método totalmente desconhecido no Judaísmo rabínico, possui um paralelo muito próximo com a forma como agia-se dentro da comunidade qumrânica. Assim diz a *Regra da Comunidade*.⁹⁶¹

Que cada qual repreenda o seu próximo na verdade, na humildade, e no amor misericordioso para com o homem. Que ninguém fale a seu irmão com ira ou murmurando, ou com dura [cerviz, ou com ciumento] espírito maligno, e que não o odeie [na obstinação] de seu coração, mas que o repreenda no dia para não incorrer em pecado por sua culpa. E ademais que ninguém leve um assunto contra seu próximo diante dos Numerosos se não for com repreensão diante de testemunhos (IQS 5,24 – 6,1).

Independente do sentido que se deu no Cristianismo, igual ou diferente da comunidade de Qumran, não deixa de revelar pelo menos uma raiz comum destes textos. “Em suma, tanto a Lei da repreensão qumrânica como a contida em Mt 18,15-17 são dois processos jurídicos de repreensão e em ambos prevê-se que a repreensão deve ser feita diante de testemunhas”.⁹⁶²

A comunidade de Qumran realizava seus ritos de purificação, semelhantes ao batismo de João Batista e depois ao Cristianismo. Entre as diferenças do batismo de Qumran e de João Batista com o batismo cristão é que os dois primeiros exigiam previamente uma conduta justa. A purificação no corpo seria apenas para quem já estava purificado na alma, sendo um sinal de que já havia acontecido o arrependimento e a remissão dos pecados. Em relação ao batismo de João, o historiador Flávio Josefo ilustra esse sentido: “Pois desse modo, pareceu-lhe, a ablução batismal seria aceitável, se não fosse para escusar-se dos pecados cometidos, mas para a purificação do corpo, quando a alma foi previamente limpa através da conduta justa” (*Ant.* XVIII, 117). Essa mesma ideia também aparece em Qumran: “Que não entre nas águas para participar do alimento puro dos homens de santidade pois não se purificaram, a não ser que se convertam de sua maldade” (IQS 5,13-14; cf. 3,8-9).

O sentido do batismo cristão, embora tenha tido no início uma forte ligação com o arrependimento (At 2,38), como condição para ser batizado, foi aos poucos se desvinculando

⁹⁵⁹ Grifo nosso.

⁹⁶⁰ MARTÍNEZ, 1995, p. 441.

⁹⁶¹ MARTÍNEZ, 1995, p. 52.

⁹⁶² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 289.

dessa condição. Segundo Flusser, “essa perda do elemento do arrependimento no batismo cristão pode ser explicada pela crescente importância dada a seu aspecto sacramental, que o torna uma *opus operatum*”.⁹⁶³ Este aspecto se consolidou ainda mais quando se passou a batizar as pessoas ainda crianças.

Além do enfraquecimento da compreensão de que o arrependimento era condição para a validade do batismo, como acontecia em Qumran e com João Batista, o batismo cristão foi diminuindo a pureza ritual e enfatizando que o batismo, em si, traz a remissão dos pecados.⁹⁶⁴

Os manuscritos de Qumran ajudam a perceber as raízes judaicas em diversas concepções teológicas do Cristianismo. Na questão da justificação paulina, por exemplo, os *Hinos*, da Gruta 1, nos ajudam a ver que a dependência da graça de Deus é fundamental para a justificação de uma pessoa. “Eu sei que há esperança graças à tua ternura, e confiança pela abundância de tua força, pois ninguém é declarado justo em teu juízo, nem inocente em teu processo” (*IQH 17,14-15*).⁹⁶⁵

A fixação do cânon hebraico encontrou uma luz a partir dos manuscritos de Qumran. Uma série de estudos nas últimas décadas deslegitima a teoria clássica sobre a fixação do cânon hebraico, conhecido como “cânon palestino” e a versão grega dos LXX, adotada pelo Cristianismo, conhecida como “cânon alexandrino”, do Judaísmo da diáspora.

Descobriu-se que o cisma samaritano, tradicionalmente situado no século V a.C., deu-se no fim do século II a.C. “Esta separação acontece somente na época da destruição do Templo por João Hircano em 129/8 a.C”.⁹⁶⁶ Embora se saiba da existência do Templo samaritano, no monte Garizin, não significava ainda a separação definitiva do Judaísmo. “A teoria do cânon judaico alexandrino caiu por terra, por não existir nenhuma prova de sua existência”.⁹⁶⁷ Se já não tem mais validade dizer que os cristãos adotaram um cânon mais amplo do que a Bíblia Hebraica, herdada dos judeus da diáspora, a exegese bíblica tem um novo desafio, pelo fato de os cristãos não se atermem ao cânon hebraico.

Além disso, o cânon hebraico, segundo estudos mais recentes, teria se completado no século II a.C. A descoberta dos manuscritos de Qumran possibilita perceber que alguns dos escritos, próprios da seita, possuíam valor sagrado, comparável aos livros da Bíblia Hebraica.

⁹⁶³ FLUSSER, 2000, p. 70. Esta expressão latina expressa o sentido e a eficácia do sacramento do batismo, que ao ser ministrado, por si só apaga os pecados, dando ao neo batizado uma nova vida, tornando-o uma nova criatura.

⁹⁶⁴ FLUSSER, 2000, p. 71.

⁹⁶⁵ MARTÍNEZ, 1995, p. 394.

⁹⁶⁶ CRÜSEMANN, 2002, p. 455.

⁹⁶⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 140.

Isso dá margem para entender que os cristãos também seguissem a mesma lógica, reconhecendo como inspirados livros que não fazem parte do cânon hebraico.

A comunidade de Qumran usava determinados gêneros literários para interpretar os textos da Sagrada Escritura. Um dos gêneros literários utilizados por eles é conhecido *peshet*, um termo hebraico que quer dizer “interpretação” ou “comentário. Era um tipo de exegese de caráter apocalíptico. Eles aplicavam o texto bíblico à realidade da sua comunidade, como se esta fosse a realização daquilo que o texto bíblico mencionava. “Designa um tipo de escrito judaico que veio à luz pela primeira vez quando os MQ foram descobertos”.⁹⁶⁸ Fazia-se comentários sobre determinados versículos do Antigo Testamento, os quais eram citados. Embora semelhante ao *midrash*, ele é um método com características próprias.⁹⁶⁹ Segundo a comunidade de Qumran, dizia-se que a interpretação era uma revelação de Deus ao Mestre de Justiça: “Sua interpretação se refere ao Mestre de Justiça, ao qual Deus manifestou todos os mistérios das palavras de seus servos os profetas” (*1QpHab* 7,4-5).

Este método está presente também na formação do texto cristão. “A comunidade de Qumran considerava que as promessas e instituições do Antigo Testamento achavam seu cumprimento e culminância na própria comunidade qumrânica. Os cristãos apresentavam-se também, um pouco mais tarde, como o ‘verdadeiro Israel’”.⁹⁷⁰ Isto revela que os cristãos usavam métodos judaicos para transmitir sua mensagem, fazendo uma nova leitura do Antigo Testamento, tendo como parâmetro o mistério pascal de Jesus Cristo. Podemos dizer que assim como a comunidade de Qumran se considerava o verdadeiro Israel, da mesma forma percebemos na comunidade cristã, ao fazer uma leitura cristológica do Antigo Testamento.

No Evangelho de Lucas, há um exemplo clássico da aplicação deste método, quando utiliza o texto de Is 61,1s. Jesus aplica para si mesmo esta profecia ao dizer: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura” (Lc 4,21).

Os escritos paulinos também se utilizam do método de interpretação *peshet* para transmitir sua teologia e cristologia, elaborando numa nova formulação teológica das antigas tradições bíblicas. Diversas vezes relaciona o mistério de Cristo como a manifestação de um antigo mistério que nos foi revelado (Rm 16,25-27; Cl 1,26s; Ef 3,1-11). Algumas ideias clássicas, atribuídas a Paulo, têm antecedentes no Judaísmo da época helenística e que estão presentes nos manuscritos de Qumran. Por exemplo, a insistência de que todos pecaram e que

⁹⁶⁸ FITZMYER, 1997, p. 51.

⁹⁶⁹ MARTÍNEZ, 1995, p. 241.

⁹⁷⁰ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 143.

as obras da Lei não são um meio para alcançar a justificação. Só Deus pode justificar o ser humano.

Outro gênero presente nos manuscritos de Qumran, que também foi usado na escritura do Novo Testamento, é o *testimonia*. Este é um método exegético que justapõe trechos do Antigo Testamento em torno de um tema comum do Novo Testamento. Por exemplo, o tema que trata de Cristo como pedra: “A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular” (Sl 118,22; Mt 21,42).

A importância dos manuscritos bíblicos de Qumran é dupla: por um lado, confirmam a antiguidade das tradições textuais conhecidas anteriormente e, por outro lado, testemunham que, nos séculos anteriores ao seguimento do Cristianismo, o Antigo Testamento era conhecido em formas textuais mais variadas do que permitiam suspeitar as fontes tradicionais e canônicas que chegaram até nós.⁹⁷¹

Quanto à figura de João Batista, percebemos diversos pontos em comum entre o conteúdo de sua pregação com o da comunidade de Qumran, além de outros aspectos, como o geográfico. Ambos retomam a profecia de Isaías 40,3, na qual o profeta destaca a importância do deserto e da preparação de um caminho para a vinda do Senhor, num momento crucial na história do povo de Israel, que foi chamado a reconstruir o projeto de Deus, após o exílio (Mt 3,1-3; Mc 1,1-8; Lc 3,1-18; Jo 1,19-36; *IQS* 8,12-14). O deserto da Judeia era o local do centro de Qumran e da pregação de João Batista. Ambos tinham como mensagem fundamental o arrependimento e a conversão (Mt 3,2; *IQS* 5,1). João Batista era da linhagem sacerdotal, como muitos essênios. Provavelmente, também era celibatário, uma prática comum entre os essênios, para se dedicarem exclusivamente à causa que acreditavam. Tanto João como a comunidade de Qumran pregavam a vinda do Messias.

Por outro lado, encontramos também diversas diferenças entre a prática de João Batista e Qumran. Seu batismo era ministrado somente uma vez, enquanto que em Qumran havia uma prática constante de banhos e imersões, realizadas diariamente. Qumran vivia isolada dos demais judeus, eram separatistas. Já a proposta de João Batista era dirigida a todo o Israel. Vemos que há semelhanças e diferenças entre o ensino e a prática do Batista e de Qumran. É difícil precisar até que ponto houve uma relação entre ambos.

Concluindo, é preciso admitir a possibilidade de João Batista ter tido algum relacionamento com a Comunidade de Qumran, podendo até ter sido educado e criado pelos essênios, recebendo influências do ensino da comunidade. Mas ao

⁹⁷¹ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 151.

observar a peculiaridade da sua pregação e ministério, vemos claramente que houve um momento de mudança na vida do filho de Zacarias.⁹⁷²

Mesmo que tivesse tido, por um período, uma aproximação com a comunidade de Qumran, e que depois disso ele se desvinculou e viveu separadamente seu ministério, ambos os movimentos eram de resistência ao Judaísmo oficial estabelecido.

Com a descoberta dos manuscritos, uma das questões que mais gerou curiosidade foi se Jesus tivesse tido contato ou até mesmo se tivesse sido membro da comunidade de Qumran. Dos doze aos trinta anos, os evangelhos nada dizem de Jesus. Não teria passado esse período com essa comunidade? Da mesma forma que João Batista, Jesus foi ao deserto (Lc 4,1), provavelmente próximo a Qumran. Não teria alguma ligação com essa comunidade? Enfim, diversos questionamentos poderiam ser levantados. O que se percebe, no entanto, é que os textos de Qumran não contém nenhuma referência direta a Jesus.

A incerteza torna-se maior ainda quando observamos as posturas de Jesus. Há diversas diferenças entre o ensino de Jesus e o da comunidade de Qumran. Uma primeira diferença é a postura quanto ao sábado. Para Jesus, o sábado deve estar a serviço da vida humana, e não o contrário (Mc 2,27). Jesus curava em dia de sábado (Mc 3,1-6). Para a comunidade de Qumran nem sequer um animal que caísse num poço poderia ser tirado em dia de sábado (*CD-A 11,13-14*). Jesus acolhia a todos, sem distinção, seguindo o princípio da misericórdia, enquanto que Qumran fazia uma severa seleção e exigia dois anos de preparação e provas. Enquanto em Qumran dirige sua mensagem a um grupo seletivo, os “filhos da luz”, Jesus fala a todos, inclusive a estrangeiros.⁹⁷³ Outra diferença marcante era sobre o mandamento do amor. Em Qumran a prática do amor era exigida somente aos membros da comunidade. Os demais eram rejeitados e até odiados. Jesus, no entanto, não somente pede o amor ao próximo, mas também aos inimigos e aos que perseguem (Mt 5,43-44).

Não obstante isso os manuscritos contribuem em muito para entender o contexto em que Jesus viveu. Estes dados possibilitam aprofundar o resgate do Jesus histórico, que é tão importante para a cristologia e a exegese bíblica. A partir deste ponto de vista, podemos traçar alguns paralelos entre Jesus e Qumran, tendo a consciência de que a comunidade de Qumran teve sua origem antes de Jesus e também existiu contemporaneamente a ele.

A expressão de Jesus: “ouvistes o que foi dito aos antigos” (Mt 5,21.33) é semelhante à expressão: “para agir de acordo com a exata interpretação da Lei na qual foram instruídos os antigos” (*CD-A 4,8*). Sobre o adultério, ambos mencionam a intenção impura

⁹⁷² ORRÚ, 1991, p. 59.

⁹⁷³ MARTÍNEZ, 2009, p. 40

que está no coração, buscando no interior do ser humano as raízes dos comportamentos que se externalizam (Mt 5,28; *IQS 1,6-7*).

O divórcio, seguido de uma nova união, era permitido com certa facilidade no Judaísmo oficial. Jesus, no entanto proíbe esta prática (Mt 19,1-9), resgatando o projeto original de Deus (Gn 1,27). Os manuscritos de Qumran revelam que esta postura de Jesus tem semelhança com a doutrina que aparece no *Documento de Damasco*: “são capturados duas vezes na fornicação: por tomar duas mulheres em suas vidas, apesar de que o princípio da criação é: ‘varão e fêmea os criou’”(4,20-21).⁹⁷⁴ Tanto Qumran como Jesus condenam tais práticas, inspirados no mesmo texto de Gn 1,27.

O celibato como estilo de vida, estranho ao AT, é observado na comunidade de Qumran e admitido por Jesus (Mt 19,12). Jesus, no entanto, não obrigou seus discípulos a viverem como celibatários. Deixou como opção livre, por causa do Reino. Embora que entre os essênios, havia também os que se casavam.

Quanto aos bens materiais também há semelhanças. São colocados como um perigo que pode levar as pessoas ao orgulho e a se desviarem do serviço de Deus (Mt 6,24; *IQS 6,2; IQpHab 8,3*). A recomendação que Jesus dá aos seus discípulos, de não levar bens materiais no trabalho de evangelização nos povoados e cidades (Mt 10,9-10), do perigo das riquezas (Lc 12,13-21), bem como o estilo de vida simples e pobre de Jesus, a ponto de dizer: “as raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20), têm similaridade com a prática da comunidade de Qumran. Os membros, ao ingressar na comunidade, doavam seus bens, que eram postos ao bem comum dela. “E se lhe cai a sorte de incorporar-se aos fundamentos da comunidade segundo os sacerdotes e a maioria dos homens da Aliança, também seus bens e suas posses serão incorporados em mãos do Inspetor sobre as posses dos Numerosos” (*IQS 6,18-20*). Embora possam ter antecedentes bíblicos desta prática, não se tem conhecimento de que outro grupo a vivesse no tempo de Jesus.

A prática de Jesus, de curar e exorcizar com a imposição das mãos sobre os doentes, não possui vestígio entre os escritos judaicos, a não ser nos manuscritos de Qumran. Isto, porém, não significa que Jesus tenha copiado deles esta prática. Esta era também conhecida na literatura assírio-babilônica.⁹⁷⁵

⁹⁷⁴ MARTÍNEZ, 1995, p. 78.

⁹⁷⁵ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 258.

A referência a Deus como Pai, extremamente rara no Antigo, aparece nos manuscritos, inclusive relatando as características paternas de Deus.⁹⁷⁶

E gritou, [e seu clamor] invocou o Deus potente para que o salvasse de suas mãos. E disse: “Pai meu e Deus meu, não me abandones na mão de gentios, faz comigo justiça, para que não pereçam os pobres e aflitos. Tu não necessitas de nenhum povo, nem de nenhuma ajuda. Teu dedo é maior e mais poderoso que quanto há no orbe. Pois tu escolhes a verdade e em tua mão não há violência alguma. E tua ternura é grande, e é grande tua piedade para com todo o que te busca. (4QSalmo de Josué [4Q372] 1,15-19).

A atribuição a Jesus do título *Kyrios*, Senhor, não se originou somente do mundo helenístico, como se imaginava. “Segundo Bultmann, no Judaísmo não se admitia aplicar a Deus e, sobretudo, a Jesus o título de ‘o Senhor’, se este não estava acompanhado de algum tipo de especificação, como a de ‘Senhor do céu e da terra’, ou ‘nosso Senhor’”.⁹⁷⁷ No entanto, textos de Qumran mostram que o uso desse título era possível no Judaísmo da época.

Por acaso agora Deus realmente mentirá, e o Senhor [...] ele, que fez a terra e estabeleceu o mundo? [...] retira dele seu alento e morrerá [...] eles se deitarão [...] minhas palavras. Por acaso na falsidade? (11QtgJob 24,6-10). [todo pe]cado. [E a Gabriel disse] o Senhor: Vai (4Q202 4,5).

Outra aproximação que se pode fazer entre Jesus e os manuscritos de Qumran refere-se à ideia de messias. Como vimos acima, uma das características da comunidade de Qumran era a esperança na vida do messias ou dos messias.⁹⁷⁸ No entanto, esse dado não significa que os manuscritos tenham determinado a compreensão que os cristãos tiveram de Jesus de Nazaré, mas contribuíram para entender que foram se desenvolvendo, no Judaísmo pré-cristão, a esperança na vinda messiânica, cujas sementes já estavam presentes na Bíblia Hebraica, a qual foi uma fonte comum da fé, tanto para a comunidade de Qumran, como para o Cristianismo. “O que os autores do Novo Testamento puderam expressar com sua fé em Jesus, como uma figura messiânica tão complexa, e o que seus leitores judeus puderam compreender, foi possível graças a estes desenvolvimentos prévios ao nascimento do Cristianismo”.⁹⁷⁹

Vimos acima alguns aspectos que distanciam e outros que aproximam Jesus da comunidade de Qumran. Não há como saber se Jesus conheceu ou teve alguma relação com

⁹⁷⁶ MARTÍNEZ, 1995, p. 269

⁹⁷⁷ MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 261.

⁹⁷⁸ A *Regra da Comunidade* faz referência a três figuras: ao profeta, ao messias de Aarão e ao messias de Israel (IQS 9,9-11). Além disso, há também referência a outras figuras, semelhantes ao *Filho do Homem*, de origem divina, que aparecerá na batalha escatológica, denominado filho de Deus e filho do Altíssimo (4Q 246,21-9).

⁹⁷⁹ MARTÍNEZ, 2009, p. 53.

essa comunidade. “Mas, considerando os contrastes, conclui-se claramente que Jesus era portador de uma mensagem peculiar”.⁹⁸⁰ Ao que parece, é improvável que Jesus tivesse tido algum contato com ela ou, pelo menos, que não tenha sido membro dela. Antes, segundo a opinião dos pesquisadores, os manuscritos nos ajudam a compreender melhor a base judaica sobre a qual se originou e se formou, tanto o Cristianismo como a comunidade de Qumran.

Vimos que a comunidade de Qumran era fortemente marcada pelo pensamento dualista. Isto ocorria, principalmente, na oposição entre luz e trevas. *A Regra da Comunidade* é muito rica nestes elementos. Ela divide os anjos e os seres humanos em dois grupos distintos: filhos da luz e filhos das trevas.⁹⁸¹

Do manancial da **luz** provêm as gerações da verdade, e da fonte das **trevas** as gerações de falsidade. Na mão do Príncipe das **Luzes** está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de **luz**. E na mão do Anjo das **trevas** está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de **trevas**. Por causa do Anjo das **trevas** se extraviam todos os filhos da justiça, e todos os seus pecados, suas iniquidades, suas faltas e suas obras rebeldes, estão sob o seu domínio de acordo com os mistérios de Deus, até seu tempo; e todos os seus castigos e seus momentos de aflição são causados pelo domínio de sua hostilidade; e todos os espíritos de seu lote fazem cair os filhos da **luz**. Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da **luz**. Ele criou os anjos da **luz** e das **trevas**, e sobre eles fundou todas as obras, [sobre os seus caminhos todos os trabalhos. Deus ama um deles por todos os tempos eternos, e em todas as suas ações se deleita pra sempre; do outro, ele abandona os seus conselhos e odeia todos os seus caminhos para sempre (*IQS 3,19-25; TQ, 49*).

Neste breve texto são citadas seis vezes o termo “luz” e cinco vezes o termo “trevas”. A insistência desse contraponto, luz e treva, expressa a ênfase do dualismo. Estas expressões não se encontram no Antigo Testamento, nem na literatura rabínica.⁹⁸²

O dualismo do bem e do mal provoca uma ruptura radical entre as coisas existentes, principalmente, entre as pessoas. “Na doutrina sectária, esse ponto de vista dualista básico leva a uma divisão fundamental de toda a humanidade em dois campos. A seita se julga idêntica à parte justa da humanidade e se chama de ‘Filhos da Luz’”.⁹⁸³ Isso provocava uma atitude de desprezo a tudo o que não se integrava dentro dos padrões estabelecidos a partir dos seus princípios. Consequentemente, todas as pessoas que não faziam parte da comunidade deviam ser odiadas e excluídas.

Isso se agrava quando se entende a condição das pessoas como fruto de uma predestinação divina. A comunidade de Qumran acreditava que tudo vinha de Deus, segundo

⁹⁸⁰ ORRÚ, 1993, p. 67.

⁹⁸¹ MARTÍNEZ, 1995, p. 49.

⁹⁸² MARTÍNEZ; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 266.

⁹⁸³ FLUSSER, 2000, p. 53.

seus desígnios, inclusive a divisão da humanidade em dois grupos: os bons e os maus, o grupo da luz e o grupo das trevas, os eleitos e os rejeitados por Deus.

Quem traz diversas vezes o uso desta oposição, entre luz e trevas, é o Evangelho de João. Logo no início, no prólogo, ele diz: “e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (1,5); Depois: “a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más” (3,19); “Enquanto tendes a luz, crede na luz, para vos tornardes filhos da luz” (12,36). No entanto, há diferença substancial entre o sentido dado por João e o de Qumran. João coloca estas expressões para classificar as pessoas. Os filhos da luz eram os que acolheram Jesus e os das trevas os que não acreditaram nele. Jamais há o sentido de que Deus tenha criado o “espírito das trevas”, muito menos que tenha predestinado uma parte dos seres humanos à perdição. “Enfim, o dualismo do apóstolo João está entre a fé e a incredulidade dos homens em relação ao Filho Unigênito de Deus. Em outras palavras, ‘não se fundamenta ontologicamente, nem provém da criação, mas teve início na história’”.⁹⁸⁴

Havia na comunidade de Qumran um forte espírito comunitário. Ela mesma se autodenominou “comunidade”, em hebraico *yahad* (*IQS 1,1*) e orientou para a vivência do amor fraterno entre todos os que a ela pertenciam. Era a comunidade dos que foram eleitos para viver fielmente a Lei de Deus. No Evangelho de João também aparecem indicações, orientando à unidade: “para que sejam um como nós (17,11); para que sejam perfeitos na unidade” (17,23). Este paralelo do amor fraternal só pode ser feito na perspectiva interna da comunidade, porque fora desta os manuscritos orientam para o ódio e a separação. Enquanto que Jesus tinha a perspectiva do amor universal, inclusive aos próprios inimigos (Mt 5,44).

Um dos paralelos mais importantes com Qumran está no prólogo: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3). A *Regra da Comunidade* afirma que “por seu conhecimento existirá tudo, e tudo o que existe é ele quem o assenta com seus cálculos, e nada se faz fora dele” (11,11).

O uso de metáforas, como “Templo”, “edifício”, “casa”, para definir a comunidade cristã, era comum entre os cristãos primitivos (1Cor 3,9; 2Cor 5,1; Ef 2,21; 1Pd 2,5). A comunidade de Qumran também tinha esta auto compreensão. “Nesse tempo separar-se-ão os homens da comunidade (como) casa santa para Aarão, para unir-se ao santo dos santos, e (como) uma casa da comunidade para Israel, (para) os que caminham na perfeição” (*IQS 9,5-6; cf. 5,6; 8,4-11; 11,8*). Eles formavam o novo Templo, espiritual, já que não era mais possível oferecer os sacrifícios no Templo de Jerusalém, que estava maculado. Os ritos e as

⁹⁸⁴ ORRÚ, 1993, p. 69.

purificações, realizados na comunidade, serviam de substituto para os sacrifícios rituais. “As purificações (*agneiâi*), que podem ser compreendidas como todo o modo de vida comunal, com sua insistência na pureza em cada passo, são equivalentes ao ritual do verdadeiro Templo”.⁹⁸⁵ Este pensamento se aproxima do conceito de “sacrifícios espirituais” que expressa 1Pd 2,5, o qual compara os cristãos com pedras vivas, que compõem um edifício espiritual, um sacerdócio santo, que oferecem a Deus sacrifícios espirituais.

Esta maneira de se compreender pode estar ligada a uma teologia dualista-predestinacional, tanto em Qumran como entre os cristãos, que levou à separação do Judaísmo. A constituição de uma nova comunidade, a partir dos “eleitos” ou “chamados” de Deus, estava vinculada com a ideia de perfeição. “E dos bens dos homens de santidade que caminham na perfeição” (*IQS 9,8*). “Estes são os preceitos nos quais andarão os homens de santidade perfeita uns com os outros” (*IQS 8,20*). Este caminho de perfeição aparece também no NT: “Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48); “Se queres ser perfeito..”. (Mt 19,21). “Esta visão, de que a Igreja é um Templo espiritual, não apenas significou para os cristãos que a Igreja era um corpo unido que continha a santidade, mas também que, sendo um Templo espiritual, era superior ao Templo material dos judeus”.⁹⁸⁶ Podemos dizer que esta compreensão era comum tanto para os cristãos como para a comunidade de Qumran.

Assim como o Cristianismo, a comunidade de Qumran concebia sua organização como uma Nova Aliança estabelecida com Deus. Isso não era uma negação da Antiga Aliança, mas significava justamente o cumprimento das antigas profecias. “Para observar o dia do sábado segundo a interpretação exata, e as festividades, e o dia do jejum, segundo o que haviam achado os que entraram na **Aliança Nova** na terra de Damasco” (*CD-A 6,18-19; cf. 8,21*). O livro do NT que traz mais explicitamente o conceito da Nova Aliança, na sua relação com a antiga, é Hebreus. Falando de Cristo, assim diz: “Eis porque ele é mediador de uma **Nova Aliança**. A sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira Aliança” (9,15).

A expressão Nova Aliança já existia como profecia: “Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que selarei com a casa de Israel (e com a cada de Judá) uma **Aliança Nova**” (Jr 31,31). A concepção de Nova Aliança somente tem sentido em contraposição à Antiga, que foi rompida pela infidelidade. “Ambos os conceitos estão relacionados com a noção de que a nova comunidade (os sectários ou os cristãos) representa o remanescente de Israel, como

⁹⁸⁵ FLUSSER, 2000, p. 60.

⁹⁸⁶ FLUSSER, 2000, p. 64.

previsto pelos profetas”.⁹⁸⁷ No entanto, há, pelo menos, duas diferenças fundamentais entre Qumran e o Cristianismo. Enquanto o Cristianismo renunciou ou relativizou a prática da Lei judaica, Qumran, ao contrário, tornou sua prática ainda mais austera. Além disso, para Qumran, aqueles que não aceitam sua Aliança serão rejeitados e destruídos (*IQS 5,19*), ao passo que para o Cristianismo a salvação de Deus quer alcançar a todos (*Rm 11,32*).

Quando refletimos sobre a tensão entre carne e Espírito, normalmente, vem à nossa mente o dualismo espírito-matéria, fruto da compreensão de certas correntes da filosofia grega, como platônicas, pitagóricas ou gnósticas. Para estas filosofias, a matéria é desprezível e o corpo sofria as consequências dessa visão. Esta visão não faz parte da tradição judaico-cristã, portanto, nem da comunidade de Qumran. “Nenhum dos escritos de Qumran, mesmo aqueles que expressam certo desprezo pela carne, mostra essa atitude negativa para com o mundo material. A matéria é neutra, do ponto de vista moral. O mundo material é visto apenas como uma maravilhosa criação divina [...]”.⁹⁸⁸

No entanto, os manuscritos expressam a presença do mal, que governa o mundo, mas não para sempre. “Então a verdade se levantará para sempre no mundo que se contaminou em caminhos de maldade durante o domínio da injustiça até o momento decretado para o juízo” (*IQS 4,19-20*). O ser humano também é impuro e pecador, frágil por sua própria natureza. Como um ser carnal, é incapaz de transcender-se. Esta consciência da pequenez humana, compartilhada também por Paulo (*1Cor 3,3*; *Rm 8,3*) e por João (*Jo 3,6*), abre o caminho para a graça e para a acolhida do Espírito que liberta e torna justo o ser humano. “‘Carne’ como termo teológico só poderia ser cunhado no contexto geral da doutrina da eleição-pela-graça aceita por ambas as comunidades. Na forma usada por nossas fontes, ‘carne’ significa, para ser exato, ‘humanidade sem a dádiva enobrecedora da graça divina’”.⁹⁸⁹

O ser humano, ser carnal, fraco por natureza, necessita da graça do Espírito, que o torna capaz de alcançar a sabedoria que vem Deus: “Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus” (*1Cor 2,12*). Também para a comunidade de Qumran o Espírito é quem possibilita o conhecimento que o homem carnal é incapaz de adquirir.

O contraste entre a carne e o espírito pode ser combinado com a oposição dos Filhos da Luz aos Filhos das Trevas e, desse modo, produz aspectos adicionais da doutrina

⁹⁸⁷ FLUSSER, 2000, p. 65.

⁹⁸⁸ FLUSSER, 2000, p. 77.

⁹⁸⁹ FLUSSER, 2000, p. 78.

dualista: os Filhos da Luz são os Eleitos, e o espírito lhes foi dado, ao passo que aqueles que pertencem às trevas permanecem carnis.⁹⁹⁰

Viver na condição espiritual implica uma luta constante com a natureza carnal. A carne milita contra o Espírito e este contra a carne (Gl 5,16-17).

Vimos alguns temas que aproximam os manuscritos de Qumran e o Cristianismo. Evidentemente, não podemos considerá-los simplesmente como frutos de uma interfênci mútua entre esses dois movimentos presentes no interior do Judaísmo do primeiro século da nossa era. Os pontos de Qumran que se colocam próximos do Novo Testamento, como por exemplo, a concepção de que a comunidade formava uma Nova Aliança, estabelecida com Deus, já estava presente no horizonte da antiga profecia. Isso reforça a ideia da base comum da qual se originaram.

3.4.5 Aproximações entre os escritos paulinos e os textos de Qumran

Diversos elementos presentes em Paulo, relacionados com a linguagem e a teologia, os quais se consideravam próprios do Apóstolo, já estavam presentes nas correntes judaicas de seu tempo, sobretudo, nos textos de Qumran. Embora seja considerado por alguns estudiosos como uma interpolação,⁹⁹¹ o texto da segunda Carta aos Coríntios (6,14 – 7,1), por exemplo, apresenta diversos antagonismos, muito próximos aos textos qumrânicos. Na primeira parte do texto diz: “Não formeis parêlha incoerente com os incrédulos. Que afinidade pode haver entre a justiça e a impiedade? Que comunhão pode haver entre a luz e as trevas? Que acordo entre Cristo e Beliar? Que relação entre o fiel e o incrédulo?” (2Cor 6,14-15). Esse dualismo se manifesta também nas atitudes, provocando um divisor entre os que são do bem e os que são mal: “Portanto, saí do meio de tal gente, e afastai-vos, diz o Senhor. Não toqueis o que seja impuro e eu vos acolherei” (2Cor 6,17-18). É uma atitude muito parecida da comunidade de Qumran, que se separa do resto do povo, considerado impuro, por praticar atitudes contrárias às leis da pureza (*4QMMT* 92-93).

De fato, ao lermos os textos de Qumran, encontramos diversas referências que se aproximam da teologia paulina. No entanto, estas comparações, assim como com outros textos do Novo Testamento, inspiram alguns cuidados, para não extrair conclusões precipitadas. Por vezes, podemos forçar determinadas interpretações, sem levar em conta se, realmente, os autores quiseram atribuir tal significado. É necessário levar em conta uma séria

⁹⁹⁰ FLUSSER, 2000, p. 82.

⁹⁹¹ Por exemplo, FITZMYER, 1997, p. 141.

crítica textual e literária. Tendo isso presente, os manuscritos de Qumran podem contribuir significativamente na compreensão do pensamento paulino.

Um dos temas basilares que podemos relacionar entre o pensamento de Paulo e os manuscritos é como acontece a justiça de Deus. A antropologia paulina é muito semelhante à de Qumran. A *Regra da Comunidade*, por exemplo, apresenta paralelos com a concepção paulina, de que todos são pecadores por natureza e necessitados da graça de Deus. O ser humano é impuro, incapaz de se livrar do mal, mas a misericórdia de Deus é fonte de salvação. Todos são julgados e libertos, pela graça de Deus, que para Paulo vem por meio de Cristo (*IQRegra da Comunidade XI, 9-15; TQ, 60-61; Rm 1,17; 3,23; 4,24-25*).⁹⁹² A Lei não é suficiente para justificar o ser humano diante de Deus. Isto compete, em última instância, só a Deus. Além disso, há outras referências, principalmente, nas epístolas deuteropaulinas, escritas mais tardiamente, que oferecem outros paralelos.

O conceito de justificação pela graça é um dos fundamentais na teologia de Paulo. Ao longo da história do Cristianismo este conceito sempre foi atribuído como um dado inédito da teologia paulina, tanto sua elaboração como seu valor salvífico, o qual revela a ação de Deus que faz o ser humano justo. Paulo teria sido o que havia intuído esta genialidade. No Antigo Testamento, o conceito de justificação, enquanto ação salvífica, aparece somente de forma implícita.⁹⁹³ Com a descoberta dos manuscritos de Qumran, a tese de que Paulo teria sido o autor da justiça de Deus como graça, deixou de ter validade. Hoje é possível encontrar, nestes textos, diversas referências que comprovam que a justificação pela graça fazia parte da compreensão de outros grupos judaicos, contemporâneos a Paulo, como é o caso de Qumran. “Por conseguinte, os membros da comunidade de Qumran são eleitos por Deus não porque sua conduta fosse perfeita, mas porque haviam sido escolhidos pela graça de Deus”.⁹⁹⁴ A partir dessa antropologia, presente nos textos de Qumran, Paulo adiciona a fé em Jesus Cristo, independente das obras da Lei, como meio fundamental de acolher a justiça de Deus.

Enquanto que nos escritos do Antigo Testamento a justificação pela graça não é um tema desenvolvido, embora se manifeste nas entrelinhas do texto bíblico, nos textos de

⁹⁹² MARTÍNEZ, 1995, p. 60.

⁹⁹³ Embora a misericórdia divina prevaleça diante dos pecados do seu povo, a ideia da justificação, como ação salvífica de Deus, torna-se evidente somente no Novo Testamento, principalmente, em Paulo. Os termos relacionados com *tsedeká* (justiça) não possuíam ainda, no Antigo Testamento, este sentido, embora estando implícito. Foi no Judaísmo contemporâneo ao Cristianismo que percebemos sua expressão de forma mais clara, como podemos atestar nos manuscritos de Qumran. “Um exame detalhado, das ocorrências destes termos, permite concluir que, na Bíblia Hebraica, a concepção de justificação, enquanto ação salvífica de Deus com relação ao homem, somente se encontra de maneira implícita, enquanto que a misericórdia divina prevalece sobre o juízo (Ex 34,6-7). Em toda a Bíblia, porém, não encontramos uma afirmação explícita desta concepção.” (MARTÍNEZ, 2009, p. 23).

⁹⁹⁴ FLUSSER, 2000, p. 18.

Qumran podemos percebê-lo de forma bem mais explícita. A *Regra da Comunidade*, bem como os *Hinos*, formulam de um jeito muito concreto essa ideia. Concebem a pessoa humana como pecadora na sua essência. Somente a graça de Deus pode salvá-la, de forma muito parecida com Paulo. Os manuscritos de Qumran deixam transparecer uma antropologia segundo a qual o ser humano sozinho é incapaz de encontrar o caminho da salvação, demonstrando-se fraco, limitado e pecador.⁹⁹⁵

No entanto, aqueles que confiam em Deus, quando tropeçam, não são levados à perdição. A misericórdia de Deus torna-se causa de salvação e sua justiça se manifesta mediante a purificação de todas as impurezas e pecados. Ao ser humano cabe o reconhecimento das ações justas de Deus ao seu favor, a grandiosidade de seu poder e bondade (*IQS 11,10-15*). Esta marca de Qumran revela e confirma o princípio da graça de Deus, presente no Judaísmo antigo, como o motor principal na concretização da justiça de Deus.

Indubitavelmente, havia no Judaísmo antigo a convicção básica de que o ser humano como pecador dependia da misericórdia, da bondade e do amor de Deus (cf., por exemplo, *IQS 11,9-12*; *4 Esd 8,32.36*). O conceito da Aliança como a forma central da expressão da relação de Israel com Deus parte de uma eleição precedente por Deus.⁹⁹⁶

Embora desenvolvendo à sua maneira, podemos perceber que Paulo se apropriou das ideias presentes em textos qumrânicos, os quais expressam a base do conceito paulino de justificação. Um exemplo muito claro encontramos no texto *IQH 15,26-31*:

Dou-te graças, Senhor,] porque me ensinaste tua verdade, me fizeste conhecer teus mistérios maravilhosos, tuas ternuras para com homens [pecadores], a abundância de tua misericórdia para com os perversos de coração. Quem é como tu, Senhor, entre os deuses? Quem como tua verdade? **Quem é justo diante de ti quando é julgado?** Nenhum espírito /exército/ pode responder à tua repreensão, ninguém pode manter-se diante de tua ira. **A todos os filhos de tua verdade /os levas/ ao perdão em tua presença, os purificas de seus pecados pela grandeza de tua bondade, e na abundância de tua misericórdia, para fazê-los estar em tua presença por todo o sempre.** Porque és um Deus eterno e todos os teus caminhos permanecem de eternidade em eternidade.⁹⁹⁷

⁹⁹⁵ A doutrina do pecado, que aparece em Paulo, tornou-se mais clara com os manuscritos de Qumran. A consciência paulina, de que todos pecaram e estão privados da glória de Deus (Rm 3,23) se apresenta em diversas referências nos manuscritos. Os Salmos aprócos expressam claramente esta ideia: “Oh, YHWH, não me julgues segundo o meu pecado, por que nenhum vivente é justo em tua presença” (11QSalmos^a 24,7); “Por meus pecados estive a ponto de morrer e minhas iniquidades me venderam ao Xeol. Porém tu, YHWH, me salvaste segundo a abundância de tua misericórdia e a multidão de tuas justas obras” (11QSalmos^a 19,10-11). “[...] conclui-se então que os textos de Qumran nos oferecem material a respeito da consciência do pecado, antes da era cristã.” (SILVA JÚNIOR, Ideifile da. As contribuições de Qumran para o Novo Testamento. *Teologia em Debate*, Vol./No. 4, p. 32-60, 1998. p. 52.

⁹⁹⁶ SCHNELLE, 2010, p. 355.

⁹⁹⁷ Grifo nosso.

Este texto dos *Hinos* procura demonstrar a pequenez humana diante da grandiosidade divina. No entanto, a ternura e a abundância da misericórdia de Deus tornam possível a salvação, purificando o ser humano dos seus pecados, para levá-lo à sua presença por toda a eternidade. “A ideia paulina da justiça de Deus e da justificação pela graça encontra de algum modo um antecedente nesses textos: o pecador vê-se julgado por Deus e liberto, ao mesmo tempo, pela graça de Deus”.⁹⁹⁸

O autor dos *Hinos* declara que ninguém é justo diante de Deus, mediante a pergunta: “Quem é justo diante de ti quando é julgado?” (*IQH 15,28*). Certamente essa concepção serviu de base para a justificação paulina, que tinha consciência da condição universal de pecado: “sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus” (*Rm 3,23*).⁹⁹⁹ É a partir dessa consciência de pecado que tanto Paulo como Qumran proclamam a primazia da graça na manifestação da justiça de Deus. “E em tua graça os julgas com grande misericórdia e abundância de perdão” (*IQH 14, 9*); “e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus” (*Rm 3,24*). “Em tais ideias encontramos a matriz palestina para a ideia paulina da justiça de Deus e da justificação pela graça. O julgamento de Deus está envolvido em ambos os escritos, e o pecador comparece diante do tribunal divino e se vê absolvido pela graça de Deus”.¹⁰⁰⁰

A consciência de ser justo, de ser eleito por Deus para herdar a glória eterna, não possui como base o merecimento. É fruto da ação de Deus, que por sua justiça apaga o pecado (*IQS 11,2-8*). Os que se consideravam justos e eleitos possuíam também em mente sua condição de pertença à humanidade pecadora. O fato de ser eleito e justificado diante de Deus não pressupunha o mérito pessoal, mas era, acima de tudo, fruto da graça de Deus. “Porém eu pertenço à humanidade ímpia, à assembleia da carne iníqua; minhas faltas, minhas transgressões, meus pecados, { ... } com as perversões de meu coração, pertencem à assembleia dos vermes e dos que andam nas trevas” (*IQS 11,9-10*). Os manuscritos de Qumran deixam bastante clara a ideia de que a natureza humana é essencialmente pecadora. “É neste contexto que se situa a afirmação de que é a graça de Deus que salva de sua situação de pecado, que o purifica e o transforma, quer dizer, que o justifica”.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁸ MARTÍNEZ, 1996, p. 271. (cf. *IQS 11,9-15*).

⁹⁹⁹ VIEIRA, Fernando Mattioli. Doutrinas compartilhadas: a Comunidade Judaica de Qumran e Comunidades Paulinas. *Unopar*, Londrina, v. 10, n. 2, p. 11-16, Out. 2009. p. 14.

¹⁰⁰⁰ FITZMYER, 1997, p. 139.

¹⁰⁰¹ MARTÍNEZ, 2009, p. 25. Este texto deixa bastante evidente a concepção teológica de uma corrente do Judaísmo no período intertestamentário, de que a justificação se dá pela graça de Deus. O ser humano é por natureza pecador e incapaz de superar, por si mesmo, sua condição de pecado. Somente a graça de Deus pode transformá-lo numa nova criatura.

Os *Hinos* também deixam transparecer fortemente a realidade de pecado do ser humano e a misericórdia divina, que o purifica. “Bendito sejas, Senhor, porque o espírito de carne é perdoado por tuas miseri[córdias...] com a força de teu poder, [a grandeza de] tua graça, com a abundância de teu bem, [a lentidão] de tua cólera e o zelo de teu juízo [...sem] limite” (1QH 5,4-5). A insistência de que o ser humano é nada sem Deus e que somente a graça é que o salva, toma toda sua evidência quando afirma: “Somente por tua bondade o homem é justificado, [é purificado] pela abundância de tuas mise[ricórdias]” (1QH 5,23).

Estes textos da *Regra da comunidade*, dos *Hinos*, assim como outros, que podem ser elencados, ajudam a identificar as raízes do pensamento paulino sobre a justiça de Deus, qual seja, o Judaísmo pré-cristão.

Não acredito que possam existir dúvidas, de que o desenvolvimento teológico, com relação ao Antigo Testamento, que Paulo expressa, frequentemente, em língua grega, nas cartas aos Romanos e aos Gálatas, de que o homem pecador é justificado pela graça divina, tinha sido já realizado dentro do Judaísmo pré-cristão e esteja atestado nos textos de Qumran.¹⁰⁰²

Embora Paulo tenha se utilizado de uma fonte judaica para abordar a questão da justificação pela graça, certamente sua peculiaridade foi o forte acento que deu a esta concepção teológica, devido, principalmente, à missão junto aos gentios. Além disso, a insistência paulina se refere, acima de tudo, que a graça da justificação não vem das obras da Lei, tampouco se expressa por meio delas. Ela se realiza gratuitamente, por meio da redenção realizada por Cristo Jesus (Rm 3,24). Em todo caso, a significativa importância dos manuscritos de Qumran, para compreender os escritos paulinos, é fazer perceber que ambos desenvolveram suas teologias a partir de raízes comuns, atestando que o Judaísmo da época trazia em si a concepção de que a eleição e justiça de Deus eram fruto, acima de tudo, da graça de Deus, da experiência do amor e da misericórdia de Deus, que veio em socorro ao seu povo pobre e ameaçado.

A eleição pela graça está presente tanto em Paulo como em Qumran. A comunidade de Qumran se considerava o grupo dos eleitos, segundo a predestinação divina. Por isso se chamavam de “eleitos”. “Porém tu me puseste como bandeira para os eleitos da justiça, como disseminador sábio dos segredos maravilhosos” (1QH 10,13). Com um sentido semelhante, Paulo usa os termos *eklektw̄n qeoū* que querem dizer “chamados de Deus” (Rm 8,33). “Estes termos comuns indicam que há certa ligação entre os conceitos de eleição dos cristãos e os da

¹⁰⁰² MARTÍNEZ, 2009, p. 27.

seita, e justificam um exame mais atento desses conceitos”.¹⁰⁰³ Os conceitos de predestinação, chamado, justificação e glorificação apresentam uma relação direta no pensamento do Apóstolo (Rm 8,29-30).

A questão controvertida das “obras da Lei” (*erga nomou*), presente nas cartas paulinas, de que ninguém é justificado pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo (Gl 2,16; 3,2.5.10; Rm 3,20.28), que causou e ainda causa profundas discussões, no sentido de buscar compreender o que mesmo Paulo quis dizer, ao usar estes termos, encontra uma importante luz a partir das descobertas dos manuscritos de Qumran. Até então, não se conhecia um paralelo exato em hebraico ou aramaico. A mesma expressão “obras da Lei” encontra-se nos manuscritos qumrânicos:

E também nós te escrevemos alguns dos **preceitos da Torá** que pensamos bons para ti e para o teu povo, pois [vimos] em ti inteligência e conhecimento da Torá. Considera todas estas coisas e busca diante dele que ele confirme o teu conselho e afaste de ti a maquinação malvada e o conselho de Belial de maneira que possas alegrar-te no final do tempo no descobrimento de que algumas de nossas palavras são verdadeiras. E te será contado em **justiça** quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem e o de Israel (4Q398 2 ii 2-8).¹⁰⁰⁴

Essa expressão foi escrita num contexto de disputas em torno de questões legais, na forma de interpretar a Bíblia, principalmente, no que se refere ao culto sacrificial e à pureza ritual dos sacerdotes e do povo em geral. Isto fez com que um grupo de sadocitas se separasse de outro grupo que seguia uma prática diferente, que mais tarde a tradição rabínica identificou como farisaica. A *Carta Haláquica* assim se expressa, ao expor sobre diversas práticas legais, as quais eram o motivo da separação dos demais: “E vós sabeis que] nos separamos da maioria do po[vo e nos abtemos] de misturar-nos nestes assuntos, e de nos unirmos a eles nestas coisas” (4QMMT 92-93). A interpretação correta destas normas era considerada essencial para a justificação e garantia para a salvação divina. O cumprimento destas “obras da Lei” aparece no manuscrito como condição imprescindível para alcançar a salvação.¹⁰⁰⁵

Estas referências possibilitam compreender a intenção de Paulo, ao aludir sobre as “obras da Lei”.

¹⁰⁰³ FLUSSER, 2000, p. 55.

¹⁰⁰⁴ Grifo nosso. O significado da citação 4Q398 2 ii 2-8 é o seguinte: 4 (gruta 4), 398 (Carta), 2 (fragmento), ii (coluna), 2-8 (linhas). (cf. 4QM6MT 113; 4QFlorilégio 1,6-7).

¹⁰⁰⁵ Isso não quer dizer que a salvação tenha como fonte a observância das “obras de Lei”, mas que estas são o canal imprescindível e único para acolher a salvação de Deus, que é graça. Aqui se coloca a diferença fundamental entre os manuscritos de Qumran e os textos paulinos. Para Qumran, a observância das obras da Lei é o caminho pelo qual vem a salvação, enquanto que para Paulo é a fé em Jesus Cristo, independente das obras da Lei. Ou seja, para Qumran a observância de Lei é a exteriorização da acolhida da justiça de Deus, que é graça, enquanto que para Paulo é a fé em Jesus Cristo.

Paulo insiste em que elas não são um meio para a justificação, mas o modo como ele usa a expressão, ao investir contra ela, faz com que soe como se Paulo estivesse citando um refrão conhecido da vida judia, esse refrão, porém nunca foi encontrado nem no AT nem na literatura rabínica posterior.¹⁰⁰⁶

O uso desta expressão pelo Apóstolo Paulo se insere no contexto dos problemas ocorridos em Jerusalém (Gl 2,2-4) e Antioquia (Gl 2,11-14), sobre a circuncisão e a as práticas alimentares, respectivamente. Paulo pode ter usado esse termo a partir do pensamento apocalíptico da época, presentes também em Qumran. “Assim, o tema das ‘obras da Lei’ soa como uma discordância de fundo, do mesmo teor da crítica ao farisaísmo, e tem relação com a sua defesa da superioridade da fé sobre as obras. O conceito, em si, pode lhe ter sido sugerido pela sua utilização na pregação apocalíptica”.¹⁰⁰⁷

Paulo destaca as práticas de Pedro e os outros judeus observantes, que as consideravam tão importantes, a ponto de obrigá-los a se separar dos outros crentes em Jesus. “Isto quer dizer que Paulo, como os autores *4QMMT*, por ‘obras da Lei’, entende as práticas concretas, cuja importância é tal que, sua observância leva, aos que as cumprem, a se separarem dos que não as cumprem ou as interpretam de outro modo”.¹⁰⁰⁸ Para Paulo, o fundamental é a fé em Jesus Cristo, que foi enviado por Deus para salvar a todos, judeus e gentios. A preocupação de Paulo era justamente a missão junto aos gentios, os quais são chamados a participar da obra de Cristo, sem passar pela adesão ao Judaísmo, mediante à prática de Lei. No entender de Paulo, Cristo derrubou o muro de separação entre judeus e gentios. Não há mais diferença entre ambos. Todos os batizados são um só em Cristo Jesus (Gl 3,28; Ef 2,14).¹⁰⁰⁹

Embora possamos encontrar elementos semelhantes entre os pensamentos de Paulo e da comunidade de Qumran, percebemos que há também diferenças. Uma diferença fundamental está ligada à forma de comportamento. A forma de Paulo entender Habacuc 2,4 – “Eis que sucumbe aquele cuja alma não é reta, mas o justo viverá por sua fidelidade” – é peculiar dele. “Paulo interpreta o profeta pedindo não fidelidade renovada à Lei da Aliança, mas sim fé no novo ato cósmico divino de redenção, que vai iniciar uma nova relação com

¹⁰⁰⁶ FITZMYER, 1997, p. 141.

¹⁰⁰⁷ LEITE, Edgard. Conteúdos do Judaísmo paulino. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 31, p. 136-149, jan. 2009. p. 145.

¹⁰⁰⁸ MARTÍNEZ, 2009, p. 17.

¹⁰⁰⁹ A questão das “obras da Lei”, que mencionamos acima, não se refere propriamente ao perigo do legalismo dentro do Judaísmo ou de ser uma tradição do mérito. Segundo vimos, o nomismo da Aliança de Sanders ajuda a rever os preconceitos em relação à tradição judaica, taxada como tradição legalista. A prática da Lei era, acima de tudo, a forma de manter-se na Aliança, por meio da qual Deus salva por graça seu povo. As afirmações de Paulo, enfatizando que a salvação vem pela fé em Jesus Cristo e não pelas obras da Lei (Gl 2,16; 3,2.5.10; Rm 3,20.28), tinham como horizonte a missão entre os gentios. Para Paulo, não havia razão para impor aos gentios aquilo que era próprio do Judaísmo.

Deus no Espírito Santo (Rm 5,1-11)”.¹⁰¹⁰ Para a comunidade de Qumran, por sua vez, a frase de Habacuc diz respeito aos fieis cumpridores da Lei.

O que é perceptível na doutrina da justificação é a matriz comum entre Paulo e Qumran, vinda do Judaísmo. O que vai diferenciar entre ambos são os desdobramentos dessa base comum, que produzirão diferenças significativas, principalmente, em relação à observância da Lei.

Não surpreende o fato de a *justificação*, como descrita nos *Hinos* de Qumran, remeter à Lei como quesito principal para a salvação. Para alguém que possui um conhecimento razoável dos textos normativos de Qumran, fica fácil compreender que um desvio simples de conduta entre os sectários resultava em punição na comunidade.¹⁰¹¹

A justiça de Deus, no tempo de Paulo, tinha uma compreensão ligada fortemente à tradição apocalíptica veterotestamentária. Esta concebia a justiça de Deus como expressão das ações de Deus em favor do seu povo, como sinal de sua fidelidade, que aconteceriam num horizonte escatológico, no qual os justos seriam salvos e os injustos condenados.¹⁰¹²

A justiça de Deus, no entender de Paulo, está marcada pela tradição apocalíptica, como o poder salvífico escatológico, sinal da fidelidade de Deus à Aliança. No entanto, em momento algum Paulo teve a intenção de transmitir a ideia de justiça punitiva, nem distributiva. A teologia deuteromista levou determinados grupos apocalípticos a colocar o problema do pecado em relação direta com a justiça escatológica de Deus. No final, poucos seriam declarados justos, e a grande maioria seria condenada em consequência dos seus pecados.¹⁰¹³

A comunidade de Qumran e Paulo tiveram pensamentos semelhantes, em relação à justificação do ímpio pela graça. No entanto, em Qumran se desenvolveu uma característica peculiar. “Enquanto que ali a justificação dos ímpios aponta de maneira decidida a uma renovação do cumprimento mais radical da Lei, em Paulo se aponta para a fé, base única da justiça do justificado”. (tradução nossa).¹⁰¹⁴

¹⁰¹⁰ NOLL, 2008, p. 1043.

¹⁰¹¹ VIEIRA, 2009, p. 14.

¹⁰¹² WILCKENS, 1989, p. 271. Esta esperança apocalíptica tornar-se-ia concreta no momento em que o poder opressor da injustiça seria aniquilado e os justos libertados dele. Enquanto isso não acontece, a justiça de Deus se manifesta na observância da Lei e dos mandamentos. Viver na justiça de Deus e praticar a Lei se tornam, praticamente, a mesma coisa. A influência farisaica, segundo a qual a justiça de Deus se concentra no julgamento dos injustos, podia levar à compreensão da justiça de Deus como distributiva (p. 272).

¹⁰¹³ WILCKENS, 1989, p. 273. Esta concepção se radicaliza tanto na comunidade de Qumran como em Paulo. Para ambos, todos pecaram e estão numa situação de injustiça, em princípio, condenados. No entanto, a justiça salvadora de Deus se manifesta como salvação, justificando os ímpios (p. 273).

¹⁰¹⁴ “Mientras que allí la iustificatio impii apunta de manera decidida a una renovación del cumplimiento más radical de la ley, en Pablo apunta a la fe, base única de la justicia del justificado”. (WILCKENS, 1989, p.

Embora a orientação de Qumran leva à prática fiel da Lei, como requisito básico para permanecer na justiça, ela contempla também a dimensão da misericórdia àqueles que se propõem a viver segundo a Lei. “As misericórdias de Deus serão minha salvação para sempre; se eu caio em pecado de carne, na justiça de Deus, que permanece eternamente, estará o meu juízo” (*IQS 11,12*). “O ‘tropeçar por causa de um pecado na carne’ era cometer um desvio da Lei, algo que ainda assim poderia ser desconsiderado no Dia do Juízo de Deus graças à sua benignidade, caso houvesse o arrependimento do transgressor [...]”.¹⁰¹⁵ Aqui se expressa o princípio da misericórdia divina, que não julga definitivamente segundo as obras, mas oferece a possibilidade de renovação e recomeço da vida na justiça.

Quanto à “justificação pela fé”, o que há em comum entre Paulo e Qumran é “uma afinidade quanto à severidade em relação ao pecado e a ênfase na necessidade de dependência de Deus. Mas, quanto à maneira como Deus age para justificar o pecador, o ensino paulino e o essênio tomam rumos diferentes e até se contrastam”.¹⁰¹⁶ Podemos dizer que tanto a teologia paulina como a teologia expressa nos textos de Qumran tem como pressuposto a graça como fonte da justificação. Deus torna o ser humano justo pela sua graça. No entanto, já comentamos que, para Qumran, a graça vem pela prática da Lei, enquanto que no Cristianismo vem pela fé em Jesus Cristo. Mas, o que determina, em ambos, é a graça. “Na seita, o ponto norteador da *justificação* é a *’emunah* (*fidelidade*) à Lei. Já em Paulo, isso recebe uma transformação, adquirindo um sentido teológico mais complexo, tornando-se a fé em Cristo”.¹⁰¹⁷

De qualquer forma, o que se percebe é um significativo paralelo entre Paulo e Qumran no que se refere à justiça de Deus. Há uma compreensão semelhante entre ambos, o que denota a existência de uma base judaica para a doutrina paulina da justificação. O professor Denes Izidro, ao abordar os manuscritos de Qumran, afirma: “É assombrosa a semelhança com a doutrina paulina da justificação em pelo menos dois aspectos: (1) convicção do pecado e da impotência humana; (2) a justiça de Deus mediante a absolvição do pecador por sua graça”.¹⁰¹⁸ Por outro lado, é necessário levar em conta aquilo que difere do pensamento paulino, sobretudo

273). A justificação pela graça se mostra, em Paulo, mais radical do que entre os essênios. Além disso, em Paulo, a justificação dos ímpios tem um caráter universal, mediante a expiação realizada por Cristo. Enquanto Qumran tem em vista um resto judeu, Paulo apresenta um horizonte universal, abarcando judeus e gentios. A justiça de Deus se expressa, no pensamento paulino, como uma força universal.

¹⁰¹⁵ VIEIRA, 2009, p. 14.

¹⁰¹⁶ ORRÚ, 1993, p. 73.

¹⁰¹⁷ VIEIRA, 2009, p. 15. (cf. FITZMYER, 1997, p. 140).

¹⁰¹⁸ *Os manuscritos de Qumran e as origens do Cristianismo*. Disponível em: <<http://dfizidro.blogspot.com.br/2011/07/qumran-e-as-origens-do-Cristianismo.html>>. Acesso em: 19 nov. 2014.

em dois aspectos: “(1) o benefício da graça justificadora se dá mediante a fé – não há em Qumran uma contrapartida humana; e (2) essa fé deve repousar no advento salvífico de Cristo, pois é através dEle que recebemos os benefícios dessa graça justificadora”.¹⁰¹⁹

A percepção dos elementos comuns entre os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento enriquece o estudo bíblico. Revela que o contexto do Judaísmo no primeiro século era muito mais complexo do que se pensava. Neste pluralismo, o que havia de comum era a Bíblia Hebraica, na qual estavam as ideias em “semente”, que se desenvolvia de acordo com o direcionamento dado por cada grupo. A concepção de justiça de Deus, oriunda da tradição judaica, é um dos eixos fundamentais apresentados, tanto pelos manuscritos de Qumran, quanto por Paulo. “Paulo é judeu, grego e romano, e, graças aos manuscritos de Qumran, podemos compreender melhor tanto o seu Judaísmo como sua profunda originalidade, e, sobretudo, a fundamental novidade que consiste em fazer de Cristo Jesus o centro de sua teologia”.¹⁰²⁰

Enfim, os diversos pontos de conexão entre o pensamento de Paulo e Qumran, como a consciência de que ninguém é justo diante de Deus, de que o pecado é uma realidade palpável no ser humano, que somente a misericórdia de Deus pode tornar-se causa de salvação, que a eleição e justificação é fruto da graça, que a doutrina da justificação que aparece neles tem uma matriz judaica comum, que ambos expressam uma compreensão de justiça de Deus influenciados pelo movimento apocalíptico palestino, assim por diante, ajudam a perceber que importantes fundamentos usados pelo Apóstolo Paulo já estavam presentes no Judaísmo do primeiro século da nossa era.

* * *

Chegando ao final deste capítulo, constatamos diversos elementos que possibilitam compreender a nova perspectiva de Paulo, a qual confirma que a justificação acontece pela fé em Jesus Cristo e não pelas obras da Lei (Rm 3,28; Gl 2,16). No entanto, a intenção do Apóstolo não foi afirmar que os judeus buscavam nas obras da Lei o meio de conquistar a justificação, que a questão da fé e das obras não se refere ao legalismo, mas ao direito dos gentios de participarem das promessas divinas, sem, necessariamente, observar os preceitos da Lei judaica. Trazendo à tona alguns intérpretes de Paulo, modernos e contemporâneos, vimos a necessidade de rever o modo de compreender Paulo, mormente, nas relações antitéticas entre Cristianismo e Judaísmo, fé e obediência, Evangelho e Lei. A revisão dessas antíteses permite superar o preconceito em relação ao judaísmo, construído historicamente. É

¹⁰¹⁹ IZIDRO, 2014.

¹⁰²⁰ MARTÍNEZ, 2009, p. 31.

necessário voltar às bases do Antigo Testamento, as quais nos revelam a justiça de Deus como ação salvadora, pela graça. O “nomismo da Aliança”, como expressão da tradição judaica, ajuda a entender a questão da missão aos gentios.

A fé em Cristo é central. A Lei cumpriu seu papel, como pedagogo, conduzindo até Cristo (Gl 4,24), o qual aboliu todas as diferenças (Gl 3,28). Daqui para frente, a Lei judaica deu lugar à Lei da fé. A Lei teve seu papel, mas a plenitude da graça veio com Cristo. Se existe uma Lei válida, a partir de Cristo, é a Lei do Espírito, gravada nos corações e concretizada na vivência do amor (Rm 8,2-4; 13,8; Gl 5,14.16.22). Isso é válido tanto para judeus como para gentios. Paulo não rompeu com a Lei, como princípio ético, e sim como código externo. A Lei que desaparece é a que dava a Israel uma condição privilegiada; a Lei que fica é a que direciona a Cristo, vivendo como circuncidado, não na carne, mas no coração (Rm 2,29).

Percebemos, também, que a nova perspectiva não quer negar a importância da doutrina da justificação pela fé, mas mostrar que a preocupação primordial de Paulo era em relação ao modo como os gentios fariam parte do Evangelho. A salvação é graça de Deus, contudo, exige uma resposta humana. A justificação pela fé é somente parte do Evangelho. Este se completa a partir do momento em que o ser humano se identifica com Cristo, como um processo transformador que leva a viver segundo o Espírito (Rm 8,13). Vimos a importância de rever a imagem de Paulo: não vê-lo como convertido, mas como chamado a desempenhar uma missão. Paulo não negou sua cultura judaica. Entendeu o Cristianismo como continuidade ao Judaísmo e, ao mesmo tempo, como ruptura. Finalmente, abordamos a importância dos manuscritos de Qumran, as diferenças e as aproximações com o pensamento cristão, principalmente, na compreensão da justiça de Deus a partir do princípio da misericórdia divina.

CONCLUSÃO

Depois desse percurso, muitos pensamentos vêm à nossa mente, que nos auxiliam a fazer um balanço de tudo o que pesquisamos e elaboramos. Mais do que certezas, carregamos novas perguntas e desafios de continuar aprofundando o tema estudado. Antes, porém, de expressá-los, elencamos algumas reflexões acerca do que produzimos e amadurecemos ao longo da pesquisa realizada, a partir das questões levantadas na introdução do nosso texto, não como conclusões fechadas, mas na tentativa de sintetizar alguns pontos que aprendemos e consideramos importantes, sobretudo, a partir da nova perspectiva de Paulo, proposta nas últimas décadas pelos estudiosos, por meio da qual propusemos nova compreensão sobre a justiça de Deus, à luz da tradição judaica, especialmente, da comunidade de Qumran.

Para compreendermos a nova perspectiva de Paulo, exige-se disposição e abertura para lançar um novo olhar sobre o Apóstolo e seus escritos. É um novo ponto de vista, que não objetiva diminuir o valor da teologia paulina que veio sendo transmitida tradicionalmente. O interesse não é negar a importância, por exemplo, da doutrina da justificação pela fé, mas de ajudar a perceber outros sentidos possíveis que podemos desvendar e que estão presentes nas cartas paulinas, principalmente, quando o Apóstolo trata da justificação pela fé e não pelas obras da Lei. Essa nova óptica pode parecer um tanto estranha, num primeiro momento, porque fomos acostumados a interpretar Paulo dentro de determinados parâmetros. A construção de um novo modo de ver somente será possível exercitando nossa mente para ler nas entrelinhas o sentido das afirmações paulinas, utilizando nova chave de leitura.

Um dos critérios tradicionais para interpretar Paulo foi a oposição estabelecida entre Lei e Evangelho, entre Judaísmo, entendido como tradição legalista e Cristianismo, como graça. A releitura de Paulo exige uma mudança de lentes, por meio das quais interpretamos sua pessoa e seus escritos. As novas lentes, se podemos dizer assim, é a questão da missão junto aos judeus e, principalmente, aos gentios, para os quais Paulo foi enviado a anunciar o Evangelho. Este novo critério de leitura não elimina o valor e a centralidade, por exemplo, da doutrina da justificação pela fé, mas a interpreta a partir de outro contexto, a saber, da missão. A doutrina da justificação pela fé ou pela graça de Deus já estava presente na tradição veterotestamentária. A justiça de Deus, como expressão da iniciativa e da graça de Deus já fazia parte da herança da fé deixada pelos antepassados de Israel. Quando Paulo a retomou, não houve intenção de opô-la ao legalismo judaico, que supostamente almejava conquistar a justificação pelo mérito ou mediante a prática da Lei, como foi entendido tradicionalmente. A

intenção de Paulo foi retomar a revelação feita no passado, de que Deus abençoaria a todos os povos.

Para Paulo, foi a partir de Jesus Cristo que Deus realizou seu plano salvador, fazendo sua justiça alcançar a todos, gratuitamente, por meio da fé. Aquilo que Paulo anunciou já estava presente na Sagrada Escritura, a qual foi a base de seu anúncio. Portanto, a ênfase na justificação pela fé, dada pelo Apóstolo, não estava vinculada à acusação da tradição judaica como tradição do mérito, mas relacionava-se diretamente à questão da missão junto aos gentios, os quais, a partir de Jesus Cristo, foram incorporados no plano de Deus, de acordo com as antigas promessas. A missão aos gentios é fundamental na teologia paulina. Paulo não quis atacar o legalismo judaico, mas sua intenção era, acima de tudo, defender a igualdade de direitos entre judeus e gentios. Quis demonstrar que os gentios estavam dentro do Evangelho, embora não vivendo judaicamente. Não estava tratando de um conflito entre graça e obras, mas a relação dos diferentes povos com o Deus único.

A experiência de Deus, realizada pelo povo de Israel, foi fundamental na construção de sua espiritualidade e na forma de perceber a ação de Deus ao longo da história. A revelação da identidade divina permite perceber seu profundo amor e carinho, dispensado a Israel, apesar de suas fragilidades e pecados. Os diversos textos que aprofundamos, apresentam alguns traços do rosto de Deus que vão se repetindo em diferentes momentos da caminhada do povo, praticamente, como textos litúrgicos, expressões de fé do povo israelita, que serviam de referência na relação com Deus. Ficaram muito evidentes diversas dimensões, como a misericórdia, a compaixão, a fidelidade, e o desejo de libertar e salvar. A sensibilidade de Deus diante do sofrimento dos escravos no Egito, revelando-se como presença libertadora, bem como seu amor preferencial ao órfão, à viúva e ao estrangeiro, como categorias de pessoas vulneráveis no contexto da época, não deixam dúvidas da base sobre a qual se construiu a tradição judaica. A justiça de Deus se revelou como fruto de sua compaixão, de seu amor e de misericórdia, por meio da qual Deus comunica sua graça salvadora. Deste modo, a justiça de Deus, revelada na tradição judaica, tem caráter, essencialmente, de misericórdia e não de condenação ou de “juízo”. A eleição de Israel, a Aliança e a libertação do Egito revelam a gratuidade do amor de Deus, o qual permaneceu sempre fiel, apesar das infidelidades do povo.

Os mandamentos e as normas que faziam parte da Lei de Deus não eram vistos como condição para que Deus pudesse abençoar e amar seu povo. Antes, foram concedidos como meio para manter a Aliança, como sinal do amor gratuito de Deus. Antes de dar a Lei, Deus escolheu seu povo e o libertou, apesar de ser um povo pequeno e insignificante. Isso reforça a

ideia de que a realização da justiça de Deus era, antes de tudo, fruto do Seu amor misericordioso. A Lei veio como resposta a esse amor de Deus, que realiza sua justiça salvando seu povo, e não como meio de conquistar ou merecer sua graça (Ex 20,2ss). Até mesmo diante das infidelidades do povo, Deus continuou fiel. Esta atitude divina, de fidelidade, ensina que nem mesmo a quebra da Aliança O impediu de amar seu povo. Portanto, Seu amor não se limita àqueles que praticam os mandamentos. Isso nos faz entender que é nesse contexto que a Lei desempenhou sua função, ou seja, como resposta à graça de Deus e como instrumento para manter a identidade do povo de Israel.

Até mesmo depois do exílio, momento em que a Lei adquiriu um papel indispensável para o povo de Israel, seu objetivo não era angariar mérito diante de Deus, mas continuou sendo uma expressão da sua identidade e desempenhava função social, de separar Israel dos demais povos. Em momentos históricos de opressão, como nos domínios exercidos pelos grandes impérios sobre Israel, a tentativa de garantir a observância da Lei foi talvez o único meio encontrado para manter a identidade e os valores da tradição judaica. Precisamos, no entanto, superar a identificação da Lei com normas e regras. Estas faziam parte, mas dentro de um conjunto maior de orientações. Por meio de uma visão mais ampla de Lei, a partir do conceito de Torá, podemos compreender melhor sua função na caminhada do povo, primeiramente, como instrução e indicação, para viver na graça de Deus. Paulo, certamente, levou em conta estes aspectos ao procurar resgatar o verdadeiro sentido da Lei, mormente, retomando a tradição profética, da Lei inscrita no coração, prelúdio da vida no Espírito, à qual todos são chamados. Assim sendo, a observância da Lei judaica não tinha o objetivo de angariar o favor divino, mas servia para delimitar fronteiras entre judeus e gentios, salvaguardando a identidade de Israel, principalmente, diante das ameaças impostas pela dominação estrangeira.

Ao observar a organização do Judaísmo, a partir da reconstrução do Templo e da reforma de Esdras e Neemias, destacando a Lei como núcleo central da tradição judaica, bem como a formação de diversos grupos político-religiosos que foram se formando, compreendemos que o Judaísmo não era uniforme neste período. Diferentes teologias e tendências foram se formando, como expressões do verdadeiro Israel, objetivando salvaguardar os princípios fundamentais da tradição judaica. Evidentemente, os interesses dos grupos organizados, como os saduceus, os fariseus, e outros que vimos, nem sempre correspondiam ao verdadeiro objetivo ao qual se propunham. Havia, muitas vezes, interesses políticos e econômicos que se sobreponham aos valores da tradição judaica. Todavia,

pensamos que a maioria deles era orientada a buscar com sinceridade a vivência da fé transmitida pelos antepassados.

Embora o Judaísmo implantado por Esdras e Neemias tivesse se constituído no culto oficial, representando os repatriados da Babilônia, que retornaram com o objetivo de restabelecer a tradição judaica, havia também outros modos de compreender e de viver a fé, em nível popular, nomeadamente, entre os remanescentes. Dois exemplos disso são, certamente, os livros de Rute e Jonas, que expressam visão diferente de Esdras em relação às outras culturas, principalmente, em relação às mulheres estrangeiras. Parece que, em nível popular, os estrangeiros não eram vistos como ameaça e havia mais abertura para o diferente.

O propósito de observar a Lei, embora nessa pluralidade de compreensões, não pode ser confundido com legalismo. Tudo isso tinha uma preocupação fundamental, ou seja, o desejo de salvaguardar a Aliança estabelecida com Deus, como demonstração de fidelidade ao amor de Deus, que os amou primeiro. A concepção de justiça de Deus, mormente, nos grupos político-religiosos organizados no período helenístico, foi bastante marcada pela influência do movimento apocalíptico. Embora cada grupo possuísse sua maneira peculiar de entender, havia um elemento comum em praticamente todos eles, ou seja, de que a justiça definitiva se manifestaria no fim dos tempos, pela intervenção de Deus na história. Viver a Lei, nomeadamente, na comunidade de Qumran, foi o meio encontrado para manter-se vigilante, aguardando esse dia. A perspectiva apocalíptica-escatológica, presente nos diversos grupos que se formaram dentro do Judaísmo, é uma característica que merece destaque para compreender a teologia paulina. É muito evidente em Paulo a compreensão de que em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, acontece a irrupção do Reino de Deus. Nele, a salvação de Deus se manifesta na história, ainda que em esperança, e a liberta das forças que a escravizam. Paulo se colocou como servo de Jesus Cristo e do Deus que salva, liberta e reconcilia a humanidade com Ele, sem fazer distinções de qualquer espécie.

Portanto, a diversidade de grupos no Judaísmo do segundo Templo, embora apresentando diferentes tendências teológicas, tinha como pressuposto básico a intenção de viver fielmente os mandamentos divinos, como resposta ao amor de Deus manifestado na história do povo de Israel, na esperança de um mundo novo. Ao afirmar que a justificação é pela fé, Paulo retoma o princípio fundamental da gratuidade do amor de Deus. Este ponto de partida, no entanto, pede resposta humana, vivendo como criaturas novas, assim como a eleição pela graça exigiu de Israel a vivência dos mandamentos, como meio de manter-se na Aliança.

A análise exegética da Carta aos Romanos, a partir da perícopa de Rm 3,21-31, nos faz compreender que o objetivo de Paulo não foi fazer uma síntese teológica dos pontos fundamentais do mistério de Cristo ou um tratado teológico, como se pensou tradicionalmente, mas teve um interesse primordialmente pastoral e missionário, enfrentando alguns conflitos que dificultavam o anúncio e a vivência do Evangelho, como a questão da raça, das divisões entre “fortes” e “fracos”, do exercício dos dons, etc. Evidentemente, o Apóstolo tratou estas e outras questões a partir de alguns princípios teológicos fundamentais, sobretudo, da justiça de Deus. Esta justiça, como dom de Deus, vem pela fé em Cristo e não pelas obras da Lei, ou seja, ela se manifesta universalmente, tanto a judeus como a gentios. A universalidade se refere tanto ao pecado quanto à salvação. O reconhecimento da universalidade do pecado é necessário para que haja a universalidade da salvação, dada gratuitamente, mediante a redenção de Jesus Cristo. A intenção de Paulo, na Carta aos Romanos, é propor uma solução: a igualdade entre judeus e gentios. Percebemos que esta compreensão de justiça é colocada por Paulo em perfeita consonância com a Lei e os profetas, ou seja, o Apóstolo retoma a tradição judaica de que Deus age com misericórdia e não a partir dos parâmetros da teologia da retribuição. É o fim das desigualdades, realizando as antigas promessas. A justiça de Deus, que vem pela fé, retomada por Paulo, não possui a intenção de colocá-la em oposição à suposta justiça pelas obras, como mérito. A única oposição que podemos perceber de fato é entre a justiça de Deus, revelada em Jesus Cristo, e a justiça de Deus, sem Cristo e sem igualdade entre judeus e gentios. Foi contra esta que Paulo se posicionou. Deste modo, a intenção fundamental de Paulo foi demonstrar a condição humana universal, como pecadora e salva pela graça de Deus. A experiência da misericórdia e da compaixão divina, realizada pelo povo de Israel, se manifestou plenamente em Jesus Cristo e se estende a todos, inclusive aos gentios.

Um aspecto fundamental que precisamos levar em consideração, ao tratarmos do conceito de justiça de Deus, é o cuidado para não confundi-lo com o conceito de justiça greco-romana ou com o sentido profano construído ao longo do tempo, seja como virtude pessoal ou no sentido distributivo, corretivo, comutativo e judiciário. Justiça, no sentido bíblico, não se refere em primeiro lugar à adequação da conduta a uma norma ou como decorrência de um pacto social, controlado por um Estado, e sim como “retidão de Deus”, que faz justo o pecador, gratuitamente. A justiça de Deus antecede a própria Lei. Esta veio num segundo momento, como meio de manter a Aliança, segundo a qual Deus tomou a iniciativa e escolheu libertar gratuitamente o pobre e pequeno povo de Israel. Justiça tem a ver com a Aliança, da qual resultou o relacionamento entre Deus e o povo de Israel, não como um

conjunto de normas ou um código de leis, mas, principalmente, como orientação, como princípios norteadores de conduta. Era a forma carinhosa e libertadora de Deus agir com seu povo, sobretudo, os mais vulneráveis, orientando para o bem. É importante considerar também que, a partir do exílio babilônico, a compreensão de justiça sofrerá uma adequação, por causa do novo contexto surgido, no qual a justiça passou, praticamente, a identificar-se com a Lei. Não que a esta fosse meio para alcançar a justiça divina, mas passou ser a garantia de manter a identidade de povo de Deus.

Ao abordarmos a compreensão do conceito de justiça em Paulo, damos-nos conta da diversidade de aspectos com os quais ela se relaciona, referindo-se tanto à qualidade de Deus, como justo, também com outras feições, como declarar alguém justo, com um dom, como redenção em Cristo e como obediência, não no sentido de ser meio de conquistar a justiça, mas como coerência com a condição de justificados, pela graça. Enfim, a justiça de Deus para Paulo se identifica, sobretudo, à concepção já presente no Antigo Testamento, como forma de Deus tratar seu povo, com misericórdia, compaixão e fidelidade, manifestadas plenamente na ação salvífica realizada por meio de Jesus Cristo, criando uma nova humanidade, sem divisão e sem discriminação, construída a partir do amor, da solidariedade e da gratuidade nas relações. Logo, a justiça de Deus em Paulo está em consonância com a justiça de Deus presente no Antigo Testamento, tornada plenamente visível em Cristo. A justiça de Deus se concretiza no Seu poder de fazer justo o pecador, por meio da sua graça. Ela é expressão da fidelidade de Deus às suas promessas.

A nova perspectiva de Paulo auxilia-nos a tecer uma crítica ao modelo de interpretação dos escritos paulinos, principalmente, a partir da modernidade, baseado na concepção moderna de progresso. Nesta lógica, o Novo Testamento teria sido um progresso em relação ao Antigo Testamento, por meio do qual o Cristianismo teria suplantado o Judaísmo, criando uma profunda antítese entre Lei e Evangelho, entre graça e mérito, entre fé e obediência, e assim por diante. Esta mentalidade reforçou, no decorrer da história, intensa exclusão da tradição judaica, tratando-a como legalista, alimentando uma espécie de antissemitismo e fechando as portas para o diálogo inter-religioso. A proposta do novo paradigma ajuda-nos a romper com este preconceito e a perceber que o foco principal de Paulo não foi opor-se ao Judaísmo, mas estava relacionado com a missão junto aos gentios e com a melhor forma de integrá-los no plano salvador de Deus, por meio de Jesus Cristo. Tradicionalmente, ficou esquecida ou foi pouco trabalhada pelos intérpretes de Paulo a relação entre judeus e gentios, dando demasiada ênfase para as antíteses abordadas acima. Paulo buscou, na verdade, inculturar o Cristianismo entre os helenistas, respeitando a

diversidade de expressões da fé cristã sob um único Deus. Neste sentido, podemos compreender melhor que a justificação pela fé que Paulo menciona das cartas, sobretudo em Gálatas e Romanos, não era devido ao legalismo judaico, mas se colocava na defesa dos gentios, como herdeiros das promessas divinas. Daí concluímos: as diversas antíteses, construídas na interpretação de Paulo, são decorrências do desvio do foco principal do Apóstolo, que era a busca de inculturar o Cristianismo entre os gentios. Paulo foi um helenizador do Cristianismo.

A crítica de Paulo às obras da Lei não se referia àqueles que buscavam a justificação pelas boas obras, pelo esforço, pelo mérito ou pelo bom comportamento. Também não era uma referência de que as obras da Lei fossem consideradas pelos judeus como meio de justificação. Além do mais, o conflito de Paulo não foi contra os judeus propriamente, mas contra os missionários cristãos, principalmente, de origem judaica. Paulo, na verdade estava discutindo a condição para os gentios entrarem no povo de Deus, como participantes da salvação realizada por meio de Jesus Cristo. As obras da Lei se referiam às leis relacionadas à Aliança, como marcadores de fronteiras e que davam identidade aos judeus. Cristãos de origem judaica, certamente, possuíam a compreensão de que a observância da Lei judaica fosse uma obrigação de quem se convertesse ao Cristianismo, inclusive para os gentios.

Paulo não negou a necessidade de um comportamento condizente com a fé em Cristo, mas este não pode ser identificado a partir de uma cultura ou da lei de um povo. Querer impor a Lei aos gentios, mesmo no sentido do “nomismo da Aliança”, seria anular a promessa de que todos fariam parte do povo de Deus na era messiânica. A Lei do cristão, no entanto, é a vida regrada pelo Espírito, na liberdade e no amor, que é a plenitude da Lei, expressos na diversidade de culturas e povos. A Nova Aliança, estabelecida por Cristo, tem como fundamento, não um código de direito positivo, na letra, mas no Espírito, gravado nos corações. O essencial é a fé em Cristo, que se torna eficaz pelo amor. Com Cristo deu-se a plenitude da realização das promessas e, portanto, o fim das diferenças étnicas. Não há mais privilégios, mas o que vale agora é o princípio da igualdade universal. A doutrina da justificação pela fé tinha a finalidade fundamental de defender o direito dos gentios, enquanto herdeiros das promessas de Deus, a qual inclui tanto judeus como gentios na realização da justiça de Deus, por sua graça. Talvez uma comparação entre fé e Lei nos ajude a perceber melhor o alcance daquilo que Paulo defendeu. Afirmar, de um lado, que a justificação vem pela fé é o mesmo que dizer que ela inclui também os gentios e, por outro lado, afirmar que a justificação vem pelas obras da Lei significa que inclui somente os judeus.

É importante não polarizar Lei e Graça, fé e obediência. Cada uma tem seu lugar no pensamento de Paulo, não como antíteses, mas dentro de uma determinada lógica. A condição para ingressar no povo de Deus e ser justificado não tem nada a ver com a Lei, mas é fruto da fé e da graça de Deus. A pertença ao povo de Deus é graça, por meio da fé em Jesus Cristo. Contudo, a vivência de quem foi justificado precisa ser coerente com o novo estado de vida abraçado. Exige uma conduta condizente com a graça recebida, a qual pode ser identificada com o amor. O caminho de salvação é um processo que vai acontecendo, segundo o qual a pessoa humana é chamada a dar cada vez mais espaço interior para a vida do Espírito e superar o estilo de vida na carne. É um processo de participação do mistério pascal de Cristo, de morte e ressurreição, que vai acontecendo gradativamente. Há uma Lei que permanece, a que direciona a Cristo, a Lei do amor ou do Espírito. Por outro lado, há uma Lei que desaparece, a partir de Cristo, ou seja, a Lei que dava a Israel uma condição especial. O verdadeiro judeu, para Paulo, não é mais o da carne, ou seja, o que aparece exteriormente, sobretudo, mediante a prática da Lei, mas o que vive segundo o Espírito, o que é circuncidado no coração.

A partir disso, podemos concluir: a intenção principal de Paulo foi defender a igualdade entre judeus e gentios e que, ao afirmar que a justificação não acontece pelas obras da Lei, Paulo não quis acusar o Judaísmo de tradição do mérito. O erro de Israel não foi a busca da autojustificação, mas foi de não crer em Cristo. A maldição da Lei era o fechamento diante da proposta evangélica de incluir a bênção aos gentios, impedindo o rompimento das fronteiras que separavam judeus e gentios. O rompimento de Paulo com a Lei é no sentido da Lei como norma fixa, que dá uma identidade social particular e superior aos demais. O central é a fé em Cristo e não a Lei. A Lei continua tendo seu valor somente na perspectiva cristã, não como código, mas a partir do conceito de Torá, como princípio e orientação para viver segundo o Espírito, sobretudo, no amor, que é a plenitude da Lei.

É de fundamental importância rever o processo ocorrido na vida de Paulo, superando os estereótipos construídos em relação à sua pessoa, sobretudo, como alguém que teria negado radicalmente sua fé judaica, a partir do encontro com Jesus Cristo, abandonando uma tradição supostamente legalista, para abraçar um movimento da graça. O modo mais adequado de entender Paulo não é vê-lo como alguém convertido, mas enviado para uma missão, a partir de sua experiência de fé em Cristo. Em termos étnicos, Paulo não negou sua identidade, muito menos os valores da tradição judaica. A única conversão de Paulo que poderíamos falar seria sua postura em relação à Lei, como marcador de fronteira entre judeus e gentios, separando os judeus dos demais povos, como um povo privilegiado. A negação que Paulo faz da Lei é

justamente como mantenedora desse privilégio e não contra as obras meritórias. Paulo rompe com as diferenças entre judeus e gentios, a partir da fé em Cristo, como condição, não apenas necessária, mas suficiente para a realização da justiça de Deus. Paulo pregou um Cristianismo que possui sua unidade na fé em Cristo e que pode ser expressado diversamente: universalidade é também respeito pelas particularidades. Portanto, a mudança da vida de Paulo não foi o abandono de sua fé judaica, mas a vivência da vocação para levar o Evangelho aos gentios, a partir do seu encontro com Cristo.

Por meio da abordagem que fizemos da comunidade de Qumran, percebemos a riqueza desse movimento no período intertestamentário, especialmente, a contribuição que oferece na compreensão do Judaísmo e, indiretamente, também do Cristianismo. Constatamos que o propósito da nova perspectiva, de rever o Judaísmo, na tentativa de perceber, especialmente, os elementos de continuidade dentro do Cristianismo, pode encontrar nos manuscritos de Qumran um campo de pesquisa favorável. Podemos encontrar elementos judaicos que auxiliam no entendimento do Cristianismo como fenômeno enraizado na variedade do Judaísmo que se manifestava no primeiro século da nossa era. Destacando alguns aspectos daquilo que os manuscritos apresentam, como a espera do messias, a ressurreição, a filiação divina, a ressignificação dos sacrifícios oferecidos no Templo, o destaque de um líder, a forma de interpretar e atualizar a Sagrada Escritura, a expectativa escatológica, a autocompreensão como o resto de Israel e a apreensão do movimento como uma Nova Aliança, entre outros, possibilitam perceber semelhanças com os escritos cristãos.

Estas afinidades não comprovam a influência mútua entre Qumran e o Cristianismo, mas, principalmente, expressam a base comum de ambos os movimentos, surgidos do interior do Judaísmo. Além disso, outros elementos, que considerávamos peculiares do Cristianismo, já estavam presentes no estilo de vida de outros judeus, como é caso da comunidade de Qumran. Apesar de termos visto diversos pontos contrários ao Cristianismo, como o amor aos inimigos, podemos constatar elementos comuns, como por exemplo, a vivência em comum entre os membros do grupo. Dentre as concepções teológicas que se assemelham, destacam-se a ideia de Deus, Senhor da história e o ser humano entendido como um ser frágil, pecador e incapaz de alcançar, por suas próprias forças, a realização da justiça divina. Esta é fruto da misericórdia de Deus, que por sua graça torna justo o pecador.

Em relação a Paulo, o que mais nos interessa é a percepção de que a doutrina da justificação pela graça não é uma genialidade do Apóstolo, mas já estava presente no Antigo Testamento. A justiça de Deus, entendida acima de tudo, como fruto do amor, da misericórdia e da fidelidade de Deus, fazia parte da experiência do povo de Israel. O que se percebe nos

manuscritos de Qumran é a confirmação dessa teologia e a explicitação de modo mais claro de que a salvação do ser humano somente é possível pelo poder de Deus, que a dependência da bondade de Deus é vital ao ser humano pecador. A ênfase dessa concepção teológica nos escritos paulinos não era para demonstrar uma novidade, mas, principalmente, para defender o direito dos gentios, como herdeiros e participantes das promessas divinas. Tanto Paulo quanto a comunidade de Quman compreendiam a justiça de Deus essencialmente como graça e não como mérito humano. As obras da Lei não eram para justificar, mas para permanecer na justiça e dar identidade ao povo de Israel. Para ambos, a fonte da justificação é a graça de Deus. No entanto, há uma diferença fundamental no modo de compreender a ação de Deus. Para Qumran, a graça da justificação vem por meio da prática da Lei, como o canal da graça divina, enquanto que, para Paulo, vem pela fé em Jesus Cristo e se torna eficaz pela prática do amor. Deste modo, fica claro que a concepção da justiça de Deus que aparece nos escritos paulinos, principalmente o elemento da graça divina, era um pressuposto no Judaísmo de seu tempo. Portanto, a compreensão de justiça de Deus em Paulo e na tradição judaica não era divergente.

Dito isso, desejamos deixar algumas considerações a respeito da pesquisa que realizamos, bem como salientar alguns dos desafios que permanecem, sobretudo, relacionados ao tema que nos propusemos aprofundar. Em primeiro lugar, pensamos ser importante levar em consideração que a nova perspectiva de Paulo é recente, em comparação com tudo o que foi elaborado e transmitido tradicionalmente sobre Paulo. Portanto, é algo que precisa de mais amadurecimento, desvendando seu alcance e importância para a teologia cristã, principalmente, paulina. Faz-se necessário continuar aprofundando, não como oposição ou invalidação da riqueza teológica produzida ao longo da história do Cristianismo, mas como complemento e enriquecimento teológicos, descortinando outras dimensões pouco ou nada trabalhadas até hoje. Da mesma forma pode ser posta a questão dos manuscritos de Qumran. Embora muita coisa já foi dita sobre eles, é ainda curto o tempo que nos separa da descoberta, e a cada tempo se colocam novos desafios e novas probabilidades para os pesquisadores. A tendência hoje não é tanto investir esforço para encontrar precedentes cristãos na comunidade de Qumran, mas, principalmente, buscar novas luzes para conhecer melhor o Judaísmo intertestamentário.

Outra questão pertinente que percebemos é o desafio de continuar aprofundando a relação entre o Judaísmo e o Cristianismo, numa postura de respeito pelas diferenças, superando os preconceitos construídos ao longo do tempo. Abrir espaço para o diálogo inter-religioso, buscando mútuo enriquecimento, sobretudo, por parte do Cristianismo, que possui

sua raiz justamente no Antigo Testamento. Além disso, aprofundar a relação entre a nova perspectiva de Paulo, sobretudo, em relação ao Judaísmo, com os conflitos que aparecem nos evangelhos, entre Jesus e a tradição judaica, mormente, com os fariseus e doutores da Lei. Fomos acostumados a entender esses conflitos genericamente com a chave do legalismo judaico, representado por estes interlocutores, de um lado, e Jesus de outro. Enfim, o desafio de recuperar a tradição judaica como uma tradição da graça, revendo a postura tradicional que deu demasiada ênfase à antítese entre Judaísmo e Cristianismo. Rer a história de Israel e, principalmente, o Judaísmo como um fenômeno plural, construído a partir da experiência do amor de um Deus que tomou a iniciativa de escolhê-lo e libertá-lo, demonstrando de diversos modos e em diferentes épocas sua misericórdia, compaixão e fidelidade.

Por fim, entre os aspectos importantes desta pesquisa, evidenciamos três. Primeiramente, o desafio de superar o preconceito em relação ao Judaísmo, entendido tradicionalmente como uma religião legalista, que procurava alcançar a justiça mediante a observância da Lei. Embora possamos reconhecer que a prática da Lei, mormente, após o exílio, passou a ser o centro da tradição judaica, não significa necessariamente que a Lei fosse considerada a fonte da salvação. A justiça de Deus, entendida amplamente a partir da cultura judaica, como a manifestação das ações de Deus em favor de seu povo, como meio de manter a fidelidade à Aliança, expressa a gratuidade do amor de Deus a Israel. A partir da redenção, realizada por Cristo, este amor de Deus toma amplitude universal e se manifesta a todos os povos. Em Cristo, todos são chamados a viver na igualdade de direitos, participando plenamente do plano salvador de Deus, segundo suas antigas promessas.

Em segundo lugar, resgatamos uma nova imagem de Deus, vinda do Antigo Testamento. Não de um Deus castigador, vingativo, cuja medida do amor é expressa segundo as obras de cada um. Ao contrário, um Deus que se mostrou essencialmente misericordioso, compassivo, paciente e cheio de bondade. Um Deus fiel, apesar dos pecados de seu povo, que não cansou de recomeçar e dar novas oportunidades de reconstrução após os pecados e as traições do povo. Um Deus da graça, que escolheu e amou seu povo por iniciativa própria e não por causa dos méritos ou das boas obras. Um Deus cuja justiça teve como base fundamental a misericórdia. Daí compreendemos mais claramente que as raízes dos princípios básicos do Novo Testamento estão, de certa forma, já presentes no Antigo Testamento.

Finalmente, esta experiência do amor de Deus, manifestado gratuitamente na justiça realizada por meio de Jesus Cristo, coloca os seres humanos numa nova condição, livres do pecado e de tudo o que divide. Vivendo como novas criaturas, todos são chamados a construir novas relações, pautadas nos valores transmitidos por Cristo, principalmente, a misericórdia, o

amor e a compaixão. O chamado de Paulo, para a missão especial de anunciar o Evangelho aos gentios, é expressão do amor universal de Deus que convoca a todos os povos e culturas a fazer parte de seu plano de vida plena, derrubando os muros que separam os seres humanos. A importância dessa prática evangélica se dá, sobretudo, em contextos de pobreza e injustiça, nos quais a vida está mais ameaçada. O amor de Deus, manifestado ao povo de Israel no Antigo Testamento e, acima de tudo, em Jesus Cristo, ensina a viver relações de gratuidade e compaixão, principalmente diante das situações de vulnerabilidade nas quais ainda vivem tantos seres humanos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1 ed. brasileira, coordenada e vista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- ANDERSON, Ana Flora. *A história da palavra: a primeira Aliança*. São Paulo: Paulinas, Valencia: Siquem, 2003.
- ARENS K., Eduardo. Qumrán: 50 años. *Páginas*, Vol./No. 147-148, p. 96-107, 1997.
- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 1, Salamanca: Ediciones Siguime, 1996.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BARTH, Karl; ANDERS, Koller. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 1999.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia Bíblica*. Trad. Helmuth Alfredo Simon, Vol 2, 3 ed. São Paulo: Loyola, 1983.
- BÍBLIA. Português. *Edição pastoral*. 1990. Bíblia sagrada: Edição pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____. N.T. Grego. 1994; SCHOLZ, Vilson; BRATCHER, Roberto G. *Novo Testamento interlinear grego-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- _____. N.T. Grego. Nestle-Aland. 1993. NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum graece*. 27. ed. rev.
- _____. Português. Alonso Schoekel. 2006; ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Bíblia do peregrino*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. Português. Jerusalém. 1999. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova ed. revista São Paulo: Paulus, 2000.
- BORN, A. Van Den. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Trad. Frederico Stein, Petrópolis: Vozes, 1977.
- BORTOLLETO FILHO (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Carta aos Romanos: o Evangelho é a força de Deus que salva*. São Paulo: Paulus, 1997. (Como ler a Bíblia).

- BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002.
- _____. *Introdução a Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O mundo contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984.
- BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2011.
- _____. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- CAMPBELL, William S. *Paulo e a criação da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2011.
- CERFAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *O cristão na teologia de Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo: volume 3: Atos, Romanos*. São Paulo: Hagnos, 2002.
- CIPRIANI, Settimio. Epístola aos Romanos. In: BALLARINI, Teodorico (Org.). *Introdução à Bíblia*, Petrópolis: Vozes, 1974.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown, 2 ed. Vol. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- COENEN, L.; BEYREUTHER E.; BIETENHARD, H. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. 3ª edição. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986.
- COMBLIN, José. *Paulo, apóstolo de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande comentário Bíblico).
- CROSSAN, John Dominic. *Em busca de Paulo: como o apóstolo Paulo opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da Lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DELCOR, Mathias; MARTÍNEZ, Florentino García. *Introducción a la literatura esenia de Qumran*. Madrid: Cristiandad, 1982.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2006. 2 v.

DOUGLAS DE OLIVEIRA, Edson. *Dicionário Teológico: história de Tübingen*. Disponível em: <http://comunidadewesleyana.blogspot.com.br/2008/12/dicionrio-teolgico_25.html> Acesso em: 21 ago. 2014.

DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã, São Paulo, 2011. 751 p.

_____. *A teologia do apóstolo Paulo*. Trad. Edwino Royer, São Paulo: Paulus, 2003.

ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998.

FABRIS, Rinaldo. *Paulo: Apóstolo dos gentios*. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

FITZMYER, Joseph A. *101 perguntas sobre os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Loyola, 1997.

FLUSSER, David. *O Judaísmo e as origens do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2000, v. 1.

GASS, Ildo Bohn. *As comunidades cristãs da primeira geração*. São Paulo: Paulus, 2005. (Uma introdução à Bíblia; 7).

_____. *Exílio babilônico e dominação Persa: Primeiro Testamento: a serviço da leitura libertadora da Bíblia*. 3 ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2007. (Uma introdução à Bíblia; 5)

_____. *Período grego e vida de Jesus*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005. (Uma introdução à Bíblia; 6)

GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007.

GERSTENBERGER, Erhard S.; SIQUEIRA, Tércio Machado. *A Lei*. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Estudos Bíblicos; 51).

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1984-2012.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo: AM edições, 1994.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (orgs.) *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009. (Bíblia e sociologia)

- HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a Lei – As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. Traduzido por Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2012.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HOLSTEN, K. *Das Evangelium des Paulus*. Vol. I-II. Berlin: Reimer, 1880.
- HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- IDÍGORAS, J.L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. Trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.
- IGREJA CATÓLICA. CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. COMISSÃO CONJUNTA CATÓLICA-LUTERANA. *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação: Declaração Conjunta Católica Romana e Federação Luterana Mundial*, Augsburg, 31 de outubro de 1999. São Leopoldo: Sinodal, Brasília: CONIC, São Paulo: Paulinas, 1999.
- IZIDRO, Dante F. *Os manuscritos de Qumran e as origens do Cristianismo*. Disponível em: <http://dfizidro.blogspot.com.br/2011/07/qumran-e-as-origens-do-Cristianismo.html>, acesso em: 19 nov. 2014.
- JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico manual del Antiguo Testamento*. Vol. 2, Madri: Ediciones Cristiandad, 1985.
- JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. Nova ed. rev. e atual. São Paulo: Hagnos, 2008-2011.
- JIMENEZ F. BONHOMME, M. *Los documentos de Qumran*. Madrid: Cristandad, 1976.
- KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- KELSEN, Hans. *O que é justiça?* Trad. Luís Carlos Borges, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KENSKI, Rafael & TEIXEIRA Duda. *Os essênios – A doutrina do deserto*. Disponível em: <http://www.espacoholistico.com.br/essenios.htm>, acesso em: 17 set. 2013.
- KITTEL, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972-1976.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005. 1 e 2 v.
- KONINGS, Johan. Santíssima Trindade: O Deus de amor. *Vida Pastoral*. Vol./No. 296, p. 52-53, 2014.
- KUEMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- _____. *Síntese teológica do Novo Testamento*: tradução de Sílvio Schneider, Werner Fuchs. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

- LAPERROUSAZ, E. *Os manuscritos do Mar Morto*. Porto: Rés Editora Limitada, 1977.
- LEITE, Edgard. Conteúdos do Judaísmo paulino. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro , v.13, n.31 , p. 136-149, jan. 2009.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.
- LOHFINK, Norbert. *Hinos dos pobres: o Magnificat, os Hodayot de Qumran e alguns Salmos tardios*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Introdução ao novo testamento*. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1980.
- _____. *Teologia del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- LOPES, Augustus Nicodemus. A nova perspectiva sobre Paulo: um estudo sobre as 'Obras da Lei' em Gálatas. *Fides Reformata*, Vol. 11/1 , p. 83-94, 2006.
- LORASCHI, Celso; DIETRICH, Luiz José. Monoteísmos: intolerância, discriminação e violências em nome de Deus. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 116, v. 29, 2012. 117 p.
- LÜDEMANN, H. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und des Petrus*. Rostock: Stiller, 1868.
- BALLARINI, Teodorico. *Atos dos Apóstolos, São Paulo e as Epístolas aos Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas - Romanos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- MAIER, Johann. *Entre os Dois Testamentos*. História e Religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). *Paulo, o judeu*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Cidadania romana e celeste*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MARTÍNEZ, Florentino García. Alguns textos paulinos à luz de Qumran. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.13, n.31, p. 11-32, jan. 2009.
- _____. (Ed.). *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*. Boston: Brill, 2009.
- _____. *Qumrán en el siglo XXI - cambios y perspectivas después de 50 años de estudios*. MEAH, 2006, p. 309-334. Disponível em: <http://www.ugr.es/~estsemi/miscelanea/55/16.FlorentinoGarcia06,309-334.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2015.
- _____. Qumran e o Novo Testamento: mitos e realidades. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro , v.13, n.31 , p. 33-54, jan. 2009.
- _____. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995.

- MARTÍNEZ, Florentino García; TREBOLLE BARRERA, Julio. *Os homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MORACHO, Félix. *Como ler os evangelhos: para entender o que Jesus fazia e dizia*. São Paulo: Paulus, 1994.
- NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. 35ª ed. Rio de Janeiro: Forence, 2013.
- ORRÚ, Gervásio F. *Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na antigüidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o Imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do Evangelho: introdução estrutural às Cartas de São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- PAUL, André. *O Judaísmo tardio: História política*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- PAUL, André. *O que é Intertestamento?* São Paulo: Paulinas, 1981.
- PFLEIDERER, O. *Paulinism: The Contribution to the History of Primitive Christian Theology*. London: Williams and Norgate, 1891.
- PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- POUILLY, Jean. *Qumrã: textos escolhidos*. São Paulo: Paulinas, 1992. 139 p. (*Cadernos Bíblicos 55*)
- QUESNEL, Michel. *Paulo e as origens do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- RABUSKE, Irineu J. Qumran e o Novo Testamento. *Teo Comunicação*, Vol./No. 25/108 , p. 305-316, 1995.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2009.
- REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19ª ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- REYNIER, Chantal. *Para ler o apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2012.
- RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. São Paulo: Cultura cristã, 2004.
- ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2003.
- ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUBINI, Ademir; SCHMIDT, Flavio. *O Evangelho da liberdade: uma análise de Gálatas 5,1-6*. São Leopoldo, 2011. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2011.

SAMPLEY, J. Paul. *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. (Bíblia e sociologia)

SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002. (Introdução ao estudo da Bíblia 7)

SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London: SCM Press, 1977.

_____. *Paulo: a Lei e o povo judeu*. Trad. José Raimundo Vidigal, São Paulo: Ed. Academia Cristã/ Paulus, 2009.

SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Vol./No. 4 , p. 9-49, 1999.

SCHELKLE, Karl Hermann. *A comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1972.

SCHMIDT, Francis. *O Pensamento do Templo*. De Jerusalém a Qumran. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHNEIDER, Nélio. *Paulo de Tarso: Apóstolo a serviço do Evangelho de Jesus Cristo e da cidadania*. São Leopoldo: Cebi, 1999.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2010.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do peregrino*. Trad. de Ivo Storniolo e José Bortolini. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

SCHONFIELD, Hugh. *A odisséia dos Essênios*. São Paulo: Mercuryo, 1991.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. São Leopoldo: [Faculdade de Teologia], 1984.

_____. *O direito dos pobres*. São Leopoldo: Oikos, São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o Apóstolo*. São Paulo: Novo Século, 2003.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. Trad. Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

SILVA JÚNIOR, Ideiflé da. As contribuições de Qumran para o Novo Testamento. *Teologia em Debate*, Vol./No. 4 , p. 32-60, 1998.

SILVA, Valmor da. Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus: *teologia paulina*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Concordância Bíblica*: Baseia-se na edição revista e atualizada no Brasil da tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Hartmut. *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

STENDAHL, Krister. *Paul among jews and gentiles: and other essays*. Philadelphia: Fortress, 1976.

STRABELI, Mauro. *Carta aos Romanos: explicação e atualização*. São Paulo: Paulus, 1997.

TAMEZ, Elsa. *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. San José: Editorial DEI, 1991.

TASSIN, Claude. *O Judaísmo: do exílio ao tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1988.

VARO, Francisco. *O que era o Sinédrio?* Disponível em: <http://opusdei.org.br/pt-br/article/o-que-era-o-sinedrio/>, acesso em: 04 mar. 2015.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

VERMES, Geza. *Os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercuryo, 1991.

VIDAL, Senén. *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta, 1996.

VIEIRA, Fernando Mattioli. Doutrinas compartilhadas: a Comunidade Judaica de Qumran e Comunidades Paulinas. *Unopar*, Londrina, v. 10, n. 2, p. 11-16, Out. 2009.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de Metodologia, 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1988.

WILCKENS, Ulrich. *La Carta a los Romanos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989. 2 v.

WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009.

ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.