

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
**LEANDRO FORMICKI**

**A EXPERIÊNCIA MÍSTICA APOCALÍPTICA**  
**DO APÓSTOLO PAULO COMO ELEMENTO**  
**FUNDANTE DA JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ:**  
**UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ROMANOS 3**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2019**

LEANDRO FORMICKI

**A EXPERIÊNCIA MÍSTICA APOCALÍPTICA  
DO APÓSTOLO PAULO COMO ELEMENTO  
FUNDANTE DA JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ:  
UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ROMANOS 3**

Tese de Doutorado apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

F767e Formicki, Leandro

A experiência mística apocalíptica do Apóstolo Paulo como elemento fundante da justificação pela fé: uma análise exegética de Romanos 3 / Leandro Formicki -- São Bernardo do Campo, 2019. 364 p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2019.

Bibliografia

Orientação de: Paulo Roberto Garcia.

1. Bíblia – N.T. – Romanos 3,1-31 – Exegese 2. Bíblia – N.T. – Apóstolo Paulo 3. Misticismo (Experiência religiosa) 4. Justificação pela fé I. Título

**CDD 227.107**

A tese de doutorado sob o título “A EXPERIÊNCIA MÍSTICA APOCALÍPTICA DO APÓSTOLO PAULO COMO ELEMENTO FUNDANTE DA JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE ROMANOS 3”, elaborada por Leandro Formicki, foi defendida e aprovada em 06 de Maio de 2019, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Helmut Renders (Titular/UMESP), Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes (Titular/UMESP), Prof. Dr. Lourenço Stelio Rega (Titular/FTB-SP) e Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (Titular/FATIPI).

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Helmut Renders  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

**Programa:** Ciências da Religião

**Área de Concentração:** Literatura e Religião no Mundo Bíblico

**Linha de Pesquisa:** Linguagens da Religião

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

## **DEDICATÓRIA**

*À minha família, seu amor, respeito e cuidado me ajudaram a concluir esta tese.*

## AGRADECIMENTOS

Realizando esta pesquisa constatei mais ainda o que já sabia: não é possível construir nada importante sem a ajuda dos outros. Ao concluir, reconheço a enorme dívida que tenho com várias pessoas. Fica, então, expressa minha gratidão:

A Deus, o doador da vida, pela sabedoria, força e amparo, e, com isso, a possibilidade da realização da pesquisa;

À minha família, pelas horas de compreensão, apoio e carinho, por tolerarem minhas ausências e pela ajuda tão necessária;

Ao meu orientador, prof. Dr. Paulo Roberto Garcia, sua erudição, amabilidade e prontidão em me atender foram fundamentais para a conclusão desta obra. Muito obrigado pela amizade, pelo apoio e orientação.

Aos professores da Pós-Graduação, por abrirem meus horizontes;

Agradeço aos amigos e amigas da Pós-Graduação, pela amizade, compartilhamento, emoção, aprendizado e descontração.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

FORMICKI, Leandro. *A Experiência Mística Apocalíptica do Apóstolo Paulo como Elemento Fundante da Justificação pela Fé*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

## RESUMO

O presente estudo exegético tem por objetivo pesquisar Romanos 3:1-31 buscando perceber por que para o apóstolo Paulo tanto judeu como gentio são pecadores e carecem da glória de Deus (Rm 1:18-3:20). Por isso, não há diferença entre eles com relação à justiça (3:21-4:25). E por que para ele a justificação de Deus é pela fé em Jesus Cristo para todos que acreditam, tanto judeus como gentios, e não mais pela prática da lei (3:22-30). Diante disso, nossa hipótese é mostrar que a partir da experiência mística apocalíptica do Apóstolo Paulo descrita em Gálatas 1:1-24 e 2 Coríntios 12:1-4, ele propõe uma nova interpretação a respeito da “salvação do ser humano”. Isso pode ser confirmado em Romanos 3:1-31, onde ele expõe que a Torá não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Ao invés disso, o meio de salvação eficaz é quando o “ser humano é justificado por fé, sem obras da lei”. Certamente, esta experiência mística apocalíptica tira o Apóstolo Paulo da pertença do Judaísmo Sinaíta Sinagoga do Mundo Mediterrâneo, ou seja, de uma crença na aliança sinaítica que é condicionada ao cumprimento dos mandamentos da Torá e considera só o povo judeu como “exclusivo de Deus”, isto é, eleito para ser “santo/separado” e “puro” para Deus e o realoca em um espaço místico apocalíptico de identidade, onde ele assume que tanto judeus como gentios estão na condição de “pecadores (impuros)” e por isso, não são dignos de serem justificados por Deus, mas por meio da união/comunhão com o sagrado “a fé em Jesus” qualquer um pode ser considerado justo/inocente/puro e por isso, ser salvo da ira de Deus e receber a recompensa de uma vida eterna. Para tanto, fundamentaremos nossa pesquisa, nos estudiosos Gershom Scholem, Martinus De Boer e Mary Douglas, respectivamente do misticismo judaico, apocalíptica judaica e antropologia da cultura, além de revisar alguns escritos judaicos e algumas discussões exegéticas acerca do texto que vem ganhando notoriedade e controvérsias desde a segunda metade do século XX.

**Palavras-Chave:** Aliança, Experiência Mística Apocalíptica, Justificação pela Fé, Obras da Lei, Paulo.

FORMICKI, Leandro. *The Mystical Apocalyptic Experience of the Apostle Paul as Founding Element of the Justification by Faith*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2019. Thesis (Doctorate in Religion Sciences) - Methodist University of São Paulo (UMESP).

## ABSTRACT

The purpose of this exegetical study is to search Romans 3:1-31 to see why both the Jew and the Gentile are sinners to the apostle Paul and lack the glory of God (Romans 1:18-3:20). Hence, there is no difference between them in regard to righteousness (3:21-4:25). And because to him the justification of God is by faith in Jesus Christ to all who believe, both Jews and Gentiles, and no longer by the practice of the law (3:22-30). Given this, our hypothesis is to show that from the apocalyptic mystical experience of the Apostle Paul described in Galatians 1:1-24 and 2 Corinthians 12:1-4, he proposes a new interpretation regarding the “salvation of the human being”. This can be confirmed in Romans 3:1-31, where he states that the Torah does not serve as a means of salvation for man, since he is not able to free man from the enslaving power of sin that leads to death. Instead, the means of effective salvation is when “human being is justified by faith, without deeds of the law.” Indeed, this apocalyptic mystical experience takes away the Apostle Paul from the Synagogue Sinaitic Judaism of the Mediterranean World, that is, from a belief in the Sinaitic covenant that is conditioned to the fulfillment of the Torah commandments and considers only the Jewish people as “exclusive of God”, that is, elected to be “holy / separated” and “pure” to God and reallocates him into an apocalyptic mystical space of identity, where he assumes that both Jews and Gentiles are in the condition of “impure” sinners and therefore are not worthy of being justified by God, but by union / communion with the sacred “faith in Jesus” anyone can be considered righteous / innocent / pure and therefore be saved from the wrath of God and receive the reward of one eternal life. To that end, we will base our research on Gershom Scholem, Martinus De Boer and Mary Douglas, respectively on Jewish mysticism, Jewish apocalyptic and cultural anthropology, as well as review some Jewish writings and some exegetical discussions about the text that has been gaining notoriety and controversy since the second half of the twentieth century.

**Keywords:** Alliance, Apocalyptic Mystical Experience, Justification by Faith, Works of the Law, Paul.

FORMICKI, Leandro. La Experiencia Mística Apocalíptica del Apóstol Pablo como Elemento Fundante de la Justificación por la Fe. San Bernardo do Campo: Umesp, 2019. Tesis (Doctorado en Ciencias de la Religión) - Universidad Metodista de São Paulo (UMESP).

## RESUMEN

El presente estudio exegético tiene por objetivo investigar Romanos 3: 1-31, buscando percibir por qué para el apóstol Pablo tanto judío como gentil son pecadores y carecen de la gloria de Dios (Rm 1:18-3: 20). Por eso, no hay diferencia entre ellos con respecto a la justicia (3: 21-4: 25). Y por qué para él la justificación de Dios es por la fe en Jesus Cristo para todos los que creen, tanto judíos y gentiles, y no más por la práctica de la ley (3:22-30). Por eso, nuestra hipótesis es mostrar que a partir de la experiencia mística apocalíptica del Apóstol Pablo descrita en Gálatas 1:1-24 y 2 Corintios 12:1-4, él propone una nueva interpretación acerca de la “salvación del ser humano”. Esto puede ser confirmado en Romanos 3:1-31, donde él expone que la Torá no sirve como un medio de salvación del ser humano, pues, ella no es capaz de liberar al ser humano del poder esclavizador del pecado que conduce a la muerte. En vez de eso, el medio de salvación eficaz es cuando el “ser humano es justificado por fe, sin obras de la ley”. Ciertamente, esta experiencia mística apocalíptica quita al Apóstol Pablo de la pertenencia del Judaísmo Sinaíta Sinagoga del Mundo Mediterráneo, o sea, de una creencia en la alianza sinaítica que está condicionada al cumplimiento de los mandamientos de la Torá y considera sólo al pueblo judío como “exclusivo de Dios”, es decir, elegido para ser “santo /separado” y “puro” para Dios y relocaliza él en un espacio místico apocalíptico de identidad, donde él asume que tanto los judíos y los gentiles están en la condición de “pecadores (impuros)” y por eso, no son dignos de ser justificados por Dios, pero, por medio de la unión/comunión con lo sagrado “la fe en Jesús” cualquiera puede ser considerado justo/inocente/puro y por eso, ser salvo de la ira de Dios y recibir la recompensa de una vida eterna. Para ello, fundamentaremos nuestra investigación, en los estudiosos Gershom Scholem, Martinus De Boer y Mary Douglas, respectivamente del misticismo judío, apocalíptica judía y antropología de la cultura, además de revisar algunos escritos judíos y algunas discusiones exegéticas acerca del texto que viene ganando notoriedad y controversias desde la segunda mitad del siglo XX.

**Palabras Clave:** Alianza, Experiencia Mística Apocalíptica, Justificación por la Fe, Obras de la Ley, Pablo.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1: A Aliança com Israel em Perspectivas Diferentes.....	16
1. A abordagem metodológica da formação do Pentateuco .....	16
2. A Eleição no Pentateuco.....	20
3. O Conceito de Santidade .....	31
4. Os dois conceitos de Aliança na Literatura Profética e Extra Bíblica.....	39
5. Os Manuscritos do Deserto da Judéia.....	51
5.1. Palavras dos Luzeiros 4Q504 .....	53
5.2. QRegra da Comunidade (1QS).....	55
5.3. 4QMMT מקצת מעשה התורה (Miqsat Ma'aseh Ha-Torah) .....	59
6. História baseada na Escritura .....	73
6.1. O Texto de José e Asenate .....	73
7. Expansão da Escritura .....	76
7.1. O Livro dos Jubileus .....	76
8. História Didática.....	87
8.1. O Livro de Tobit .....	87
9. Apocalipse .....	91
9.1. O Quarto Livro de Esdras .....	91
10. Testamento .....	98
10.1. O Testamento de Moisés.....	98
11. Literatura de Sabedoria.....	101
11.1. O Livro de Baruc .....	101
CONCLUSÃO.....	104
CAPÍTULO 2: ANÁLISE EXEGÉTICA DE ROMANOS 3:1-31 .....	106

1. Texto Grego e Tradução de Romanos 3:1-31.....	106
2. Crítica Textual de Romanos 3:1-31.....	109
3. Características Formais .....	116
3.1. Delimitação.....	116
3.2. Coesão Interna .....	118
3.3. Gênero Literário.....	119
3.4. Época e Ambiente Vivencial .....	124
3.5. Análise do Conteúdo.....	149
CONCLUSÃO.....	278
CAPÍTULO 3: O Apóstolo Paulo em Perspectivas Diferentes .....	279
3.1. A Antiga Perspectiva sobre Paulo .....	279
3.1.1. Peter Stuhlmacher .....	279
3.1.2. Mark A. Seifrid .....	282
3.1.3. John Piper.....	287
3.1.4. Donald Arthur Carson .....	290
3.2. A Nova Perspectiva sobre Paulo.....	291
3.2.1. Krister Stendahl.....	291
3.2.2. Ed Parish Sanders.....	297
3.2.3. Nicholas Thomas Wright .....	320
3.2.4. James Douglas Grant Dunn.....	331
3.3. Uma Leitura de Paulo em Diálogo com as Perspectivas Diferentes.....	335
CONCLUSÃO.....	338
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	342
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	345

## INTRODUÇÃO

A carta ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ “para (os) Romanos” é a maior, a menos questionável e a principal do Novo Testamento. De fato, esta carta influenciou muito a teologia protestante, e nenhuma outra carta contém uma maior sistematização do pensamento de Paulo. É de senso comum entre os estudiosos que Paulo ditou a carta e Tércio a escreveu (Rm 16:22). Entretanto, há um debate entre os estudiosos sobre o propósito de Romanos. De um lado estão eruditos como Kasemann, Cranfield e Dodd que consideram a carta como um “tratado teológico”, no entanto de outro lado estão eruditos como Bartsch, Harder e Rauer que a consideram como uma “carta situacional”. A carta aos Romanos é escrita especificamente para uma igreja específica com problemas específicos. A carta é impessoal porque Paulo não conhecia a igreja em Roma. Por isso, a carta não é um “tratado teológico”, pois nenhum livro ou carta da Bíblia foi escrito com a intenção de ser universal para todos os tempos. Certamente, a carta contém um conteúdo teológico, mas com o objetivo de solucionar os problemas existentes naquela comunidade eclesial. A igreja em Roma era composta por cristãos judeus e cristãos gentios. Com certeza, havia um conflito ideológico entre estes dois grupos de cristãos. O conflito era sobre o “meio de salvação tanto do cristão gentio quanto do cristão judeu”. Para os cristãos judeus ou judaizantes, os cristãos gentios deveriam cumprir à lei para serem salvos. Então, Paulo ao escrever a carta levou em consideração este conflito, ou seja, ele contesta as afirmações dos cristãos judeus a respeito da salvação (salvação por obras da lei). Diante disso, ele expõe sua posição a respeito da salvação (a partir da sua experiência mística apocalíptica descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4), ele dá início a tese, na qual tanto judeu quanto grego, ou seja, todos são justificados por meio da fé em Jesus Cristo e não por obras da lei judaica.

Com o surgimento da “Nova Perspectiva sobre Paulo” na segunda metade do século XX, autores como Krister Stendahl, E. P. Sanders, N. T. Wright e James D. G. Dunn colocaram em xeque a interpretação tradicional acerca da “justificação pela fé”, gerando uma mudança de paradigma, no qual a interpretação que era tão comum ao longo de quinhentos anos passa a ser questionada. Esta nova maneira de explicar a soteriologia do Judaísmo Sinagoga do Mundo Mediterrâneo em conexão com Paulo afetou toda teologia do Novo Testamento e em específico toda teologia de Paulo que foi um dos maiores pensadores cristãos. Isso forçou um novo debate entre proponentes da “Antiga

Perspectiva” e da “Nova Perspectiva” ao longo do século XXI. No fogo da controvérsia entre estas duas perspectivas nasce esta pesquisa que tem como objetivo principal compreender como surgiu e se desenvolveu a tese de Paulo sobre a justificação pela fé. Além disso, esta pesquisa propõe-se verificar a diversidade da posição judaica a respeito da aliança contida na literatura bíblica e extra bíblica, para com isso estabelecer se os judeus acreditavam que podiam ser justificados e salvos por meio do cumprimento da lei, fazer a análise exegética de Romanos 3:1-31, procurando demonstrar a sistematização da teologia de Paulo sobre a “salvação do ser humano” a partir da experiência mística no contexto da carta aos Romanos, explicando os motivos e a intenção pelos quais Paulo estabeleceu este “novo paradigma” e mostrar como a concepção do Apóstolo Paulo a respeito da justificação do homem foi construída pela “nova perspectiva” e pela “antiga perspectiva”. Para com isso estabelecer nossa leitura de Paulo.

Desta forma, daremos uma resposta plausível em relação ao significado da “justificação pela fé” em Romanos 3:1-31, resgatando seu *locus* de produção e sua finalidade pragmática. Sendo assim, buscaremos responder algumas questões que surgem em relação ao entendimento do Judaísmo Sinagoga do Mundo Mediterrâneo sobre sua salvação e como Paulo lidava com esta concepção judaica do seu tempo. A primeira questão é saber quais são os diferentes tipos de alianças com Israel? A segunda questão é compreender qual é a concepção do Paulo místico apocalíptico sobre a salvação do ser humano? A terceira questão é como a concepção de Paulo a respeito da justificação do ser humano foi construída pela “nova e antiga perspectiva sobre Paulo”?

Nesta pesquisa, procurar-se-á demonstrar que as evidências apresentadas pelos pesquisadores nem sempre são convergentes. Esta pesquisa, porém, caminhará pelas evidências mais contundentes, procurando abrir novos caminhos às pesquisas sobre a relação de Paulo e o Judaísmo Sinaíta Sinagoga do Mundo Mediterrâneo especificamente no contexto de Romanos 3.

A primeira hipótese que será verificada nesta pesquisa é a de que na literatura judaica do período do Segundo Templo, os judeus em alguns momentos se apoiam na “aliança sinaítica”, no sentido que enfatizam muito a prática da lei para serem salvos, mas em outros momentos se apoiam na “aliança abrahâmica”, no sentido que enfatizam que são salvos por pertencerem à aliança. Por isso, não existe um Judaísmo singular, mas um Judaísmo plural. Um Judaísmo que também tinha como crença o aspecto de “povo exclusivo” de Deus, o qual foi eleito para ser “santo/separado” e “puro” para Deus.

A segunda hipótese é mostrar que a partir da experiência mística apocalíptica do Apóstolo Paulo descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4, ele propõe uma nova interpretação a respeito da “salvação do ser humano”. Isso pode ser confirmado em Romanos 3:1-31, onde ele expõe que a Torá não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Ao invés disso, o meio de salvação eficaz é quando o “ser humano é justificado por fé, sem obras da lei”. Certamente, esta experiência mística apocalíptica tira o Apóstolo Paulo da pertença do Judaísmo Sinaíta Sinagoga do Mundo Mediterrâneo, ou seja, de uma crença na aliança sinaítica que é condicionada ao cumprimento dos mandamentos da Torá e considera só o povo judeu como “exclusivo de Deus”, isto é, eleito para ser “santo/separado” e “puro” para Deus e o realoca em um espaço místico apocalíptico de identidade, onde ele assume que tanto judeus como gentios estão na condição de “pecadores (impuros)” e por isso, não são dignos de serem justificados por Deus, mas por meio da união/comunhão com o sagrado “a fé em Jesus” qualquer um pode ser considerado justo/inocente/puro e por isso, ser salvo da ira de Deus e receber a recompensa de uma vida eterna.

A terceira hipótese é mostrar que tanto E. P. Sanders quanto os defensores da “Nova Perspectiva sobre Paulo” cometeram alguns equívocos na análise do “padrão de religião” do Judaísmo do Segundo Templo e na interpretação dos textos paulinos sobre a justificação pela fé. De fato, existia um Judaísmo de justificação pelas obras da lei que Paulo combatia.

Esta pesquisa possui três capítulos. O capítulo um aborda os diferentes tipos de alianças com Israel. As particularidades destas alianças são verificadas tanto na literatura bíblica como na extra bíblica. No capítulo dois está a análise exegética de Romanos 3:1-31, este capítulo busca demonstrar a sistematização da teologia de Paulo sobre a “justificação e a salvação do ser humano”. O capítulo três aborda as diferentes concepções da relação da tese de Paulo sobre a justificação com o pensamento judaico sobre a salvação.

## CAPÍTULO 1

### A Aliança com Israel em Perspectivas Diferentes

#### 1. A abordagem metodológica da formação do Pentateuco

“O Pentateuco (Torá, em hebraico) – formado pelos livros Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio – é o núcleo da fé judaica e a mais alta autoridade nesta religião”.<sup>1</sup> “É aqui que o Judaísmo encontra uma explicação para o sentido do universo e da humanidade, regras de moral, além da sua própria origem. Também é a partir do Pentateuco que os judeus entendem o peculiar relacionamento com seu Deus”.<sup>2</sup> Para os judeus “é uma história sobre a eternidade no tempo, composta de narrativas que transmitem verdades eternas”.<sup>3</sup> Além disso, “a ortodoxia judaica considera a Torá como um bloco homogêneo, escrito pelo próprio Moisés”.<sup>4</sup> “De acordo com esta visão tradicional, na época em que os israelitas conquistaram a Terra Prometida sob o comando de Josué, todo o Pentateuco já havia sido revelado de forma divina, exatamente como o conhecemos hoje”.<sup>5</sup> Contudo, não foi só a ortodoxia judaica que considerou Moisés o autor do Pentateuco, “na época patrística, prevaleceu, tanto na Sinagoga como na Igreja, a opinião de que Moisés era o autor do Pentateuco”<sup>6</sup>.

Entretanto, “paralelamente a esta visão ortodoxa, defendida tanto por judeus quanto cristãos, desenvolveu-se ao longo dos séculos uma abordagem científica do texto bíblico”.<sup>7</sup> Com isso, questiona-se na Idade Média se Moisés realmente escreveu o Pentateuco. O rabino Abraham Ibn Ezra residente na Espanha (1092) questiona em seu

---

<sup>1</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 23.

<sup>2</sup>Ibid. p.23.

<sup>3</sup>NEUSNER, Jacob. *Introdução ao Judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago editora, 2004, p. 7.

<sup>4</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 23.

<sup>5</sup>Ibid. p.23.

<sup>6</sup>SKA, Jean-Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 111.

<sup>7</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 23.

livro sobre o Deuteronomio que Moisés não poderia ser o autor do Pentateuco por causa de algumas situações presentes nos textos dessa coletânea, tais como<sup>8</sup>:

- (Gn 12:6): Atravessou Abrão a terra até Siquém, até ao carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus **habitavam** essa terra (ARA). O verbo deveria estar no presente: habitam, pois estavam ali quando ele chegou do Egito com o povo de Israel.
- (Dt 1:1): São estas as palavras que Moisés falou a todo o Israel, **dalém do Jordão**, no deserto, na Arabá, defronte do mar de Sufe, entre Parã, Tofel, Labã, Hazerote e Di-Zaabe (ARA). O autor dessas palavras deve estar na terra prometida, isto é, na atual Cisjordânia. Mas Moisés sempre ficou na Transjordânia.
- (Dt 31:9): Esta lei, **escreveu-a** Moisés e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi, que levavam a arca da Aliança do SENHOR, e a todos os anciãos de Israel (ARA). Por que Moisés não diz: Quando eu escrevi...?
- (Dt 34:5): Assim, **morreu** ali Moisés, servo do SENHOR, na terra de Moabe, segundo a palavra do SENHOR (ARA). Como o próprio autor descreve sua própria morte?

Diante desses problemas textuais e de outros, não só o rabino Abraham Ibn Ezra começou a questionar a autoria mosaica do Pentateuco, mas outros eruditos também o fizeram. “<sup>9</sup> No entanto, “estes estudos avançaram lentamente, mas no século XVII dois autores começaram a revolucionar a visão tradicional da bíblia. Em 1651, Thomas Hobbes, em sua obra *Leviatã*, afirmou explicitamente que Moisés não escreveu o Pentateuco”.<sup>10</sup> Dezenove anos mais tarde, foi a vez de Spinoza, em seu *Tratado teológico-político*, escrever que “é mais claro que o sol ao meio-dia que o Pentateuco não foi escrito por Moisés, mas por alguém que viveu muito depois dele”.<sup>11</sup> Logo em seguida “dois homens influenciaram a pesquisa sobre a autoria do Pentateuco decisivamente”.<sup>12</sup> “De um lado, o padre oratoriano francês Richard Simon, que em sua *História crítica do Antigo Testamento* de 1678 viu o Pentateuco como resultado de um longo processo de coleção e transmissão (de Moisés até o exílio)”.<sup>13</sup> Dá-se início a uma primeira teoria documental quando é comparado os textos de Gn 1 e Gn 2-3, porque nesses textos aparecem nomes diferentes do Deus de Israel. Então, ao verificar esse acontecimento, Bernhard Witter

<sup>8</sup>SKA, Jean-Louis. Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 113-114.

<sup>9</sup>GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz J. *Israel e Seu Deus: Guia de Leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 44.

<sup>10</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 23-24.

<sup>11</sup>SPINOZA, 1951, p. 124. Citado por: FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 24.

<sup>12</sup>GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz J. *Israel e Seu Deus: Guia de Leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 45.

<sup>13</sup>Ibid. p.45.

(1683-1715) afirma que foi empregada por Moisés diversas fontes para escrever o Pentateuco em sua forma atual<sup>14</sup>. “De outro lado, Jean Astruc, médico de Luís XV, que se converteu mais tarde do calvinismo para o catolicismo”.<sup>15</sup> “Em sua obra sobre o Pentateuco, publicada em 1753, defende a opinião, para preservar Moisés como autor da obra, de que este lançou mão de duas fontes principais de dez secundárias”<sup>16</sup>. “A fonte principal, A, emprega mais o nome divino ‘IaHWeH’, e a fonte B, em contrapartida, o conceito divino ‘Elohim’”.<sup>17</sup> Por isso, que para alguns, o fundador da teoria documental foi Jean Astruc. No entanto, o importante é ressaltar que esses eruditos começam a questionar a autoria mosaica do Pentateuco e a sugerir uma outra teoria sobre a autoria dessa coletânea de textos sagrados tanto para o Judaísmo quanto para o Cristianismo. A teoria ou Hipótese documental vai ser difundida ao longo dos séculos e vai tomando contornos diferentes por causa do ponto de vista de cada erudito.

No século XIX os eruditos “dividem-se em três grupos e propõem três teorias principais sobre a origem do Pentateuco”<sup>18</sup>:

a) “Hipótese dos fragmentos: Alexander Geddes (1737-1802) afirmou que o Pentateuco apresenta uma composição de pedaços (fragmentos) diversos e originariamente independentes (mais longos e mais curtos)”.

b) “Hipótese da complementação: Heinrich Ewald supõe que haveria uma fonte contínua ‘Eloísta’ (de Gn até Dt, ou além) que no decorrer do tempo foi se enriquecendo com complementos dos mais diferentes tipos”.

c) “Hipótese dos documentos: retoma as ideias de Astruc e Eichhorn, essa hipótese parte do princípio de que se podem reconstruir no Pentateuco documentos literários contínuos, independentes (fontes, camadas)”.

Ao se basear na hipótese dos documentos “surge a chamada ‘teoria das quatro fontes’ do teólogo e orientalista alemão Julius Wellhausen (1844-1918)”<sup>19</sup> “Ele não foi

---

<sup>14</sup>SKA, Jean-Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2014; SKA, Jean-Louis. *O Canteiro do Pentateuco: Problemas de composição e de interpretação, Aspectos Literários e Teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2016.

<sup>15</sup> GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz J. *Israel e Seu Deus: Guia de Leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 45.

<sup>16</sup>Ibid. p.45.

<sup>17</sup>Ibid. p.45.

<sup>18</sup> GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz J. *Israel e Seu Deus: Guia de Leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 45-46; SKA, Jean-Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 117-118.

<sup>19</sup>Ibid. p.46.

seu descobridor, mas contribuiu para que ela irrompesse em sua forma clássica”. Segundo a “teoria das quatro fontes”, o Pentateuco é formado por quatro fontes principais:

“**Javista (J)**: Esse nome artificial (sigla ‘J’) aponta para o fato de essa fonte ou seu autor utilizarem, como característica especial, o nome divino ‘IaHWeH’ (‘Senhor’). Considera-se J a fonte mais antiga a fixar-se no Reino do sul, Judá. Sécs. IX E VIII a.C.”

“**Eloísta (E)**: O autor dessa fonte, ou a própria fonte, é denominado “eloísta” porque o conceito divino ‘Elohim’ (‘Deus’) é usado como marca distintiva. A E, originária do reino setentrional de Israel, é datada do séc. VIII a. C”.

“**Deuteronomio (D)**: Essência do Dt, concebida sob o rei Josias (622 a.C.)”

“**Sacerdotal (P)**: é considerada o escrito das fontes mais recente e foi redigida na época do exílio (após 550 a.C.), provavelmente nos círculos sacerdotais”.

“Após a destruição do Reino do Norte (722 a.C.) houve uma fusão entre J e E” tornando-se “**Je (Jeovista) ou R<sup>JE</sup> (Redator(es) de J e E)**: Essa palavra híbrida (mistura de javista com eloísta) marca os textos que não podem ser classificados nem claramente como J, nem clara e exclusivamente como E”.

A fonte “**D (Proto-Deuteronomio)**” é desmembrada em duas, ou seja, “recebe a designação “dtn”(deuteronomio) ou “dtr” (deuteronomista)”. “A diferença entre dtn e dtr é artificial; dtn se refere à época pré-exílica e dtr à pós-exílica”.

Por fim, surge “**R (redator ou redação final)**: a sigla R representa os últimos trabalhos no texto já transmitidos que são responsáveis pelo aspecto do Pentateuco na forma atual. Esse processo formativo deve ter-se iniciado por volta de 400 a.C.”

Segundo Gradl; Stendebach, “as observações da crítica literária (como, por exemplo, repetições sem razão, pontos de ruptura, contradições, preferência por determinadas figuras estilísticas e vocabulário em determinados textos recorrentes etc.) que conduziram às hipóteses acima”<sup>20</sup>. Mas, como diferenciar uma “fonte” de uma “compilação de textos”? De acordo com Ska, uma fonte possui dois elementos principais: “o primeiro requer uma ideia central, um elemento unificador do conjunto. O segundo é a unidade de estilo, o que sempre vai além do vocabulário ou do uso de certo número de vocábulos específicos”<sup>21</sup>. Como exemplo, observamos que a ideia central no Deuteronomio é a “aliança entre Deus e seu povo”, isto é, a relação de suserania e

<sup>20</sup>Ibid. p.46.

<sup>21</sup>SKA, Jean-Louis. *Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos*. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (orgs.). *Pentateuco: Da Formação à Recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 29.

vassalagem. O povo de Israel se compromete a obedecer às estipulações de Deus e por causa disso serão abençoados. Mas, se não obedecerem serão amaldiçoados. Por outro lado, a ideia central do documento Sacerdotal é a “posse da terra prometida a Abraão e a permanência nela”.

De certo, tanto a fonte Deuteronomio quanto a fonte Sacerdotal (Leis de Santidade) são imprescindíveis para uma abordagem crítica dos textos que analisaremos em nossa pesquisa sobre a aliança de Deus com seu povo e as regras de santidade. Esses textos mostram ideias centrais específicas e diferentes que nos conduzem a uma melhor compreensão do significado de eleição para Israel e suas consequências.

## 2. A Eleição no Pentateuco

Segundo Fingerman<sup>22</sup> “a ideia de Eleição de Israel é inaugurada no Pentateuco”. “É neste conjunto de livros que se apresenta a doutrina de que o Deus bíblico estabeleceu com o povo israelita uma relação especial e diferenciada”. “Também é no Pentateuco que esta relação ganhou seu contorno mais clássico, na forma de Aliança ou Pacto”.<sup>23</sup> Além disso, é importante salientar que “o núcleo da auto percepção e consciência do Israel antigo reside no princípio de que Deus se relaciona com seu povo não por meio de relações naturais, mas de relações contratuais”.<sup>24</sup>

A palavra hebraica בְּרִית b'rit é um substantivo que tem como significado “pacto, tratado, aliança, acordo”, essa palavra também está presente no acadiano como na forma de “preposição birīt ‘entre’, birtu ‘laço, ligação’; no egípcio birata ‘refeição’ e no árabe barāy ‘cortar’”.<sup>25</sup> Segundo Fingerman<sup>26</sup> “a forma como a Aliança é apresentada no Pentateuco, não é uma concepção especificamente israelita”. “A cerimônia do desmembramento de um animal na celebração de um pacto é, assim, encontrada em diferentes épocas e nas mais variadas culturas”.<sup>27</sup> Uma “das hipóteses levantadas sobre o

<sup>22</sup>Ibid. p.25.

<sup>23</sup>Ibid. p.25,26.

<sup>24</sup>CHWARTS, Suzana. A Eleição de Israel na Torá. *Bíblia Hebraica*. pp. 142.

<sup>25</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 157.

<sup>26</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 153.

<sup>27</sup>Ibid. p.154.

significado desse pacto é o de retribuição”<sup>28</sup>. “Para exemplificar esta hipótese, Fraser<sup>29</sup> reproduziu uma inscrição assíria que preservou o juramento de fidelidade imposto pelo rei Ashurnirari V, da Assíria, ao conquistado príncipe sírio Mati’ilu, por volta de 754 a.e.c.” “Um carneiro fora trazido e desmembrado como parte do ritual de juramento. O texto, então, diz”<sup>30</sup>:

Este carneiro não foi apartado de seu rebanho para ser oferecido em sacrifício [...] mas para que Mati’ilu pudesse jurar pela animal fidelidade a Ashurnirari, rei da Assíria. Se Mati’ilu faltar a seu juramento [...] assim também ele será apartado de sua terra [...] Esta cabeça não é a cabeça do carneiro, mas a cabeça de Mati’ilu, de seus filhos, de seus nobres e de seu povo. Se Mati’ilu quebrar esta promessa, seja sua cabeça separada de seu tronco, da mesma maneira que se separa do tronco a cabeça deste carneiro [...] Se Mati’ilu quebrar este juramento, que seja arrancado o braço direito de seu ombro [...] da mesma maneira que é feita com a pata direita deste carneiro.

Tanto no Pentateuco como em outras culturas (como se observa no relato acima), o animal simbolizava a retribuição que aconteceria se um dos lados rompesse com o acordo. O verbo כרת (krt) aparece junto com בָּרִית b’rît em Gênesis 15:18, Êxodo 23:32, Deuteronômio 5:2, Isaías 55:3, Jeremias 31:31. Segundo Schokel<sup>31</sup> esse verbo tem o significado de “cortar, recortar, seccionar, podar, fatiar”. “A expressão ‘estabelecer uma Aliança’, na verdade nesses textos mencionados significa literalmente ‘cortar um Pacto’”<sup>32</sup> Entretanto, Fingerman<sup>33</sup> enfatiza que “este vínculo etimológico entre ‘pacto’ e ‘cortar’ não é exclusivo da cultura hebraica”. “A expressão ‘cortar um pacto’ ocorre em textos cuneiformes de Qatna que datam do século XV a.C., e são encontrados em hebraico, aramaico e fenício”<sup>34</sup>. “Nas descobertas arqueológicas em Mari, verificou-se que a expressão amorita para designar ‘estabelecer um pacto’ é, literalmente, ‘matar um asno’”<sup>35</sup>.

“Os arquivos de Hattusas forneceram muitos textos de tratados, e se alguns são apenas fragmentos, outros são textos completos que permitem uma análise completa da

---

<sup>28</sup>Ibid. p.154.

<sup>29</sup>Citado por: Ibid. p.154, 155.

<sup>30</sup>Ibid. p.155.

<sup>31</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 326.

<sup>32</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 156.

<sup>33</sup>Ibid. p.156.

<sup>34</sup>McCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 91.

<sup>35</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 156.

técnica que os hititas usaram na elaboração de um tratado”<sup>36</sup>. “A parte mais importante do material foi publicada na década após a Primeira Guerra Mundial”<sup>37</sup>. “Os hititas eram um povo de origem indo-europeia, estabelecido na atual Turquia, e que de lá se constituiu em uma das grandes potências da Antiguidade oriental”<sup>38</sup>. “O material descoberto – mais de 20 tratados hititas – foi estudado por V. Korosec e eram basicamente tratados estabelecidos com povos conquistados, impondo uma relação de domínio que poderia ser chamada de suserania”<sup>39</sup>. De acordo com McCarthy, “dizemos vassalo porque diz respeito a uma relação de inferioridade, uma ligação baseada em juramento, com fidelidade mútua e certos laços emocionais, e uma definição cuidadosa do vínculo envolvido”<sup>40</sup>. “Anos depois, o professor de Literatura do Oriente Próximo, George E. Mendenhall, encontrou interessantes paralelos entre estes tratados hititas e parte significativa dos pactos que aparecem na bíblia”<sup>41</sup>. Na sequência mostraremos os elementos que compõem os tratados hititas<sup>42</sup> em paralelo com o pacto da Bíblia Hebraica, para mostrar as semelhanças e uma grande diferença. Para tanto, utilizaremos a tradução do “Tratado entre Muwattalli II de Hatti e Alaksandu de Wilusa” feita por Gary Beckman<sup>43</sup>. Dessa forma, segue-se os elementos que compõem tanto o tratado hitita quanto o pacto da Bíblia Hebraica:

	<b>TRATADO HITITA</b>	<b>PACTO DA BÍBLIA HEBRAICA</b>
<b>“Preâmbulo”</b> (Apresentação do autor do tratado)	“Assim diz a minha Majestade, Muwattalli, Grande Rei, [Rei] de Hatti, Amado do Deus-Tempestade do Relâmpago; filho de Mursili, Grande Rei, Herói”...	“São estas as palavras que Moisés falou a todo o Israel...” Dt 1:1 (ARA)

<sup>36</sup>McCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 37.

<sup>37</sup>Ibid. p. 37.

<sup>38</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 156.

<sup>39</sup>Ibid. p. 156.

<sup>40</sup>McCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 10.

<sup>41</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 156, 157.

<sup>42</sup>Seguimos a nomenclatura estabelecida por McCarthy: usar a palavra “tratado” quando falar dos textos não Bíblicos; quando tratar de coisas Bíblicas usar a palavra “pacto”. McCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 10.

<sup>43</sup>BECKMAN, Gary. *Hittite Diplomatic Texts: SBL (Writings from the Ancient World Series, v. 7)*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996, pp. 82-88.

<p><b>“Introdução Histórica”</b> (Descrição das relações precedentes entre o suserano e o vassalo)</p>	<p>“Antigamente, quando meu antepassado Labarna havia conquistado todas as terras de Arzawa e a terra de Wilusa, a terra de Arzawa começou a guerra e a terra de Wilusa desertou de Hatti - mas, como a questão já passou, eu não sei de que Rei. [E] quando a terra de Wilusa [desertou] de Hatti, seu povo estava realmente em paz com os reis de Hatti de longe, [e] eles regularmente enviavam [os mensageiros]”. “Eu reconhecerei apenas você, Alaksandu”.</p>	<p>“(o Deus) que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão” Êx 20:2 (ARA) “De todas as famílias da terra, somente a vós outros (Israel) vos escolhi” Am 3:2 (ARA)</p>
<p><b>“Determinações”</b> (Especificação de todos os deveres)</p>	<p>“Agora você, [Alaksandu], protege a Minha Majestade. E depois, seus descendentes, até a primeira [e segunda] geração, protegerão [os descendentes de Minha Majestade] como senhores suseranos, para a primeira e segunda geração”.</p>	<p>“Então, sacrificarás como oferta de Páscoa ao SENHOR, teu Deus...” Dt 16:2 (ARA) “E celebrarás a Festa das Semanas ao SENHOR, teu Deus, com ofertas voluntárias da tua mão, segundo o SENHOR, teu Deus, te houver abençoado”. Dt 16:10 (ARA) “A Festa dos Tabernáculos, celebrá-la-ás por sete dias, quando houveres recolhido da tua eira e do teu lagar”. Dt 16:13 (ARA)</p>
<p><b>“Leitura da Tábua”</b> (Obrigação de ler a Tábua frequentemente)</p>	<p>“Além disso, esta tábua que eu fiz para você, Alaksandu, deve ser lido perante você três vezes por ano”...</p>	<p>“Quando todo o Israel vier a comparecer perante o SENHOR..., lerás esta lei...” Dt 31:11 (ARA)</p>
<p><b>“Lista de Testemunhas divinas”</b> (Deuses do lado de Muwattalli e do lado de Alaksandu que validam o tratado)</p>	<p>“[O Deus-sol] do céu, Rei das terras, Pastor da humanidade, a Deusa-sol de Arina, [Rainha] das Terras, o pessoal Deus-Tempestade do Relâmpago de Minha Majestade, o Poderoso Deus-Tempestade”...</p>	<p>Obs: Na bíblia hebraica não aparece “deuses” como testemunhas da aliança entre Deus e Israel, mas, aparece a criação de Deus como testemunha. “Inclinai os ouvidos, ó céus, e falarei; e ouça a terra as palavras da minha boca”. Dt 32:1 (ARA)</p>

<p><b>“Bençãos e Maldições”</b> (Por um lado ocorre a punição por causa da desobediência e por outro lado ocorre a recompensa por causa da obediência)</p>	<p>“Se você, Alaksandu, transgredir estas palavras da tábua que está sobre esta tábua, então Mil deuses te erradicarão, junto com sua pessoa, sua esposa, seus filhos, suas terras, suas cidades, sua vinha, sua eira, seu campo, seu gado, sua ovelha e juntamente com suas posses. Mas se você observar estas palavras, então estes Mil Deuses que eu, Minha Majestade, Labarna, Muwattalli, Grande Rei, convocou para a assembléia - as divindades de Hatti, as divindades de Wilusa, e o pessoal Deus-Tempestade do Relâmpago da Minha Majestade - deve benevolmente protegê-lo, juntamente com sua esposa, seus filhos, seus netos, suas cidades, sua eira, sua vinha, seu campo, seu gado, sua ovelha e juntamente com suas posses”.</p>	<p>“Se atentamente ouvires a voz do SENHOR, teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que hoje te ordeno, o SENHOR, teu Deus, te exaltará sobre todas as nações da terra”. Dt 28:1 (ARA)</p> <p>“Será, porém, que, se não deres ouvidos à voz do SENHOR, teu Deus, não cuidando em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos que, hoje, te ordeno, então, virão todas estas maldições sobre ti e te alcançarão”... Dt 28:15 (ARA)</p>
--	--	--

“Apesar da escassez de textos e seu caráter fragmentário, há evidências suficientes de que o tratado era conhecido nos dias primitivos da Mesopotâmia e tinha muitas características em comum com os tratados posteriores do Oriente Próximo”<sup>44</sup>. Diante disso, os tratados Hititas, provavelmente, foram influenciados pelos tratados da Mesopotâmia. Um elemento que é fundamental nestes tratados é o “juramento de fidelidade mútua”. Assim sendo, os tratados da Antiguidade Oriental como o hitita e o bíblico (judaico) têm em comum sua estrutura formal como elencado na tabela acima,

<sup>44</sup>McCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 29.

entretanto concordamos com a afirmação de Finguerman<sup>45</sup> que “o conteúdo entre o pacto bíblico (judaico) e os tratados do Antigo Oriente como o hitita tem uma diferença fundamental”: “em nenhum destes tratados políticos a aliança é entre homens e um deus”. Os tratados “diziam respeito, em primeiro lugar, a acordos alcançados entre homens”<sup>46</sup>. Certamente, os autores do pacto bíblico (judaico) foram influenciados pela forma como se estabelecia um tratado entre um suserano e um vassalo na Antiguidade Oriental, mas a partir disso, eles ressignificaram o conteúdo, no qual passou de ser apenas um tratado entre homens para ser um pacto entre Deus (de Israel) e seu povo.

O Pentateuco apresenta os diferentes tipos de aliança no contexto religioso judaico. A primeira aliança foi com Noé. Após o Dilúvio (Gn 8 e 9), Deus promete à humanidade e a todos os seres vivos, através de uma Aliança (Gn 9:9), não mais destruir o mundo e “estabelece o arco-íris como o sinal desta promessa”<sup>47</sup>. A Aliança Noética foi uma das alianças incondicionais de Deus. Essa aliança foi feita entre Deus e Noé (especificamente) e Deus e a humanidade (em geral), e é como um acordo solene entre as duas partes. A declaração da aliança com Noé sujeita a humanidade a uma prova: “*o homem é essencialmente responsável pelo governo do mundo, de acordo com a vontade de Deus*”. Deus vê Noé como um homem bom e justo. “*Deus escolhe um homem justo, que não é do ‘povo eleito’, mas pertence à humanidade.*”<sup>48</sup>

Depois do dilúvio, Deus prometeu à humanidade que nunca mais destruiria toda a vida na Terra com um novo, ele faz uma aliança com seu povo e a representa com o arco-íris. Diante de homens e mulheres temerosos pela angústia da possibilidade de um novo cataclismo, Deus dá um sinal de seu pacto, simboliza sua promessa à humanidade:

8 Disse também Deus a Noé e a seus filhos: 9 Eis que estabeleço a minha aliança convosco, e com a vossa descendência, 10 e com todos os seres viventes que estão convosco: tanto as aves, os animais domésticos e os animais selváticos que saíram da arca como todos os animais da terra. 11 Estabeleço a minha aliança convosco: não será mais destruída toda carne por águas de dilúvio, nem mais haverá dilúvio para destruir a terra. 12 Disse Deus: Este é o sinal da minha aliança que faço entre mim e vós e entre todos os seres viventes que estão convosco, para perpétuas gerações: 13 porei nas nuvens o meu arco; será por sinal da aliança entre mim e a terra. 14 Sucederá que, quando eu trazer nuvens sobre a terra, e nelas aparecer o arco, 15 então, me lembrarei da minha aliança, firmada entre mim e vós e todos os seres viventes de toda carne; e as águas não mais se tornarão em dilúvio para destruir toda carne. 16

<sup>45</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 161.

<sup>46</sup>McCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 18.

<sup>47</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 26.

<sup>48</sup>BLANCO, José Inácio. *Personagens do Antigo Testamento 1, Volume 1 – Coletânea de Textos*. São Paulo: Edições Loyola, p. 50.

O arco estará nas nuvens; vê-lo-ei e me lembrarei da aliança eterna entre Deus e todos os seres viventes de toda carne que há sobre a terra. 17 Disse Deus a Noé: Este é o sinal da aliança estabelecida entre mim e toda carne sobre a terra. Gn 9:8-17 (ARA)

O arco era um sinal da aliança, uma promessa de que não haveria mais dilúvio, Gn 9:13, “*Porei nas nuvens o meu arco; será por sinal da aliança entre mim e a terra*” (ARA). Blanco aponta que:

O arco-íris tem algo de compromisso. Houve o dilúvio, e nunca mais haverá. A religião javista sabe que seu Deus se comprometeu com a humanidade. É, portanto, anti-religiosa, a corrida humana por um desenvolvimento que destrói a humanidade. O arco-íris transforma-se assim no sorriso de Deus que mantém a esperança no homem e em memorial de sua infinita paciência.<sup>49</sup>

Fingerman ressalta que:

Um ponto importante a notar aqui é a gratuidade com que o Deus bíblico se compromete com as obrigações, ao contrário do que se esperaria de um contrato de aliança mundano da Antiguidade oriental, onde a parte mais forte carrega o ônus do contrato. Toda a obrigação nesta Aliança recai sobre a divindade, e Noé e os demais seres vivos não se vinculam a nada. Algumas restrições são impostas à humanidade (não matar, não ser cruel), mas a Bíblia diz que o Pacto será mantido eternamente, apesar de que ‘o impulso do coração do homem é mau desde a mocidade’. (p. 26-27)

Há uma ideia de incondicionalidade presente no pacto com Noé, assim como se encontra, no pacto com Abraão e seu povo, ou seja, só Deus assume a responsabilidade de cumprir os termos da aliança.

Em seguida, a segunda aliança foi feita com Abraão em Gênesis 15-17. Não há lista de mandamentos nem obrigações a serem observadas. “A aliança abrahâmica também prevê um sinal que é a circuncisão”.<sup>50</sup>

12 Ao pôr do sol, caiu profundo sono sobre Abrão, e grande pavor e cerradas trevas o acometeram; 13 então, lhe foi dito: Sabe, com certeza, que a tua posteridade será peregrina em terra alheia, e será reduzida à escravidão, e será afligida por quatrocentos anos. 14 Mas também eu julgarei a gente a que têm de sujeitar-se; e depois sairão com grandes riquezas. 15 E tu irás para os teus pais em paz; serás sepultado em ditosa velhice.

16 Na quarta geração, tornarão para aqui; porque não se encheu ainda a medida da iniquidade dos amorreus.

17 E sucedeu que, posto o sol, houve densas trevas; e eis um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo que passou entre aqueles pedaços. 18 Naquele mesmo dia, fez o SENHOR aliança com Abrão, dizendo: À tua descendência dei esta terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates: 19 o queneu, o quenezau, o cadmoneu, 20 o heteu, o ferezeu, os refains,

21 o amorreu, o cananeu, o girgaseu e o jebuseu. Gn 15:12-21 (ARA)

<sup>49</sup>Ibid. p. 50,51.

<sup>50</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 27.

O corte no corpo é a (aliança), e quem não fosse circuncidado era “cortado do povo/aliança.

23 Tomou, pois, Abraão a seu filho Ismael, e a todos os escravos nascidos em sua casa, e a todos os comprados por seu dinheiro, todo macho dentre os de sua casa, e lhes circuncidou a carne do prepúcio de cada um, naquele mesmo dia, como Deus lhe ordenara. 24 Tinha Abraão noventa e nove anos de idade, quando foi circuncidado na carne do seu prepúcio. 25 Ismael, seu filho, era de treze anos, quando foi circuncidado na carne do seu prepúcio. 26 Abraão e seu filho, Ismael, foram circuncidados no mesmo dia.

27 E também foram circuncidados todos os homens de sua casa, tanto os escravos nascidos nela como os comprados por dinheiro ao estrangeiro. Gn 17:23-27 (ARA)

Ao observar as alianças anteriores, é notório que “tanto Noé quanto Abraão receberam uma Aliança agraciada, que não prevê a eles outros encargos além de ter fé e continuar a ser homens de boa conduta (em ambos os casos, os relatos do Pacto são formados pelas fontes J e P)”<sup>51</sup>.

Por outro lado, a ideia de incondicionalidade desaparece na aliança com Moisés (“que está presente tanto nos eventos ligados ao recebimento da Lei no Monte Sinai ‘fontes J, E, P’ quanto no Deuteronômio ‘fonte D’”)<sup>52</sup>, por exemplo. “*No Sinai, (...) a observância dos mandamentos é a condição para o recebimento das benesses da Aliança (Êx. 19:5), bem à maneira dos tratados políticos da Antiguidade Oriental.*”<sup>53</sup> Essa aliança significa (likhrot brit) “cortar um pacto”, ou seja, cortavam-se animais. Se os envolvidos no pacto não cumprissem as estipulações, assim como foi feito com os animais também seria feito com o transgressor do pacto.<sup>54</sup> “Na aliança do Sinai, nada é incondicional e o não-cumprimento das estipulações vem acompanhado de ameaça de calamidades”<sup>55</sup>:

Agora, pois, deixa-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma; e de ti farei uma grande nação. Êx 32:10 (ARA)

1 Quando o SENHOR, teu Deus, te introduzir na terra a qual passas a possuir, e tiver lançado muitas nações de diante de ti, os heteus, e os girgaseus, e os amorreus, e os cananeus, e os ferezeus, e os heveus, e os jebuseus, sete nações mais numerosas e mais poderosas do que tu; 2 e o SENHOR, teu Deus, as tiver dado diante de ti, para as ferir, totalmente as destruirás; não farás com elas aliança, nem terás piedade delas; 3 nem contrairás matrimônio com os filhos dessas nações; não darás tuas filhas a seus filhos, nem tomarás suas filhas para teus filhos; 4 pois elas fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem a outros deuses; e a ira do SENHOR se acenderia contra vós outros e depressa vos destruiria.

<sup>51</sup>Ibid. p. 27.

<sup>52</sup>Ibid. p. 28.

<sup>53</sup>Ibid. p. 29.

<sup>54</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003.

<sup>55</sup>Ibid. p. 29.

5 Porém assim lhes fareis: derribareis os seus altares, quebrareis as suas colunas, cortareis os seus postes-ídolos e queimareis as suas imagens de escultura.

6 Porque tu és povo santo ao SENHOR, teu Deus; o SENHOR, teu Deus, te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra. 7 Não vos teve o SENHOR afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos, 8 mas porque o SENHOR vos amava e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o SENHOR vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito. 9 Saberás, pois, que o SENHOR, teu Deus, é Deus, o Deus fiel, que guarda a aliança e a misericórdia até mil gerações aos que o amam e cumprem os seus mandamentos; 10 e dá o pago diretamente aos que o odeiam, fazendo-os perecer; não será demorado para com o que o odeia; prontamente, lho retribuirá.

11 Guarda, pois, os mandamentos, e os estatutos, e os juízos que hoje te mando cumprir. Dt 7:1-11 (ARA)

12 Será, pois, que, se, ouvindo estes juízos, os guardares e cumprires, o SENHOR, teu Deus, te guardará a aliança e a misericórdia prometida sob juramento a teus pais; 13 ele te amará, e te abençoará, e te fará multiplicar; também abençoará os teus filhos, e o fruto da tua terra, e o teu cereal, e o teu vinho, e o teu azeite, e as crias das tuas vacas e das tuas ovelhas, na terra que, sob juramento a teus pais, prometeu dar-te. 14 Bendito serás mais do que todos os povos; não haverá entre ti nem homem, nem mulher estéril, nem entre os teus animais. 15 O SENHOR afastará de ti toda enfermidade; sobre ti não porá nenhuma das doenças malignas dos egípcios, que bem sabes; antes, as porá sobre todos os que te odeiam.

16 Consumirás todos os povos que te der o SENHOR, teu Deus; os teus olhos não terão piedade deles, nem servirás a seus deuses, pois isso te seria por ciladas.

17 Se disseres no teu coração: Estas nações são mais numerosas do que eu; como poderei desapossá-las? 18 Delas não tenhas temor; lembrar-te-ás do que o SENHOR, teu Deus, fez a Faraó e a todo o Egito; 19 das grandes provas que viram os teus olhos, e dos sinais, e maravilhas, e mão poderosa, e braço estendido, com que o SENHOR, teu Deus, te tirou; assim fará o SENHOR, teu Deus, com todos os povos, aos quais temes. 20 Além disso, o SENHOR, teu Deus, mandará entre eles vespões, até que pereçam os que ficarem e se esconderem de diante de ti. 21 Não te espantes diante deles, porque o SENHOR, teu Deus, está no meio de ti, Deus grande e temível. 22 O SENHOR, teu Deus, lançará fora estas nações, pouco a pouco, de diante de ti; não poderás destruí-las todas de pronto, para que as feras do campo se não multipliquem contra ti. 23 Mas o SENHOR, teu Deus, tas entregará e lhes infligirá grande confusão, até que sejam destruídas. 24 Entregar-te-á também nas mãos os seus reis, para que apagues o nome deles de debaixo dos céus; nenhum homem poderá resistir-te, até que os destruas. 25 As imagens de escultura de seus deuses queimarás; a prata e o ouro que estão sobre elas não cobiçarás, nem os tomarás para ti, para que te não enlaces neles; pois são abominação ao SENHOR, teu Deus.

26 Não meterás, pois, coisa abominável em tua casa, para que não sejas amaldiçoado, semelhante a ela; de todo, a detestarás e, de todo, a abominarás, pois é amaldiçoada. Dt 7:12-26 (ARA)

Em outras palavras, a aliança sinaítica é condicionada ao cumprimento dos mandamentos, se Israel não cumprisse a Torá (lei, mandamentos), castigos terríveis viriam sobre a nação, e o maior de todos seria o rompimento da aliança estabelecida com Deus. É importante ressaltar que tanto a nação quanto o indivíduo têm a mesma responsabilidade para com a aliança, ou seja, cumprir os mandamentos. Se o indivíduo

que faz parte da aliança sinaítica desobedecer aos mandamentos também será castigado com maldições e poderá ter a aliança com Deus rompida.

Contudo, verifica-se que além dessa aliança ser condicional, ou seja, há um contrato entre a divindade e o povo de Israel, ele pode ser renovado caso o indivíduo ou a nação cumpra novamente as suas exigências:

26 Eis que, hoje, eu ponho diante de vós a bênção e a maldição: 27 a bênção, quando cumprirdes os mandamentos do SENHOR, vosso Deus, que hoje vos ordeno; 28 a maldição, se não cumprirdes os mandamentos do SENHOR, vosso Deus, mas vos desviardes do caminho que hoje vos ordeno, para seguirdes outros deuses que não conhecestes. 29 Quando, porém, o SENHOR, teu Deus, te introduzir na terra a que vais para possuí-la, então, pronunciarás a bênção sobre o monte Gerizim e a maldição sobre o monte Ebal. 30 Porventura, não estão eles além do Jordão, na direção do pôr do sol, na terra dos cananeus, que habitam na Arabá, defronte de Gilgal, junto aos carvalhais de Moré? 31 Pois ides passar o Jordão para entrardes e possuídes a terra que vos dá o SENHOR, vosso Deus; possuí-la-eis e nela habitareis.

32 Tende, pois, cuidado em cumprir todos os estatutos e os juízos que eu, hoje, vos prescrevo. Dt 11:26-32 (ARA)

1 Quando, pois, todas estas coisas vierem sobre ti, a bênção e a maldição que pus diante de ti, se te recordares delas entre todas as nações para onde te lançar o SENHOR, teu Deus; 2 e tornares ao SENHOR, teu Deus, tu e teus filhos, de todo o teu coração e de toda a tua alma, e deres ouvidos à sua voz, segundo tudo o que hoje te ordeno, 3 então, o SENHOR, teu Deus, mudará a tua sorte, e se compadecerá de ti, e te ajuntará, de novo, de todos os povos entre os quais te havia espalhado o SENHOR, teu Deus. 4 Ainda que os teus desterrados estejam para a extremidade dos céus, desde aí te ajuntará o SENHOR, teu Deus, e te tomará de lá. Dt 30:1-4 (ARA)

“O Deuteronômio é tido como o livro que mais enfaticamente aponta para a Eleição de Israel, destacando com mais vigor e nacionalismo a especificidade israelita em relação aos demais povos”<sup>56</sup>. Vejamos isso em Dt 7:1-10 (ARA):

1 Quando o SENHOR, teu Deus, te introduzir na terra a qual passas a possuir, e tiver lançado muitas nações de diante de ti, os heteus, e os girgaseus, e os amorreus, e os cananeus, e os ferezeus, e os heveus, e os jebuseus, sete nações mais numerosas e mais poderosas do que tu;

2 e o SENHOR, teu Deus, as tiver dado diante de ti, para as ferir, totalmente as destruirás; não farás com elas aliança, nem terás piedade delas;

3 nem contrairás matrimônio com os filhos dessas nações; não darás tuas filhas a seus filhos, nem tomarás suas filhas para teus filhos;

4 pois elas fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem a outros deuses; e a ira do SENHOR se acenderia contra vós outros e depressa vos destruiria.

5 Porém assim lhes fareis: derribareis os seus altares, quebrareis as suas colunas, cortareis os seus postes-ídolos e queimareis as suas imagens de escultura.

6 Porque tu és povo santo ao SENHOR, teu Deus; o SENHOR, teu Deus, te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra.

7 Não vos teve o SENHOR afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos,

<sup>56</sup>SNAITH, 1950, p. 107, 109-10 e 135; EICHRODT, 1975, p. 52-3 e 55. Citado por: Ibid. p. 29.

8 mas porque o SENHOR vos amava e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o SENHOR vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito.

9 Saberás, pois, que o SENHOR, teu Deus, é Deus, o Deus fiel, que guarda a aliança e a misericórdia até mil gerações aos que o amam e cumprem os seus mandamentos;

10 e dá o pago diretamente aos que o odeiam, fazendo-os perecer; não será demorado para com o que o odeia; prontamente, lho retribuirá.

“No Deuteronomio, a ação divina que estabeleceu a aliança vem pela primeira vez descrita como um ato de eleição (Dt 7:6)”<sup>57</sup>. “Com isto se coloca em relevo que a graça divina por meio da eleição estabeleceu a relação de Israel com Deus mediante um pacto”<sup>58</sup>. Nas alianças anteriores, o elemento da “eleição” não aparece (mas está implícito), pois Deus só pode estabelecer um pacto/aliança com quem ele escolhe de antemão, mas nesse texto de tradição deuteronomística ela aparece como um elemento explícito da graça divina, isso mostra que o pacto de Deus com Israel é uma forma de tornar evidente a escolha divina de um povo que era “o menor de todos os povos”.

O verbo utilizado no texto hebraico de Deuteronomio 7:6 é בָּחַר (baḥar) cuja raiz é בחר e tem o significado de “escolher, eleger, selecionar, preferir, distinguir, designar”<sup>59</sup>. A raiz também é atestada no acadiano como bēru “escolher”<sup>60</sup>. O verbo בָּחַר (baḥar) está na forma qal perfeito 3ª pessoa masculino singular, isso indica que essa ação é ativa e acabada, ou seja, o sujeito אֱלֹהִים ἑlōhîm “Deus” escolheu Israel de uma forma que já está realizada/completada essa ação. Segundo Weinfeld<sup>61</sup> “a ideia de ‘eleição’ é ligada aqui com a ideia de סְגֻלָּה segullah (‘possessão especial’, ‘propriedade pessoal’ sikiltu no acadiano ‘possessões privadas’), que está enraizada na esfera política do Oriente Próximo”. Segundo o autor<sup>62</sup> “o soberano separa seu vassalo para dar a ele um status de sglt, que significa *peculium* ‘propriedade especial’”. Entretanto, não foi alguma virtude que fez com que Israel fosse eleito por Deus e se tornasse uma ‘propriedade especial’ dele, pelo contrário Israel foi escolhido simplesmente por causa do “amor” de Deus:

<sup>57</sup>CABRAL, Wilson A. C. Dt 7,1-26: Deus Escolhe os Pequenos. A eleição de Israel em Dt 7. Bibliografia Bíblica Latino-Americana, 2008, vol.38 – 335/335 – set/dez, p. 433.

<sup>58</sup>Ibid. p. 433.

<sup>59</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 97.

<sup>60</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 119.

<sup>61</sup>WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1-11*. The Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 60. / KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 742.

<sup>62</sup>WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1-11*. The Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 60.

6 Porque tu és povo santo ao SENHOR, teu Deus; o SENHOR, teu Deus, te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra.

7 Não vos teve o SENHOR afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos,

8 mas porque o SENHOR vos amava e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o SENHOR vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito. Dt 7:6-8 (ARA)

“O amor de Deus pelos Patriarcas é a principal razão para a escolha dos seus descendentes (Israel)”<sup>63</sup>. “Neste texto de Deuteronômio 7:1-26, a eleição<sup>64</sup> serve somente como um meio de distinção de Israel em relação as nações do v.1. Aqui, Israel não tem o papel de ser um meio para propagação da fé no Deus de Israel entre as nações”.

### 3. O Conceito de Santidade

Com o propósito de compreender o conceito de santidade atribuído ao povo de Israel, apresentaremos em primeiro lugar o significado dos conceitos de sagrado, profano, pureza e impureza que estão intimamente ligados a santidade no pensamento do Israel Antigo.

“O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”<sup>65</sup>. “Na obra *Das Heilige*”,<sup>66</sup>

Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja, segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser “senão cinza e pó” (Gênesis, 18: 27).

“O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’”<sup>67</sup>. Por isso,

É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo

<sup>63</sup>Ibid. p. 61.

<sup>64</sup>Ibid. p. 62.

<sup>65</sup>ELIADE, Mircea. O Sagrado e O Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13.

<sup>66</sup>Citado por: Ibid. p. 12.

<sup>67</sup>Ibid. p. 12.

ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.<sup>68</sup>

Segundo Eliade,<sup>69</sup> “o homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados”. Para o autor,

Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – real-irreal etc. –, mas encontra-se a coisa.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder.<sup>70</sup>

Além disso, “o sagrado pode ser visto como aquilo que é separado para ou por alguma pessoa”. “Ele inclui pessoas, lugares, coisas, e tempos que são simbolizados ou preenchidos com algum tipo de separação que nós e outros reconhecem”<sup>71</sup>. “O sagrado é aquilo que é meu em oposição a aquilo que é seu ou deles”.<sup>72</sup> “Alguns sinônimos para sagrado incluem *santo, santificado, e sacro*”.<sup>73</sup> “O oposto de sagrado é o profano, o não santo, o não sagrado”. “O profano é aquilo que não é separado para ou por alguma pessoa em algum caminho exclusivo”<sup>74</sup>. Com isso, “as palavras *sagrado e profano* descrevem um relacionamento humano de diferentes graus de exclusividade relativo a alguma pessoa ou coisa (e está incluído tempo e espaço sob a ‘coisa’)”<sup>75</sup>. Por exemplo, dizer que a vida humana é sagrada é registrar que a vida humana é separada e exclusiva entre as formas de vida que nós podemos encontrar, e por esse motivo que ela pode ser tratada diferentemente da vida animal.

De acordo com Sacchi<sup>76</sup>, “a categoria mais característica do pensamento hebraico, aquela segundo a qual os hebreus interpretavam e classificavam o real, é a do

---

<sup>68</sup>Ibid. p. 12.

<sup>69</sup>Ibid. p. 13.

<sup>70</sup>Ibid. p. 14.

<sup>71</sup>MALINA, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. p. 163.

<sup>72</sup>Ibid. p. 163.

<sup>73</sup>Ibid. p. 163.

<sup>74</sup>Ibid. p. 163.

<sup>75</sup>Ibid. p. 163.

<sup>76</sup>SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011, p. 25.

‘sagrado/profano – impuro/puro’”. Para o autor<sup>77</sup>, “fazer a história da evolução dos conteúdos dessa categoria e da própria relação dos termos de que é composta é, um pouco, fazer a história do pensamento hebraico”. “O hebreu antigo, quando falava de ‘sagrado’ (*qódes* substantivo, *qadosh* adjetivo), indicava uma força que entendia intuitivamente ligada com o mundo dos deuses e dos seres celestes em geral, inclusive Javé”<sup>78</sup>. O verbo קדש (*qdš*) que tem o seu significado básico vindo da raiz קד (*qd*) “cortar, se apartar”, ou seja, “ser santo/consagrado, santificar-se”, que também é atestado no acadiano como *qadāšu(m)* “ser limpo, purificar”<sup>79</sup>; como substantivo קִדְשׁ (*qôdeš*) significa “santidade, sacralidade e como adjetivo קָדוֹשׁ (*qādôš*) significa “santo”<sup>80</sup>. Portanto, o sagrado pertence a uma ordem superior à do humano. Ele “era sentido como uma força terrível, capaz de matar aquele que entrasse em contato direto com ela ou com coisas manifestamente ligadas a ela”<sup>81</sup>. “Essa ideia de que o sagrado, em suas manifestações diretas, matava, vê-se bem no episódio do antigo anúncio do nascimento de Sansão por parte de um anjo de Javé”<sup>82</sup>:

“Disse Manoá a sua mulher: Certamente, morreremos, porque vimos a Deus”. (Jz 13:22).<sup>83</sup>

“O profano (*chol*) é o oposto do sagrado, ou seja, é aquilo que se encontra na esfera do humano”<sup>84</sup>. O verbo חלל (*hll*) significa “profanar, secularizar, violar, contaminar, macular”<sup>85</sup>; como substantivo חל (*hól*) significa “profano, secular, leigo”<sup>86</sup>.

“O puro (*Tahor*) é um termo que indica a ausência do impuro. Não é, portanto, uma coisa, mas só o modo de ser daquilo que não é atingido pela impureza”<sup>87</sup>. O verbo

<sup>77</sup>Ibid. p. 25.

<sup>78</sup>Ibid. p. 31.

<sup>79</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 1072, 1073.

<sup>80</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 572.

<sup>81</sup>SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011, p. 36.

<sup>82</sup>Ibid. p. 36.

<sup>83</sup>*A Bíblia Sagrada*. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

<sup>84</sup>SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011, p. 32.

<sup>85</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 224.

<sup>86</sup>Ibid. p. 221.

<sup>87</sup>SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011, p. 32.

טהר (ṭhr) significa “ser limpo, purificar, limpar”, também é atestado no árabe como ṭaha/ura “limpar”<sup>88</sup>; o adjetivo טָהוֹר (ṭāhōr) significa “puro, limpo, genuíno, autêntico, legítimo, sincero”<sup>89</sup>. “A pureza é especificamente sobre o mapa cultural geral do espaço e do tempo social, sobre os arranjos dentro do espaço então definido, e especialmente sobre as fronteiras que separam o interior do exterior”<sup>90</sup>. “As regras de pureza estão muito preocupadas com a sujeira. Por exemplo, a sujeira do jardim no quintal está em seu lugar apropriado, mas, quando a mesma sujeira entra na casa, a casa é considerada suja, impura”<sup>91</sup>. Nesse caso, fica evidente que a sujeira, impureza tem o seu lugar apropriado, e quando entra em um lugar que não lhe é próprio, ela se torna um agente de contaminação. Por isso, o papel das regras de pureza é traçar uma fronteira entre o lado interno (puro) e o lado externo (impuro), para assim estabelecer o que pode fazer parte de cada lado.

Por outro lado, “a palavra impuro (*tame'*) indicava qualquer coisa que realmente existia na natureza e que se revelava ao homem em termos de certa periculosidade”<sup>92</sup>. O verbo טָמַא (ṭm') significa “ser, estar, tornar-se, ficar, continuar impuro, contaminado, manchado; manchar-se, contaminar-se; estar contagiado”. O adjetivo טָמֵא (ṭāmē') significa “impuro, imundo, contaminado; tabu, profano, em estado de impureza; infame”<sup>93</sup>. “O contato com o impuro é perigoso para o homem como é perigoso o encontro com o sagrado. A diferença é puramente quantitativa: o sagrado mata, ao passo que o impuro se limita a despotencializar o homem”<sup>94</sup>. Segundo Douglas<sup>95</sup>, “existem perigos que as pessoas podem provocar consciente ou inconscientemente, que não são parte da psique e não devem ser comprados ou aprendidos por iniciação ou treino”. “Estes são os poderes da poluição inerentes à própria estrutura das ideias e que punem uma quebra simbólica daquilo que deveria estar ligado ou ligando e aquilo que deveria estar

<sup>88</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 369.

<sup>89</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 255.

<sup>90</sup>MALINA, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. p. 164.

<sup>91</sup>Ibid. p. 165.

<sup>92</sup>SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011, p. 32.

<sup>93</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 259.

<sup>94</sup>SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011, p. 32.

<sup>95</sup>DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 139.

separado”<sup>96</sup>. “Resulta daí que a poluição é um tipo de perigo incomum de ocorrer, exceto onde as linhas de estrutura, cósmica ou social, são claramente definidas”<sup>97</sup>. Se a fronteira entre o interno (puro) e o externo (impuro) não é definida, fatalmente, a pessoa será contaminada com a “poluição/impureza”, além disso, se a fronteira é definida, mas a pessoa a ultrapassa, também será contaminada com a “poluição/impureza”. “Uma pessoa que polui está sempre em erro. Desenvolveu alguma condição indevida ou, simplesmente, cruzou alguma linha que não deveria ter sido cruzada, e este desvio desencadeia perigo para alguém”<sup>98</sup>. Só para exemplificar, “as atitudes dos Leles em relação ao sexo eram compostas de prazer, desejo de fertilidade e reconhecimento de perigo”<sup>99</sup>. “A atividade sexual era considerada perigosa em si mesma, não para os cônjuges, mas para os fracos e doentes. Qualquer um que fosse recém-chegado de uma relação sexual deveria evitar o doente, senão, pelo contato indireto, sua febre poderia subir”<sup>100</sup>. Outro exemplo mostra que “cada mulher casada mantinha um pequeno recipiente de água escondido na relva fora da aldeia, onde poderia lavar-se em segredo”<sup>101</sup>. “Deveria estar bem escondido e fora do caminho pois se um tropeçasse no recipiente, por acaso, seu vigor sexual seria enfraquecido”<sup>102</sup>. Esses dois exemplos mostram como a poluição/impureza pode despotencializar (tornar menos eficaz) um doente e um homem saudável, ou seja, a doença da pessoa pioraria e o homem saudável seria enfraquecido.

O conceito de santidade no pentateuco aparece de duas formas diferentes, em primeiro lugar na visão sacerdotal como em Levítico, “o conceito de santidade é visto como fruto de uma constante purificação física”<sup>103</sup>. Entretanto, “no Deuteronômio ela é o efeito de um único ato de Deus, ou seja, a divina eleição de Israel, e então se desenvolverá sobre cada Israelita, como parte de seu povo”<sup>104</sup>. “Enquanto a tradição P considera os sacerdotes santos, compreendendo-os como parte essencial do Santuário ou da esfera divina, devendo ser tratados com certa deferência (Lv 21:8)”<sup>105</sup>, “para o Dt todo

---

<sup>96</sup>Ibid. p. 139.

<sup>97</sup>Ibid. p. 139.

<sup>98</sup>Ibid. p. 139.

<sup>99</sup>Ibid. p. 184.

<sup>100</sup>Ibid. p. 184.

<sup>101</sup>Ibid. p. 184.

<sup>102</sup>Ibid. p. 184.

<sup>103</sup>CABRAL, Wilson A. C. Dt 7,1-26: Deus Escolhe os Pequenos. A eleição de Israel em Dt 7. Bibliografia Bíblica Latino-Americana, 2008, vol.38 – 335/335 – set/dez, p. 427.

<sup>104</sup>Ibid. p. 427, 428.

<sup>105</sup>Ibid. p. 428.

os povo é santo. Isto, não por razão de sua proximidade física ou tangível com a santidade de Deus, mas por virtude da sua eleição”<sup>106</sup>.

Com isso, fica evidente que para ser propriedade peculiar de Deus, Israel também tem que ser um reino de sacerdotes e povo santo:

5 Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha;  
6 vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa. São estas as palavras que falarás aos filhos de Israel. Êx 19:5-6 (ARA)

Deus é separado do que ele cria (a criação causa impureza), por isso ele exige que o povo de Israel seja ritualisticamente ‘santo’, ou seja, que se anule o profano. O conceito de ‘santo’ קָדוֹשׁ (qādōš), como já visto acima, significa ser “separado, consagrado” do que pode gerar impureza. Para que isso aconteça, Deus revela a Torá para tornar o profano “santo”.

Em Deuteronômio vemos o princípio da separação para o povo de Israel:

1 Quando o SENHOR, teu Deus, te introduzir na terra a qual passas a possuir, e tiver lançado muitas nações de diante de ti, os heteus, e os gergaseus, e os amorreus, e os cananeus, e os ferezeus, e os heveus, e os jebuseus, sete nações mais numerosas e mais poderosas do que tu; 2 e o SENHOR, teu Deus, as tiver dado diante de ti, para as ferir, totalmente as destruirás; não farás com elas aliança, nem terás piedade delas; 3 nem contrairás matrimônio com os filhos dessas nações; não darás tuas filhas a seus filhos, nem tomarás suas filhas para teus filhos; 4 pois elas fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem a outros deuses; e a ira do SENHOR se acenderia contra vós outros e depressa vos destruiria.  
5 Porém assim lhes fareis: derribareis os seus altares, quebrareis as suas colunas, cortareis os seus postes-ídolos e queimareis as suas imagens de escultura.  
6 Porque tu és povo santo ao SENHOR, teu Deus; o SENHOR, teu Deus, te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra. 7 Não vos teve o SENHOR afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos, 8 mas porque o SENHOR vos amava e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o SENHOR vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito. 9 Saberás, pois, que o SENHOR, teu Deus, é Deus, o Deus fiel, que guarda a aliança e a misericórdia até mil gerações aos que o amam e cumprem os seus mandamentos; 10 e dá o pago diretamente aos que o odeiam, fazendo-os perecer; não será demorado para com o que o odeia; prontamente, lho retribuirá.  
11 Guarda, pois, os mandamentos, e os estatutos, e os juízos que hoje te mando cumprir. Dt 7:1-6 (ARA)

Nessa passagem notamos que Israel deve estar separado das nações (suas práticas) que habitavam Canã. Porque Deus escolheu Israel para ser um povo separado dos

---

<sup>106</sup>Ibid. p. 428.

costumes dos outros povos, ou seja, Israel está do lado interno (puro, santo) da fronteira quando observa e pratica os mandamentos descritos na Torá, isto é, a observância dos mandamentos confere um estado de santidade e pureza ao povo e a pessoa, mas se não fizer isso, Israel passa para o lado externo (impuro, profano) da fronteira, onde se encontram os outros povos que não foram eleitos por Deus e não observam e praticam seus mandamentos. Por isso, Israel, o menor dos povos tem que preservar sua identidade como povo escolhido por Deus e separado dos povos. Além disso, para pertencer a Deus e para servi-lo, Israel tem que refletir a “santidade” קֳדֶשׁ (qôdeš) de Deus:

- 9 Quando entrares na terra que o SENHOR, teu Deus, te der, não aprenderás a fazer conforme as abominações daqueles povos.  
 10 Não se achará entre ti quem faça passar pelo fogo o seu filho ou a sua filha, nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro;  
 11 nem encantador, nem necromante, nem mágico, nem quem consulte os mortos;  
 12 pois todo aquele que faz tal coisa é abominação ao SENHOR; e por estas abominações o SENHOR, teu Deus, os lança de diante de ti.  
 13 Perfeito serás para com o SENHOR, teu Deus. Dt 18:9-13 (ARA)

Entretanto, para refletir a santidade de Deus, Israel tem que ser antes de mais nada “sem mácula”, ou seja “santo”:

- 13 Perfeito serás para com o SENHOR, teu Deus. Dt 18:13 (ARA)

A “mácula, defeito, mancha, lesão” substantivo מִמָּוֶה (mûm)<sup>107</sup> altera o estado de santidade, ou seja, quem é “mûm” não pode estar em contato com o sagrado. Com isso, para não contrair uma mácula e se santificar o povo de Israel tem que pôr em prática a lei de Deus, ou seja, o povo reflete a santidade de Deus colocando em prática a sua lei:

- 7 Portanto, santificai-vos e sede santos, pois eu sou o SENHOR, vosso Deus. 8 Guardai os meus estatutos e cumpri-os. Eu sou o SENHOR, que vos santifico. Lv 20:7-8 (ARA)

Em um mundo ideal (Gn 1), o cosmo é ordenado em categorias e tudo está sobre controle e tem uma função. Em um mundo real existe a anti-ordem e a natureza desordenada do ser humano. O objetivo do povo de Israel é seguir um sistema que ordene a anti-ordem e controle o descontrolável. Com isso, os israelitas partindo da premissa que tudo foi criado por Deus, que nada extrapola o poder de Deus e que Deus é a força criadora, procuram viver alinhado a vontade de Deus “a santidade estabelecida na Torá”. Entretanto, para viver dessa forma, o povo de Israel tem que evitar situações de impureza, tais como:

<sup>107</sup>SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997, p. 359.

## a) Mistura:

19 Guardarás os meus estatutos; não permitirás que os teus animais se ajuntem com os de espécie diversa; no teu campo, não semearás semente de duas espécies; nem usarás roupa de dois estofos misturados. Lv 19:19 (ARA)

23 Nem te deitarás com animal, para te contaminares com ele, nem a mulher se porá perante um animal, para ajuntar-se com ele; é confusão. Lv 18:23 (ARA)

Nesse caso é importante notar que não se deve misturar as categorias, ou seja, um animal não pode se ajuntar a outra espécie porque isso causa desordem. Por outro lado, uma mulher não deve se ajuntar “sexualmente” a um animal porque isso não tem função.

## b) Ambivalência:

14 Portanto, a vida de toda carne é o seu sangue; por isso, tenho dito aos filhos de Israel: não comereis o sangue de nenhuma carne, porque a vida de toda carne é o seu sangue; qualquer que o comer será eliminado. Lv 17:14 (ARA)

19 Não te chegarás à mulher, para lhe descobrir a nudez, durante a sua menstruação. Lv 18:19 (ARA)

Não é correto unir dois pólos disjuntivos, ou seja, um pólo é o da vida presente no sangue e o outro pólo é o da morte presente na carne. Segundo esse entendimento, não é permitido ingerir “vida” que está presente no sangue.

Da mesma forma não é permitido ter relações sexuais quando a mulher estiver menstruada porque o sangue menstrual é o sangue do filho que não nasceu, ou seja, sangue de morte do filho não nascido. Com isso, unir o sexo (principal benção de Deus que gera a vida) ao sangue menstrual que gera morte é unir também dois pólos disjuntivos.

## c) Ações Involuntárias:

32 Esta é a lei daquele que tem o fluxo, e daquele com quem se dá emissão do sêmen e que fica por ela imundo[...] Lv 15:32 (ARA)

19 Não te chegarás à mulher, para lhe descobrir a nudez, durante a sua menstruação. Lv 18:19 (ARA)

Tanto o sêmen quanto a menstruação são ações involuntárias que geram impureza, e da mesma forma que o sangue menstrual é o sangue de morte do filho não nascido, o sêmen também é um fluído que fora do corpo masculino não tem função e por isso gera impureza.

Portanto, verificamos que a קֹדֶשׁ (qôdeš) “santidade” precisa evitar a תועבה (tôēbāh). Esse vocábulo aparece “116 vezes na bíblia hebraica”<sup>108</sup>. “A derivação do substantivo não é completamente certa, mas é provável que venha da vb. \*עב, como uma forma de árabe. *āba*, adj. *aybān* ser defeituoso, ser corrompido, ser poluído, especialmente Rudolph Fschr. 157-160”<sup>109</sup>; “mas veja também anteriormente J. Barth *Nominalbildung* p. 305”<sup>110</sup>. Esse vocábulo no hebraico significa “(abominação, aversão ou ódio)”<sup>111</sup> – Lv 18:22; 20:13; Dt 7:25, 26; 12:31; 17:1; 14:13; 18:12; 22:5; 23:19; 24:4; 25:16; 27:15) e a תֵּבֵל *tebel* “confusão, desgraça” (Lv 18:23; 20:12)<sup>112</sup> que vem da raiz בלל *bl* que significa no qal: “molhar, misturar, confundir”<sup>113</sup>. Essa raiz também é atestada no hebraico médio בִּלְבֵל *bil<sup>e</sup>bēl* e no aramaico judaico בַּלְבַּל *bal<sup>e</sup>bēl* com o significado de “misturar, enredar-se”<sup>114</sup>. Com isso, aquele que busca a “santidade” precisa evitar a “abominação, confusão” para que não haja impureza e punição no meio do povo. Porque tudo que está fora da ordem do cosmo criado por Deus não pode ser consumido, tocado e praticado pelo povo de Israel.

#### 4. Os dois conceitos de Aliança na Literatura Profética e Extra Bíblica

“O Pentateuco é depositário, então, de duas tradições distintas no que se refere à Eleição de Israel”<sup>115</sup>. “A primeira é baseada nas promessas à Abraão, ou seja, é graciosa”<sup>116</sup>, porque não há obrigações a serem observadas. “A outra tradição, condicional, está ligada a Moisés (apesar de sua redação no Deuteronômio ser datada 500 anos após a morte do líder israelita)”<sup>117</sup>. “Nesta formulação mosaica, nada é assegurado

<sup>108</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 1702.

<sup>109</sup>Ibid. p. 1702.

<sup>110</sup>Ibid. p. 1702.

<sup>111</sup>Ibid. p. 1703.

<sup>112</sup>Ibid. p. 1683.

<sup>113</sup>Ibid. p. 134.

<sup>114</sup>Ibid. p. 134.

<sup>115</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 29.

<sup>116</sup>Ibid. p. 29.

<sup>117</sup>Ibid. p. 29.

*a priori* e paira sempre no ar a ameaça de castigos terríveis ou de rompimento no caso do não-cumprimento dos mandamentos”<sup>118</sup>.

De certo, observaremos que tanto a aliança abrahâmica quanto a aliança sinaítica estão presentes no pensamento israelita que está expresso na literatura profética e extra bíblica. Com isso, analisaremos alguns textos tanto da literatura profética quanto da literatura extra bíblica para mostrar que as duas concepções de aliança coexistem juntas.

É de suma importância salientar que a Aliança com a casa de Davi foi baseada na aliança abrahâmica, isto é, “as promessas de Deus para o monarca, como fora com o patriarca Abraão, eram incondicionais e mesmo delitos por parte do rei não podiam anulá-las”<sup>119</sup>. Isto está evidente em 2Sm 7:8-17 (ARA):

8 Agora, pois, assim dirás ao meu servo Davi: Assim diz o SENHOR dos Exércitos: Tomei-te da malhada, de detrás das ovelhas, para que fosses príncipe sobre o meu povo, sobre Israel. 9 E fui contigo, por onde quer que andaste, eliminei os teus inimigos diante de ti e fiz grande o teu nome, como só os grandes têm na terra. 10 Prepararei lugar para o meu povo, para Israel, e o plantarei, para que habite no seu lugar e não mais seja perturbado, e jamais os filhos da perversidade o aflijam, como dantes, 11 desde o dia em que mandei houvesse juízes sobre o meu povo de Israel. Dar-te-ei, porém, descanso de todos os teus inimigos; também o SENHOR te faz saber que ele, o SENHOR, te fará casa. 12 Quando teus dias se cumprirem e descansares com teus pais, então, farei levantar depois de ti o teu descendente, que procederá de ti, e estabelecerei o seu reino. 13 Este edificará uma casa ao meu nome, e eu estabelecerei para sempre o trono do seu reino. 14 Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; se vier a transgredir, castigá-lo-ei com varas de homens e com açoites de filhos de homens. 15 Mas a minha misericórdia se não apartará dele, como a retirei de Saul, a quem tirei de diante de ti. 16 Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será estabelecido para sempre. 17 Segundo todas estas palavras e conforme toda esta visão, assim falou Natã a Davi.

“A nação poderia sofrer calamidades se a realeza fosse corrupta, pois a divindade certamente iria puni-la ‘como um pai pune um filho’, mas o juramento de Deus permaneceria eternamente e a dinastia davídica não mais terminaria”<sup>120</sup>. Ao observar a aliança abrahâmica verificamos que ela era uma aliança agraciada, que não previa outras responsabilidades além de ter fé e continuar a ser um homem de boa conduta. Entretanto, na aliança Davídica isso era explícito: “o rei era obrigado a fazer justiça e a obedecer aos mandamentos divinos, do contrário, seria punido”<sup>121</sup>. Contudo, “o mais importante é

<sup>118</sup>Ibid. p. 29.

<sup>119</sup>Ibid. p. 33.

<sup>120</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 33.

<sup>121</sup>Ibid. p. 33.

ressaltar a semelhança entre as Alianças de Davi e Abraão: o peso recai sempre nas promessas de Deus e estas eram incondicionais”<sup>122</sup>:

14 Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; se vier a transgredir, castigá-lo-ei com varas de homens e com açoites de filhos de homens. 15 Mas a minha misericórdia se não apartará dele, como a retirei de Saul, a quem tirei de diante de ti. 2 Sm 7:14-15 (ARA)

18 Naquele mesmo dia, fez o SENHOR aliança com Abrão, dizendo: À tua descendência dei esta terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates. Gn 15:18 (ARA)

“O Primeiro Isaías, assim como todos os outros profetas, viveu em uma época de crise aguda. O império assírio<sup>123</sup> avançava de forma irresistível desde a Mesopotâmia até o Mediterrâneo, arrasando no caminho o reino de Israel, em 722 a.e.c.” Segundo Fingerman<sup>124</sup>:

A população das dez tribos do norte fora deportada, para desaparecer para sempre da história. Quanto a Judá, o profeta viu o reino perder a sua independência e transformar-se em vassalo da Assíria. Quando tentou se rebelar, suas cidades-fortaleza foram esmagadas e a capital Jerusalém, sitiada. O profeta conheceu um Estado judaico enfraquecido e com território minúsculo, sob a constante ameaça de desaparecimento. Este cenário parecia contradizer frontalmente a teologia otimista da aliança de David, que era então amplamente aceita no reino. Quando o exército assírio estava à beira de destruir Judá, também a teologia nacional encontrava-se em perigo de morte.

Em Isaías tanto a aliança davídica quanto a aliança sinaítica são ressaltadas. Em Isaías 9:1-7 (ARA) a confiança nas promessas feita a Davi está explícita:

1 Mas para a terra que estava aflita não continuará a obscuridade. Deus, nos primeiros tempos, tornou desprezível a terra de Zebulom e a terra de Naftali; mas, nos últimos, tornará glorioso o caminho do mar, além do Jordão, Galiléia dos gentios.

2 O povo que andava em trevas viu grande luz, e aos que viviam na região da sombra da morte, resplandeceu-lhes a luz.

3 Tens multiplicado este povo, a alegria lhe aumentaste; alegam-se eles diante de ti, como se alegam na ceifa e como exultam quando repartem os despojos.

4 Porque tu quebraste o jugo que pesava sobre eles, a vara que lhes feria os ombros e o cetro do seu opressor, como no dia dos midianitas;

5 porque toda bota com que anda o guerreiro no tumulto da batalha e toda veste revolvida em sangue serão queimadas, servirão de pasto ao fogo.

6 Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; o governo está sobre os seus ombros; e o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz;

7 para que se aumente o seu governo, e venha paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, para o estabelecer e o firmar mediante o juízo e a justiça, desde agora e para sempre. O zelo do SENHOR dos Exércitos fará isto.

<sup>122</sup>Ibid. p. 33.

<sup>123</sup>BRIGHT, 1980, CAPÍTULO 7. Citado por: FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 39.

<sup>124</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 39.

Já em Isaías 24:1-6 (ARA) está exposto a maldição presente na aliança sinaítica, ou seja, os castigos terríveis e a possibilidade de quebra da aliança por causa da falta de obediência aos mandamentos de Deus:

- 1 Eis que o SENHOR vai devastar e desolar a terra, vai transtornar a sua superfície e lhe dispersar os moradores.
- 2 O que suceder ao povo sucederá ao sacerdote; ao servo, como ao seu senhor; à serva, como à sua dona; ao comprador, como ao vendedor; ao que empresta, como ao que toma emprestado; ao credor, como ao devedor.
- 3 A terra será de todo devastada e totalmente saqueada, porque o SENHOR é quem proferiu esta palavra.
- 4 A terra pranteia e se murcha; o mundo enfraquece e se murcha; enlanguescem os mais altos do povo da terra.
- 5 Na verdade, a terra está contaminada por causa dos seus moradores, porquanto transgridem as leis, violam os estatutos e quebram a aliança eterna.
- 6 Por isso, a maldição consome a terra, e os que habitam nela se tornam culpados; por isso, serão queimados os moradores da terra, e poucos homens restarão.

“Em Isaías, portanto, a promessa da Aliança de Davi se encontra com as condições do Pacto de Moisés”<sup>125</sup>. A promessa feita a Davi se cumpriria incondicionalmente, mas o povo sofreria as punições necessárias por causa da transgressão das leis. “Assim, Isaías acabou por moldar uma interpretação da Aliança com Israel que possibilitou à teologia nacional explicar a calamidade a partir de suas próprias premissas”<sup>126</sup>. Em outras palavras, o profeta Isaías se utilizou da aliança davídica que é incondicional e irrevogável para mostrar que mesmo em face da destruição do reino do norte e da condição de vassalo do reino do sul motivada pela quebra da aliança mosaica, o povo remanescente de Israel seria agraciado com as promessas feitas a casa de Davi, ou seja, que “o reino de Davi seria estabelecido para sempre” (Is 9:7).

“Porém, um século mais tarde, a Assíria havia desaparecido, mas o novo império babilônico dominava agora a Ásia ocidental”<sup>127</sup>. “Após uma frustrada rebelião judaica, o exército da Babilônia queimou Jerusalém em 587 a.e.c., exilou o rei davídico e destruiu para sempre o Estado de Judá”<sup>128</sup>. “Jeremias explicou a tragédia retomando com vigor a tradição da aliança mosaica”<sup>129</sup>. Em Jr 32:17-23 (ARA) está explícita a causa da condenação de Judá:

- 17 Ah! SENHOR Deus, eis que fizeste os céus e a terra com o teu grande poder e com o teu braço estendido; coisa alguma te é demasiadamente maravilhosa.

<sup>125</sup>BRIGHT, 1980, p. 395-7. Citado por: FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 40.

<sup>126</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 40.

<sup>127</sup>Ibid. p. 40.

<sup>128</sup>Ibid. p. 40.

<sup>129</sup>Ibid. p. 41.

18 Tu usas de misericórdia para com milhares e retribuis a iniquidade dos pais nos filhos; tu és o grande, o poderoso Deus, cujo nome é o SENHOR dos Exércitos,

19 grande em conselho e magnífico em obras; porque os teus olhos estão abertos sobre todos os caminhos dos filhos dos homens, para dar a cada um segundo o seu proceder, segundo o fruto das suas obras.

20 Tu puseste sinais e maravilhas na terra do Egito até ao dia de hoje, tanto em Israel como entre outros homens; e te fizeste um nome, qual o que tens neste dia.

21 Tiraste o teu povo de Israel da terra do Egito, com sinais e maravilhas, com mão poderosa e braço estendido e com grande espanto;

22 e lhe deste esta terra, que com juramento prometeste a seus pais, terra que mana leite e mel.

23 Entraram nela e dela tomaram posse, mas não obedeceram à tua voz, nem andaram na tua lei; de tudo o que lhes mandaste que fizessem, nada fizeram; pelo que trouxeste sobre eles todo este mal.

O povo de Israel havia entrado na terra prometida e tomado posse, mas desobedeceu a lei de Deus e por isso Deus trouxe este mal sobre eles, ou seja, Deus permitiu que os babilônios destruíssem o Estado de Judá.

“Apoiando-se assim na aliança mosaica, o profeta rejeitou com vigor a cega confiança nacional nas promessas davídicas”<sup>130</sup>.

“Em seu célebre discurso no templo de Jerusalém, Jeremias atacou uma das bases da tradição davídica, a inviolabilidade da cidade, transmitindo as palavras do Deus de Israel”<sup>131</sup>:

9 Que é isso? Furtais e matais, cometeis adultério e jurais falsamente, queimais incenso a Baal e andais após outros deuses que não conheceis,

10 e depois vindes, e vos pondes diante de mim nesta casa que se chama pelo meu nome, e dizeis: Estamos salvos; sim, só para continuardes a praticar estas abominações!

11 Será esta casa que se chama pelo meu nome um covil de salteadores aos vossos olhos? Eis que eu, eu mesmo, vi isto, diz o SENHOR. Jr 7:9-11 (ARA)

4 Dize-lhes, pois: Assim diz o SENHOR: Se não me derdes ouvidos para andardes na minha lei, que pus diante de vós,

5 para que ouvísseis as palavras dos meus servos, os profetas, que, começando de madrugada, vos envio, posto que até aqui não me ouvistes,

6 então, farei que esta casa seja como Siló e farei desta cidade maldição para todas as nações da terra. Jr 26:4-6 (ARA)

O povo de Israel (Judá) acreditava que Jerusalém nunca seria subjugada, vencida ou destruída, pois se apoiavam na “crença de que Deus escolhera Jerusalém como morada de seu ‘nome’”<sup>132</sup>, isso está expresso nos salmos 78 e 132:

68 Escolheu, antes, a tribo de Judá, o monte Sião, que ele amava.

<sup>130</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 41.

<sup>131</sup>Ibid. p. 41.

<sup>132</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 33.

69 E construiu o seu santuário durável como os céus e firme como a terra que fundou para sempre.

70 Também escolheu a Davi, seu servo, e o tomou dos redes das ovelhas;

71 tirou-o do cuidado das ovelhas e suas crias, para ser o pastor de Jacó, seu povo, e de Israel, sua herança. Sl 78:68-71 (ARA)

13 Pois o SENHOR escolheu a Sião, preferiu-a por sua morada:

14 Este é para sempre o lugar do meu repouso; aqui habitarei, pois o preferi. Sl 132: 13-14 (ARA)

O profeta afirmou que se o povo de Israel (Judá) não obedecesse a lei do Senhor, a aliança sinaítica seria quebrada e por causa disso, a cidade seria destruída. Está evidente que para Jeremias nesse caso, a aliança sinaítica tem supremacia sobre a aliança davídica, isto é, observar os mandamentos é mais importante do que acreditar na inviolabilidade de Jerusalém e que a garantia da não destruição de Jerusalém é o cumprimento da lei e não simplesmente crer passivamente na aliança davídica.

O profeta Jeremias mais uma vez afirma a supremacia da aliança sinaítica sobre outro aspecto da aliança davídica: a eternidade da dinastia davídica. Isso está expresso em Jr 22:1-5 (ARA):

1 Assim diz o SENHOR: Desce à casa do rei de Judá, e anuncia ali esta palavra, 2 e dize: Ouve a palavra do SENHOR, ó rei de Judá, que te assentas no trono de Davi, tu, os teus servos e o teu povo, que entrais por estas portas.

3 Assim diz o SENHOR: Executai o direito e a justiça e livrai o oprimido das mãos do opressor; não oprimaiis ao estrangeiro, nem ao órfão, nem à viúva; não façais violência, nem derrameis sangue inocente neste lugar.

4 Porque, se, de veras, cumprirdes esta palavra, entrarão pelas portas desta casa os reis que se assentarão no trono de Davi, em carros e montados em cavalos, eles, os seus servos e o seu povo.

5 Mas, se não derdes ouvidos a estas palavras, juro por mim mesmo, diz o SENHOR, que esta casa se tornará em desolação.

Novamente o profeta afirma, se o rei de Judá cumprir os mandamentos de Deus (as prescrições estabelecidas na aliança sinaítica), a dinastia davídica será preservada no trono de Judá, mas se não cumprir os mandamentos de Deus, então, a dinastia davídica não será preservada e “esta casa se tornará em desolação”. Mais uma vez fica evidente que a garantia da permanência da dinastia davídica no trono de Judá é o cumprimento da lei e não simplesmente acreditar que só pelo fato de Deus ter feito a promessa de uma dinastia davídica isso acontecerá sem o exercício do “direito e da justiça”.

Por fim, “Jeremias não negou a possibilidade de realização das promessas da tradição davídica”<sup>133</sup>:

<sup>133</sup>BRIGHT, 1980, p. 395-7. Citado por: FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 42.

5 Eis que vêm dias, diz o SENHOR, em que levantarei a Davi um Renovo justo; e, rei que é, reinará, e agirá sabiamente, e executará o juízo e a justiça na terra.

6 Nos seus dias, Judá será salvo, e Israel habitará seguro; será este o seu nome, com que será chamado: SENHOR, Justiça Nossa. Jr 23:5-6 (ARA)

“Projetou para o futuro o restabelecimento da dinastia de David e do Estado de Judá, estabilizados por monarcas que, ao contrário dos reis que conhecera, exerceriam o poder segundo os mandamentos divinos”<sup>134</sup>. De certo, isso só acontecerá se o rei ou reis na sucessão davídica, executarem o “juízo e a justiça”, ou seja, se cumprirem a lei do Senhor estabelecida pela aliança sinaítica no Sinai.

Nesse momento, analisaremos a diversidade da posição judaica a respeito da aliança com Deus por meio da *literatura extra bíblica* (Qumran, Apócrifos e pseudo-epígrafos do Antigo Testamento).

“Os *apócrifos* são escritos judaicos surgidos em parte na Palestina e em parte na Diáspora, durante o período que vai do século III a.C. até o século I d.C.”<sup>135</sup> “Provavelmente, só foram excluídos do grupo de livros permitidos no seio da comunidade judaica, depois de terem sido incorporados ao Cânon grego do Antigo Testamento por parte da comunidade cristã”<sup>136</sup>. “Os *pseudepígrafos*, ao invés, são escritos judaicos que só eram estimados dentro de determinados grupos, embora tenham surgido quase na mesma época que os apócrifos”<sup>137</sup>.

O adjetivo **ἀπόκρυφος** significa “mantido à parte, escondido”, ele vem do verbo **ἀποκρύπτω** que significa “manter escondido, secreto, oculto: algo”<sup>138</sup>; fornecer um esconderijo para alguém, ocultar, esconder”<sup>139</sup>. Já **ψευδεπίγραφος** vem da união do substantivo **ψεῦδος** “mentira, falsidade”<sup>140</sup> com o verbo **γράφω** “escrever”<sup>141</sup>. O primeiro termo, então, significa “algo escrito que é mantido em oculto, secreto”, por outro lado, o segundo termo significa “algo escrito com falsidade, mentira”. Entretanto, é importante destacar que “a palavra usada em data posterior pelos rabis para designar estes livros extracanonicos, incorporados ou não na Septuaginta, era *hisonim* significando (livros)

<sup>134</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 42.

<sup>135</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 23.

<sup>136</sup>Ibid.p. 23.

<sup>137</sup>Ibid.p. 23.

<sup>138</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 67.

<sup>139</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 114.

<sup>140</sup>Ibid.p. 1097.

<sup>141</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 360.

‘exteriores’ ou ‘de fora’<sup>142</sup>. “A palavra ‘apócrifo’ veio a ter o mesmo sentido, a saber, os livros que ficaram fora do cânon”<sup>143</sup>. O substantivo *κανών* significa “medida, limite, fronteira, norma, regra”<sup>144</sup>, provavelmente veio emprestada da palavra hebraica קִנְיָה *qāneh* que significa “cana, vara”<sup>145</sup>. “O Cânon é a lista de livros contidos nas Escrituras, ou seja, os livros reconhecidos como dignos de serem incluídos entre os escritos sagrados de uma comunidade de adoradores”<sup>146</sup>. Mas, de qual Cânon os livros apócrifos ficaram fora? O primeiro Cânon a ser estabelecido foi o Cânon hebraico. “A constituição desse Cânon foi guiada pelos critérios de autoridade e antiguidade”<sup>147</sup>. Em relação a autoridade, os textos atribuídos a autoria mosaica ou profética foram reconhecidos como sagrados, já por outro lado, os textos que pertenciam a uma data anterior ao encerramento da continuidade dos profetas foram considerados os mais antigos<sup>148</sup>. Então, segundo Rost:

O primeiro passo para a “canonização” começara já com o compromisso assumido com o Deuteronômio, no reinado de Josias, em 621 a.C.; que só no século I d.C. é que a comunidade judaica se vê diante da necessidade de estabelecer uma delimitação clara em relação aos livros recebidos dos pais, medida esta em que a preocupação de se defender contra a proliferação desordenada da literatura nos diversos grupos, entre os quais o Cristianismo nascente, teve uma grande influência<sup>149</sup>.

Em sua obra *Antiguidades dos Judeus Contra Apion*, Josefo relata a quantidade de livros que pertenciam ao Cânon e o princípio que determinou a entrada deles para esse grupo de escritos sagrados:

É, pois, natural, ou melhor dizendo, necessário, que não exista entre nós uma multiplicidade de livros em contradição entre si, senão somente vinte e dois<sup>150</sup> que contêm os registros de toda a história e que com toda justiça são dignos de confiança.

Deles existem cinco de Moisés, os quais contêm as leis e a tradição desde a criação do homem até a morte de Moisés. Compreendem, mais ou menos, um período de três mil anos.

Desde a morte de Moisés até Artaxerxes, sucessor de Xerxes como rei dos persas, aos profetas posteriores a Moisés foram deixados os feitos do seu tempo

<sup>142</sup>RUSSEL, D. S. *Desvelamento divino*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 20.

<sup>143</sup>Ibid.p. 20.

<sup>144</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 249.

<sup>145</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 1113.

<sup>146</sup>BRUCE, F. F. *O Cânon das Escrituras*. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 17.

<sup>147</sup>BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Judaica e A Bíblia Cristã: Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 181.

<sup>148</sup>Ibid.

<sup>149</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 16.

<sup>150</sup>Para obter esse número, igual ao das letras do alfabeto judeu, Flávio Josefo incluiu Ruth em Juízes e Lamentações em Jeremias. Citado por: GODOY, A. C. em JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos Judeus Contra Apion*. Curitiba: Juruá Editora, 2015, p. 21.

em treze livros (Os treze livros proféticos, segundo Josefo são: Josué, Juízes-Ruth, 1-2 Samuel, 1-2 Reis, Isaías, Jeremias-Lamentações, Ezequiel, 12 profetas, Job, Daniel, 1-2 Crônicas, Ester, Esdras-Neemias.) Os quatro restantes (Salmos, Provérbios, Eclesiastes e Cantares) contêm hinos a Deus e conselhos morais aos homens<sup>151</sup>.

É interessante observar a afirmação de Josefo concernente a “autoridade” desses escritos, isto é, Moisés como autor de cinco livros e os livros proféticos, por outro lado ele também menciona a questão da “antiguidade” desses escritos, “livros que compreendem, mais ou menos, um período de três mil anos”; livros que registram “desde a criação do homem”. Com isso, observamos que os dois critérios para o estabelecimento do Cânon Hebraico (autoridade e antiguidade) estão presentes na fala de Josefo.

Segundo Rost, o Talmud babilônico (Baba batra, Heb. 15a) retrata essa questão dessa forma:

“Moisés escreveu seu próprio livro juntamente com a secção que trata de Balaão (Nm 22-24) e Jó; Josué escreveu seu próprio livro e os oito versículos da Torah (Dt 34:5-12); Samuel escreveu seu livro, o livro dos Juízes e o livro de Rute; Davi escreveu os livros dos Salmos, por meio dos dez anciãos, do primeiro Adão, de Melquisedec e de Abraão e de Moisés e de Heman e de Jedutun e dos três Corahitas; Jeremias escreveu seu livro e o livro dos Reis e as Lamentações; Ezequias e seus sócios escreveram (a palavra mnemônica é *yamšap*) o livro de Isaías, os Provérbios, o Cântico dos Canticos e o Eclesiastes; os homens da grande assembléia escreveram (palavra mnemônica: *qandag*) Ezequiel, o livro dos Doze Profetas, Daniel e o rolo de Ester; Esdras escreveu seu livro e as árvores genealógicas das Crônicas”<sup>152</sup>.

Para o autor, “isto quer dizer que os autores desses livros foram enquadrados no período que vai de Moisés até Esdras e, por conseguinte, no mesmo espaço de tempo que Josefo indica como sendo ‘de Moisés até Artaxerxes I’”<sup>153</sup>. Com isso fica evidente que os livros que foram considerados como “sagrados” e “inspirados por Deus” tinham sido formados antes da época de Esdras. Pelo menos, esse era um dos critérios para o estabelecimento do Cânon hebraico, isto é, a “antiguidade” do escrito. Portanto, esses são os limites que estabelecem o Cânon hebraico.

Com o advento do período Helenístico, muitos judeus não dominavam o hebraico, por isso, percebeu-se que era necessário traduzir os escritos hebraicos para a língua

<sup>151</sup>JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos Judeus Contra Apion*. Curitiba: Juruá Editora, 2015, p. 21.

<sup>152</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 17.

<sup>153</sup>Ibid.p. 17.

grega<sup>154</sup>. Essa tradução foi “fixada por escrito e, por fim, substituída por uma tradução autorizada que, inicialmente, só continha a Torah”<sup>155</sup>.

No prólogo do livro de Sirac ou Eclesiástico, está descrito os livros que foram considerados Cânonicos e também está descrito a tradução feita do hebraico desses livros Cânonicos e de “outros livros dos antepassados” que eles utilizavam para “aquirir ciência pela leitura” e “pôr-se a serviço dos de fora”. Assim segue o que está descrito no prólogo:

<sup>1</sup>Visto que a Lei, os Profetas <sup>2</sup>e os outros escritores, que se seguiram a eles, deram-nos tantas e tão grandes lições, <sup>3</sup>pelas quais convém louvar Israel por sua instrução e sua sabedoria, <sup>4</sup>e como, além do mais, é um dever não apenas adquirir ciência pela leitura, <sup>5</sup>mas, ainda, uma vez instruído, colocar-se á serviço dos de fora, <sup>6</sup>por palavras e por escritos: <sup>7</sup>meu avô Jesus, depois de dedicar-se intensamente à leitura <sup>8</sup>da Lei, <sup>9</sup>dos Profetas e <sup>10</sup>dos outros livros dos antepassados, <sup>11</sup>e depois de adquirir neles uma grande experiência, <sup>12</sup>ele próprio sentiu necessidade de escrever algo sobre a instrução e a sabedoria, <sup>13</sup>a fim de que os que amam a instrução, submetendo-se a essas disciplinas, <sup>14</sup>progridam muito mais no viver segundo a Lei.

<sup>15</sup>Sois, portanto, convidados <sup>16</sup>a ler <sup>17</sup>com benevolência e atenção <sup>18</sup>e a serdes indulgentes <sup>19</sup>onde, a despeito do esforço de interpretação, parecermos <sup>20</sup>enfraquecer algumas das expressões: <sup>21</sup>é que não tem a mesma força, <sup>22</sup>quando se traduz para uma outra língua, aquilo que é dito originariamente em hebraico; <sup>23</sup>não só este livro, <sup>24</sup>mas a própria Lei, os Profetas <sup>25</sup>e o resto dos livros <sup>26</sup>têm grande diferença nos originais. <sup>27</sup>Ora, no trigésimo oitavo ano do falecido rei Evergetes, <sup>28</sup>indo ao Egito e sendo-lhe contemporâneo, <sup>29</sup>encontrei uma vida segundo uma alta sabedoria, <sup>30</sup>e eu julguei muito necessário dedicar cuidado e esforço para traduzir este livro. <sup>31</sup>Dediquei muitas vigílias e ciência <sup>32</sup>durante este período, <sup>33</sup>a fim de levar a bom termo o trabalho e publicar o livro <sup>34</sup>para os que, fora da pátria, desejam instruir-se, <sup>35</sup>reformular os costumes e viver conforme a Lei<sup>156</sup>.

Provavelmente, esses “outros livros dos antepassados” faziam parte de uma literatura hebraica que continha inúmeros escritos e que foram utilizados como fundamentais para adquirir conhecimento e instruir outros. Segundo Rost, “algumas dessas obras foram acolhidas nas coletâneas de livros sagrados que, de acordo com o testemunho dos grandes unciais gregos<sup>157</sup> do século VI, foram adotados pela igreja cristã em solo egípcio”.

---

<sup>154</sup>Ibid.

<sup>155</sup>Ibid.p. 19.

<sup>156</sup>Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Eclesiástico por Benjamim Carreira de Oliveira), p. 1144.

<sup>156</sup>Ibid. p. 669.

<sup>157</sup>Os principais códices unciais dos LXX são o Sinaiticus e o B: Vaticanus (Baticanus), do século IV, e o Alexandrinus e o Ephraemi Syri receptus, do século V. Citado por: ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 19-20.

Para o autor, essas obras (como Macabeus, Judite, Baruc, etc) “tinham a mesma autoridade que as obras do cânon hebraico para a igreja cristã no Egito”<sup>158</sup>. No entanto, é difícil dizer quando “a versão grega deixou de ser utilizada na comunidade judaica, pois faltam-nos testemunhos em tal sentido”<sup>159</sup>. Entretanto, “no final do I século d.C. o caráter canônico de todos (ou quase todos) os livros da Bíblia hebraica parecem não admitir discussão alguma”<sup>160</sup>. De acordo com isso, “por volta do ano 100 d.C., segundo o que se lê na Mixná, só os textos escritos em hebraico gozavam normativamente do caráter sagrado e, por conseguinte, só eles podiam ser usados no culto”<sup>161</sup>. No entanto, é importante observar que “a comunidade cristã de origem grega utilizava a coletânea grega mais extensa dos livros sagrados, tal como encontramos nos unciais mais antigos B<sup>162</sup> e A<sup>163</sup>, em vez da coletânea hebraica, fixada através de medidas restritivas”.

Um dos mais importantes Códices, O Códex Sinaiticus, “não chegou completo até nós, mas como contém 1-2 Macabeus, é muito provável que coincidissem bastante com os manuscritos unciais B e A quanto à extensão das obras incorporadas”<sup>164</sup>. Os livros que ficaram de fora do Cânon hebraico foram chamados de deutero-canônicos<sup>165</sup>.

Segundo Rost<sup>166</sup>:

A Igreja do Ocidente não fazia esta discriminação, como nos mostram os Sínodos de Hipona (393) e de Cartago (397 e 419) e ainda Agostinho, Inocêncio I e Gelásio, embora Jerônimo distinguísse entre os *libri canonici* [livros canônicos] da coletânea hebraica e os *libri ecclesiastici* [livros eclesiásticos], isto, é, os “apócrifos”. Em época posterior fizeram-se objeções

<sup>158</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 20.

<sup>159</sup>Ibid.p. 20.

<sup>160</sup>BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia Judaica e A Bíblia Cristã: Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 196.

<sup>161</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 21.

<sup>162</sup>A mais antiga coletânea de Escrituras Sagradas em grego é a biblioteca conhecida como Coleção “Chester Beatty”, composta de 11 códices de papiro que eram, ao que se presume, propriedade de uma comunidade cristã do século IV, ou constituída pelo menos a sua parte maior e também a mais preciosa. Foram encontrados em 1931, num cemitério ou nas ruínas de uma igreja vizinha a Afroditópolis (Tepjeh, cerca de 40 km ao sul de Mênfis, na margem oriental do Nilo). Além de Gênesis, Números, Deuteronômio, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Daniel, Ester, a coletânea contém ainda Sirac e partes de Henoc. Acha-se, portanto, incompleta. A inclusão de Henoc nos mostra que ainda não se havia chegado a uma posição clara quanto à sua presença como parte integrante do Cânon hebraico. Uma citação de Henoc na Carta de Judas [NT], v.14, nos mostra que ele, vez por outra, era considerado como canônico. Citado por: ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 21.

<sup>163</sup>O final do Códex A continha os Salmos de Salomão que nunca foram incluídos no Cânon, mas fazem parte dos pseudepígrafos. Citado por: ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 21.

<sup>164</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 21.

<sup>165</sup>Ibid.

<sup>166</sup>Ibid.p. 21, 22.

contra determinados livros apócrifos em particular, principalmente na Igreja ocidental. Por fim, o Concílio de Trento decretou, em 1546, que todos os livros apócrifos, ou seja, Tobias, Judith (mencionados depois de Neemias = 2 Esdras), *Liber Sapientiae, Ecclesiasticus* (mencionados depois de *Cantica canticorum*), Baruch (mencionado depois de Jeremias), *Maccabaeorum primus et secundus* (assinalados depois de Malaquias) deveriam ser considerados como livros canônicos, ao passo que a *Oratio Mannasse* e o *Esdrae liber tertius et quartus* são colocados em apêndice depois do Novo Testamento, como não fazendo parte do Cânon.

Por outro lado, “na Igreja oriental, o Concílio de Trulo (692) já havia adotado a decisão dos Sínodos de Cartago (397 e 419), considerando os apócrifos, portanto, como canônicos”<sup>167</sup>. “Por último, o Concílio de Jerusalém, em 1672, só reconheceu como canônicos o livro de Judite, o Eclesiástico (Sirac) e a Sabedoria de Salomão”<sup>168</sup>. Com isso verificamos que os textos que compõem tanto o Cânon grego como o Cânon latino não eram considerados menos sagrados pela comunidade cristã de origem grega e latina do que os textos do Cânon hebraico, ou seja, eles faziam parte do Cânon. De certo, que com o passar do tempo objeções a estes livros foram sendo feitas, e isso atingiu o ponto mais alto com Martinho Lutero. “Lutero, influenciado pelo impulso humanista de volta às fontes (*ad fontes*) e, pretextando a “*ueritas hebraica*” (verdade hebraica), estabeleceu o Cânon hebraico como normativa e colocou os ‘*libri ecclesiastici*’ de Jerônimo em apêndice”<sup>169</sup>, nomeando-os da seguinte forma<sup>170</sup>: “Apócrifos, isto é, livros que não podem ser equiparados às Sagradas Escrituras, mas cuja leitura é boa e proveitosa”.

Por outro lado, a palavra “‘pseudepígrafo’ inclui aqueles escritos que eram postos em circulação sob o nome de um autor fictício”<sup>171</sup>. “O mais das vezes tratava-se de célebres varões piedosos da antiguidade, tais como Adão, Henoc, Moisés, Elias, Jeremias, Baruc ou Salomão, sob cujo nome um autor de época tardia esperava encontrar audiência”<sup>172</sup>. Segundo Russel<sup>173</sup> alguns critérios podem ser esboçados para determinar os “pseudepígrafos”:

Falando em geral, pode-se dizer que a expressão “pseudepígrafos”, em seu primitivo contexto judaico, se refere a um corpo de vários escritos das tradições judaica ou judaico-cristã que a) não estão incluídos no Antigo e no Novo Testamento, nos apócrifos ou na literatura rabínica, b) são associados com os livros ou personagens bíblicos, c) são o mais das vezes escritos no nome de alguma antiga sumidade bíblica, d) transmitem mensagem vinda de Deus relevante para o tempo em que os livros foram escritos, e) foram escritos no

<sup>167</sup>Ibid.p. 22.

<sup>168</sup>Ibid.p. 22.

<sup>169</sup>Ibid.p. 22.

<sup>170</sup>Ibid.p. 22.

<sup>171</sup>Ibid.p. 24.

<sup>172</sup>Ibid.p. 24.

<sup>173</sup>RUSSEL, D. S. *Desvelamento divino*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 21.

período de 200 a.C. a 200 d.C. ou, se mais tarde, preservam tradições judaicas desse mesmo período.

Acima de tudo, tanto a literatura “apócrifa e pseudoepígrafa” como a literatura considerada por alguns como “canônica” são “textos da cultura”, utilizamos o conceito de “texto” elaborado pela Escola de Semiótica Tártu-Moscou, ou mais precisamente, na formulação deste conceito por Iúri Lotman para o estudo da cultura. Segundo Lotman<sup>174</sup> “o texto é apresentado a nós não como a realização de uma mensagem em um idioma qualquer, mas como um dispositivo complexo que armazena vários códigos capazes de transformar as mensagens recebidas e gerar novas mensagens”. “O texto não é somente gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. As culturas, como textos, sempre se enriquecem recíproca e constantemente”<sup>175</sup>. “A cultura se apresenta como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos”<sup>176</sup>. “Os textos da cultura refletem esses encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos, que por si são cheios de possibilidades”<sup>177</sup>. Diante disso, consideramos a literatura “apócrifa e pseudoepígrafa” como recipientes das tradições judaicas e cristãs que como um “memorial cultural” essa literatura contém dentre outras coisas, a diversidade da posição judaica a respeito da aliança com Deus, isto é, os diferentes tipos de aliança com o povo escolhido.

## 5. Os Manuscritos do Deserto da Judéia

“Na praia ocidental do Mar Morto, a mais ou menos doze quilômetros de Jericó está localizado o Khirbet Qumran, no deserto da Judéia, onde um dia, membros de uma antiga seita judaica esconderam nas cavernas próximas seus valiosos escritos”<sup>178</sup>. “O primeiro lote de documentos, consistindo de vários pergaminhos bíblicos e não bíblicos escritos em aramaico, hebraico e grego, foram encontrados acidentalmente por um pastor

<sup>174</sup>LOTMAN, Iúri M. *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 56.

<sup>175</sup>FILHO, José A. A formação do Cânon bíblico: considerações a partir da semiótica da cultura. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1 • 87-101 • jan.-jun. 2015, pp. 88.

<sup>176</sup>Ibid.p. 88.

<sup>177</sup>Ibid.p. 88.

<sup>178</sup>VERMES, G. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Editora Mercuryo, 1991, p.11.

árabe, na primavera de 1947”<sup>179</sup>. “Entretanto, é possível que a história real do descobrimento esteja relacionada com habitantes de tribos locais que já tinham noção da importância dos materiais arqueológicos da região”<sup>180</sup>. Isto é evidente “porque desde o final do século XIX tinham consciência do interesse dos ocidentais por artefatos antigos, e havia vários anos já vinham sendo recrutados como trabalhadores diários nas escavações”<sup>181</sup>. “Um achado considerado acidental às margens do Mar Morto, na Palestina, acabou se tornando a grande descoberta do século XX no campo dos estudos de documentos escritos do mundo antigo”<sup>182</sup>. “Numa colina perto da margem noroeste do referido mar e também de um *wadi*, isto é, um riacho temporário, chamado *Qumran*, primeiro foi encontrado uma gruta, depois mais dez grutas foram achadas”<sup>183</sup>. Essas grutas “foram consideradas evidência de que aquele deveria ter sido um local utilizado por um grupo judaico antigo, que deve ter existido, grosso modo, entre 200 a.C. e 100 d.C.”<sup>184</sup> “Constatou-se que se tratava, de fato, de manuscritos contemporâneos ao judaísmo tardio a ao cristianismo emergente (ainda não separados como duas religiões distintas nesse período), datados entre 200 a.C. e 70 d.C.”<sup>185</sup> “Esse material foi denominado de ‘Manuscritos do Mar Morto’ ou ‘Manuscritos de Qumran’ por causa do local onde foi encontrado”<sup>186</sup>. “Mais recentemente, tendo em vista outras descobertas de manuscritos afins em locais próximos, esses textos foram incluídos no que hoje os especialistas denominam de ‘Manuscritos do Deserto da Judéia’<sup>187</sup>.

Esses manuscritos são importantes para “compreender melhor o judaísmo do período, conhecido como ‘judaísmo do Segundo Templo’”<sup>188</sup>. Além do mais, “é sabido que o judaísmo daquele tempo foi dominado por grandes impérios, sendo o último deles o Império Romano, que também passou por enormes conflitos internos e externos causados, em grande parte, pela crescente helenização”<sup>189</sup>.

---

<sup>179</sup>Ibid. p.11.

<sup>180</sup>FUNARI, Pedro P. A; MACHADO, Jonas. Os Manuscritos do Mar Morto: Uma Introdução Atualizada. São Paulo: Annablume Editora, 2013, p. 18.

<sup>181</sup>(Kersel 2008: 298-319) citado por:Ibid. p.18.

<sup>182</sup>FUNARI, Pedro P. A; MACHADO, Jonas. Os Manuscritos do Mar Morto: Uma Introdução Atualizada. São Paulo: Annablume Editora, 2013, p. 17.

<sup>183</sup>Ibid. p.17.

<sup>184</sup>Ibid. p.17.

<sup>185</sup>Ibid. p.18-19.

<sup>186</sup>Ibid. p.19.

<sup>187</sup>Ibid. p.19.

<sup>188</sup>Ibid. p.19.

<sup>189</sup>A helenização, grosso modo, foi uma tentativa, promovida por grupos tanto de fora como de dentro do judaísmo, de inserir neste os costumes, cultura e religião da Grécia Antiga, a ponto de, em alguns casos, ter existido a intenção de extinguir os costumes judaicos. Um momento chave nesse processo foi a guerra dos

Como testemunhos de uma cultura judaica do período do Segundo Templo, esses manuscritos são de extrema importância para observarmos como o Judaísmo dessa época compreendia o “conceito de aliança”, ou seja, quais eram os requisitos que compunham esse pacto entre Deus e seu povo? e quais eram as diferentes concepções de aliança?

### 5.1. Palavras dos Luzeiros 4Q504

Nos Manuscritos do Mar Morto, mais especificamente nas (*Palavras dos Luzeiros* 4Q504) que fazem parte dos Textos Litúrgicos, ou seja, “o exemplo mais antigo de súplicas penitenciais usada na liturgia diária”<sup>190</sup>, temos um testemunho muito importante acerca dos diferentes tipos de aliança que permeavam o imaginário da comunidade judaica do período do Segundo Templo. “As cópias dos dois fragmentos datam em meados do meio do segundo século a.C. e o meio do primeiro século d.C.”<sup>191</sup>

Nas “*Palavras dos Luzeiros* 4Q504 Frag. 1-2, Col. II”<sup>192</sup> aparece a primeira citação a respeito da aliança:

<sup>1-5</sup> [...] <sup>6</sup> [...]... [...] <sup>7</sup> Oh Senhor, age, pois, de acordo contigo, de acordo com tua grande força. Tu que perdoaste <sup>8</sup> nossos pais quando amargaram tua boca. Tu te irritaste contra eles para destruí-los; porém te apiedaste <sup>9</sup> deles em teu amor por eles e por causa de tua aliança — pois Moisés expiou <sup>10</sup> por seu pecado — e para que conheçam tua grande força e a abundância de teu favor <sup>11</sup> por gerações eternas.

Em primeiro lugar, observamos que o “Senhor” teve piedade dos pais por causa do seu amor “por eles” e por causa da tua “aliança”, mas qual aliança? Provavelmente, a aliança que se refere o autor deve ser a “aliança abrahâmica”, pois apesar dos delitos cometidos pelos “pais” que “amargaram a boca do Senhor”, o “Senhor” os perdoou, isto é, não há menção sobre lista de mandamentos nem obrigações a serem observadas pelos pais. Com isso, fica evidente que os “pais” não foram perdoados por causa de mérito, ou seja, alguma exigência que eles cumpriram para que a aliança fosse renovada, como também não há menção sobre quebra de aliança, pelo contrário eles foram perdoados por causa da graça do “Senhor”. Em segundo lugar, é importante notar que a afirmação que

---

Macabeus e a participação decisiva do rei Antíoco IV, chamado de Epifâneo, como mostra o livro de 1º Macabeus. Citado por: Ibid. p.20.

<sup>190</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 10.

<sup>191</sup>Ibid. p.10.

<sup>192</sup>MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 463.

“Moisés expiou por seu pecado” não significa que o “Senhor” perdoou os “pais” por causa disso, mas os pais foram perdoados “por causa de tua aliança”.

Nas “*Palavras dos Luzeiros* 4Q504 Frag. 1-2, Col. IV”<sup>193</sup> aparece uma citação da aliança com Davi:

<sup>1</sup> [...] <sup>2</sup> em tua morada [...] repouso <sup>3</sup> em Jerusalém [a cidade que es]colheste entre toda a terra <sup>4</sup> para que ali esteja o teu Nome para sempre. Pois tu amaste <sup>5</sup> Israel mais que a todos os povos. E tu escolheste a terra de <sup>6</sup> Judá, e tua aliança a estabeleceste com Davi, para que fosse <sup>7</sup> como um pastor, um príncipe sobre teu povo, e se assentasse ante ti sobre o trono de Israel <sup>8</sup> para sempre.

Os dois aspectos da aliança davídica (“a eternidade da dinastia davídica e Jerusalém como morada divina”<sup>194</sup>) estão presentes nesse texto. Essa aliança que é baseada na aliança abrahâmica também é incondicional, ou seja, nenhum delito por parte do rei podia anulá-la.

Nas “*Palavras dos Luzeiros* 4Q504 Frag. 1-2, Col. VI”<sup>195</sup> aparece uma citação da aliança sinaítica:

<sup>1</sup> [...] <sup>2</sup> [...] Tu nos tiraste todas as nossas faltas e nos purificaste <sup>3</sup> de nosso pecado por ti mesmo. A ti, a ti, Senhor, a justiça; pois <sup>4</sup> és tu o que fez tudo isto. E agora, neste mesmo dia <sup>5</sup> no qual nosso coração se humilhou, expiamos nossa iniquidade e a iniquidade de <sup>6</sup> nossos pais, junto com nossa infidelidade e rebelião. Não rejeitamos <sup>7</sup> tuas provas e castigos; nossa alma não os desprezou até o ponto de romper <sup>8</sup> tua aliança, apesar de toda a angústia de nossa alma.

A aliança sinaítica é condicionada ao cumprimento dos mandamentos, se Israel não cumprisse a Torá (lei, mandamentos), castigos terríveis viriam sobre a nação, e o maior de todos seria o rompimento da aliança estabelecida com Deus. Contudo, verifica-se que além dessa aliança ser condicional, ou seja, há um contrato entre a divindade e o povo de Israel, ele pode ser renovado caso o indivíduo ou a nação cumpra novamente as suas exigências. É exatamente isso que o autor relata na Col. VI, ou seja, “expiamos nossa infidelidade e rebelião”, essa atitude é referente a o que e a quem? Com certeza é referente aos mandamentos do Senhor instituídos na aliança sinaítica. “Não rejeitamos <sup>7</sup> tuas provas e castigos; nossa alma não os desprezou até o ponto de romper <sup>8</sup> tua aliança”, isto é, a aliança não foi rompida por que o povo parou com a “infidelidade e rebelião” e por causa desse procedimento (cumprir novamente os mandamentos do Senhor) a aliança foi renovada. Isso mostra o aspecto meritório da aliança sinaítica, ou seja, se o povo cumprir

<sup>193</sup>Ibid. p.464.

<sup>194</sup>FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel*. São Paulo: Humanitas – FAPESP, 2003, p. 34.

<sup>195</sup>Ibid. p.464.

os mandamentos do Senhor a aliança não é rompida, mas se o povo não cumprir os mandamentos do Senhor a aliança é rompida e o povo de Israel deixa de ser o povo eleito de Deus.

## 5.2. QRegra da Comunidade (1QS)

“A סֵרֶק הַיְיָהָד - *Serek*<sup>196</sup> *há-Yahad* - faz parte do primeiro lote de grandes manuscritos descobertos na gruta 1, em 1946”. “A princípio, a Regra da Comunidade foi chamada de Manual da Disciplina, sendo conhecida por este nome em muitas publicações”<sup>197</sup>. “Durante certo tempo, porém, a Regra da Comunidade foi também designada de “documento da seita”, na falta de outra designação que parecesse melhor”<sup>198</sup>. “No entanto, uma crítica foi feita a esta expressão pela evidente razão de que todos os manuscritos são documentos da seita”<sup>199</sup>. “Estudos posteriores do texto mostraram que os membros de Qumran a chamavam de Regra da Comunidade”<sup>200</sup>. “De fato, uma das características que se destacam na vida daquelas pessoas é a da sua vida comunitária: na Regra da Comunidade da gruta 1, a seita de Qumran é chamada de יְהוּדָה (“comunidade”) 76 vezes”<sup>201</sup>. “Os termos סֵרֶק<sup>202</sup> (regra, norma ou legislação) e יְהוּדָה<sup>203</sup> (comunidade, assembléia ou reunião) refletem ainda o estilo de agrupamento daquelas pessoas e nos permitem classificar a obra sob o gênero específico ‘literatura sectária legal’”<sup>204</sup>.

<sup>196</sup>VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 58. A letra "S" vem a ser a sigla na qual se cita o manuscrito de forma universalmente aceita (manuscrito *Serek*); cf. 1QS 1,1. Citado por: MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O CRISTO-LUZ NO QUARTO EVANGELHO E O TEMA DA "LUZ" EM QUMRAN: Perspectiva Literária do Quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade*. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia. Programa de Pós-graduação em Teologia. PUC-Rio - Certificação Digital N° 0510384/CA. Rio de Janeiro: março de 2009, p. 42.

<sup>197</sup>Ibid. p.42.

<sup>198</sup>Ibid. p.42.

<sup>199</sup>BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 241. Citado por: Ibid. p.42.

<sup>200</sup>Ibid. p.42.

<sup>201</sup>LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 126. Citado por: Ibid. p.42.

<sup>202</sup>HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do AT*, p. 608. Citado por: Ibid. p.43.

<sup>203</sup>HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do AT*, p. 609. Citado por: Ibid. p.43.

<sup>204</sup>VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 59. Outras classificações apenas situam o manuscrito de 1QS dentro da literatura sectária, na parte de regras ou literatura legal própria do grupo de Qumran. Sobre o assunto, temos a obra de García Martínez, F., *Literatura Judia Intertestamentária*, p. 21-22. Citado por: MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O CRISTO-LUZ NO*

“A Regra da Comunidade pode ser definida como ‘sectária’ pelo fato de sua redação final e seu conteúdo se situarem no momento de maior esplendor da vida comunitária de Qumran enquanto um grupo separado do judaísmo oficial de Jerusalém”<sup>205</sup>; “e como ‘legal’ porque seu conteúdo predominante está centrado na descrição de normas e leis que organizam o grupo, mas, por outro lado, incluem também tratados teológicos, exposições históricas, exegese, exortações orais, etc.”<sup>206</sup> “Entre os demais escritos do grupo de Qumran, a Regra da Comunidade foi, sem dúvida, o documento legislativo mais importante”<sup>207</sup>, “uma vez que contém as normas de vida e a razão de ser que davam sentido ao compromisso que aqueles homens tinham assumido”<sup>208</sup>. “No entanto, não se trata de um livro de regra exaustivo, mas de um auxílio para os membros já experientes no modo de vida comunitário”<sup>209</sup>.

“A partir dos estudos de Murphy-O’Connor<sup>210</sup>, chegou-se à conclusão de que a Regra da Comunidade é o reflexo de uma série de etapas redacionais e correções sobre um núcleo primitivo”. “Ele destacou, assim, quatro etapas redacionais em 1QS que teriam relação com os períodos de ocupação em Qumran”<sup>211</sup>:

• **Estágio 1:** 1QS 8,1-10a. 12b-16a; 9,3-10,8

O "Manifesto" composto pelo Mestre da Justiça<sup>126</sup>. É o núcleo no qual o restante da Regra da Comunidade se desenvolveu. Esta seção é dominada pelo tema da santidade sacerdotal, ao qual o ideal da separação está intimamente ligado.

• **Estágio 2:** 1QS 8,10b-12a; 8,16b-9,2

Legislação penal para uma pequena comunidade. Trata-se de uma pequena legislação penal fora de contexto em seu estado atual na Regra da Comunidade.

• **Estágio 3:** 1QS 5,1-13a; 6,8b-7,25

---

*QUARTO EVANGELHO E O TEMA DA "LUZ" EM QUMRAN: Perspectiva Literária do Quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade.* Tese de Doutorado. Departamento de Teologia. Programa de Pós-graduação em Teologia. PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0510384/CA. Rio de Janeiro: março de 2009, p. 43.

<sup>205</sup>Ibid. p.43.

<sup>206</sup>Ibid. p.43.

<sup>207</sup>VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 72-73. Outras classificações apenas situam o manuscrito de 1QS dentro da literatura sectária, na parte de regras ou literatura legal própria do grupo de Qumran. Sobre o assunto, temos a obra de García Martínez, F., *Literatura Judia Intertestamentária*, p. 21-22. Citado por: MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O CRISTO-LUZ NO QUARTO EVANGELHO E O TEMA DA "LUZ" EM QUMRAN: Perspectiva Literária do Quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade.* Tese de Doutorado. Departamento de Teologia. Programa de Pós-graduação em Teologia. PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0510384/CA. Rio de Janeiro: março de 2009, p. 43.

<sup>208</sup>SUSSMANN, A.; PELED, R., *Scrolls from the Sea*, p. 60. Citado por: Ibid. p.43.

<sup>209</sup>ALEXANDER, P. S., *The Redaction-History of Serekh Há-Yahada: A Proposal* in **RQ 17** (1996), p. 439. Citado por: Ibid. p.43.

<sup>210</sup>MURPHY-O’CONNOR, J., *La Gènesse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 4** (1969), p. 61-66. Citado por: Ibid. p.45.

<sup>211</sup>MURPHY-O’CONNOR, J., *La Gènesse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 76** (1969), p. 529-539. Citado por: Ibid. p.46.

Redefinição da natureza da comunidade e legislação penal para uma grande comunidade. O elemento principal é a autoridade (cf. 5,2-3), o que denota a institucionalização, característica tardia no desenvolvimento da comunidade.

• **Estágio 4:** 1QS 1,1-4,26; 5,13b-6,8a; 10,9-11,22

Material de fontes diversas combinadas para formar uma exortação e autêntica observância. Este estágio foi escrito na esperança de infundir um novo esforço para a conversão genuína do coração, ou seja, para retornar ao fervor inicial do movimento. Isto se deve à diminuição no fervor por causa da entrada de um número considerável de novos membros na comunidade. Mais do que uma pura confiança nas palavras do Mestre da Justiça, estes recém-chegados procuravam abrigo e proteção na comunidade do deserto. Inevitavelmente, a situação conduziu a uma tensão entre os membros antigos, altamente motivados, e os refugiados, não tão motivados assim<sup>212</sup>.

Analisaremos o exemplar da gruta I, 1QRegra da Comunidade (1QS Col. I; Col. II e Col. V;), no qual “a Regra se inscreve na linha do Deuteronomio que prevê uma renovação da aliança na entrada em Canaã, detalhando as bênçãos e as maldições (cf. Dt 28-30)”<sup>213</sup>.

Na “1QRegra da Comunidade (1QS Col. I)”<sup>214</sup> aparece a primeira referência a aliança sináutica:

<sup>1</sup> Para [o Instrutor...] ... [livro da da Reg]ra da Comunidade: para buscar <sup>2</sup> a Deus [com todo o coração e com toda alma; para] fazer o que é bom e o que é reto em sua presença, como <sup>3</sup> ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos os Profetas; para amar tudo <sup>4</sup> o que ele escolhe e odiar tudo o que ele rejeita; para manter-se distante de todo mal, <sup>5</sup> e apegar-se a todas as boas obras; para operar a verdade, a justiça e o direito <sup>6</sup> na terra, e não caminhar na obstinação de um coração culpável e de olhos luxuriosos <sup>7</sup> fazendo todo mal; para admitir na aliança a graça a todos os que se oferecem voluntariamente para praticar os preceitos de Deus, <sup>8</sup> a fim de que se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença, de acordo com todas <sup>9</sup> " as coisas reveladas sobre os tempos fixados de seus testemunhos [...]

[...] Não se apartarão de nenhum <sup>14</sup> de todos os mandatos de Deus sobre os seus tempos: não adiantarão os seus tempos nem atrasarão <sup>15</sup> nenhuma de sus festas. Não se desviarão de seus preceitos verdadeiros para ir à direita ou à esquerda [...]

Os “preceitos” de Deus (lei, mandamentos) são importantes para a comunidade, pois estabelecem quais são as boas obras e quais são as más obras. Para com isso, mostrar que aquele que pratica corretamente os preceitos de Deus “se une no seu conselho e caminha perfeitamente em sua presença”. Esses preceitos foram ordenados “pela mão de

<sup>212</sup>MURPHY-O’CONNOR, J., *The Essenes in Palestine* in **BA 40** (1977), p. 114. Citado por: MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O CRISTO-LUZ NO QUARTO EVANGELHO E O TEMA DA "LUZ" EM QUMRAN: Perspectiva Literária do Quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade*. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia. Programa de Pós-graduação em Teologia. PUC-Rio - Certificação Digital N° 0510384/CA. Rio de Janeiro: março de 2009, p. 46, 47.

<sup>213</sup>Ibid. p.67.

<sup>214</sup>MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 46.

Moisés”, ou seja, foram estabelecidos no contrato/aliança entre Deus e o povo de Israel no monte Sinai.

Na “1QRegra da Comunidade (1QS Col. II)”<sup>215</sup> os sacerdotes proferem as bênçãos e maldições seguindo o modelo da aliança sinaítica descrita em (Dt 28-30):

[...] E os sacerdotes abençoarão todos <sup>2</sup> os homens do lote de Deus que caminham perfeitos em todos os seus caminhos e dirão: “Que vos abençoe com todo o bem

<sup>3</sup> e que vos guarde de todo o mal. Que ilumine vosso coração com a inteligência de vida e vos agrade com conhecimento eterno.

<sup>4</sup> Que leve sobre vós o rosto de sua graça para paz eterna”. E os levitas amaldiçoarão todos os homens

<sup>5</sup> do lote de Belial. Tomarão a palavra e dirão: “Maldito sejas por todas as tuas ímpias obras culpáveis. Que te entregue (Deus) ao terror,

<sup>6</sup> em mãos aos vingadores de vinganças. Que faça cair sobre ti a destruição pela mão de todos os executores de castigos.

<sup>7</sup> Maldito sejas, sem misericórdia, pelas trevas de tuas obras, e sejas condenado

<sup>8</sup> à obscuridade do fogo eterno. Que Deus não tenha misericórdia quando o invocares, nem te perdoe quando expiases tuas culpas.

<sup>9</sup> Que ele erga o rosto de sua ira para vingar-se de ti, e não haja paz para ti na boca dos que intercedem”.

<sup>10</sup> E todos os que entrarem na aliança dirão depois dos que abençoam e os que amaldiçoam: “Amém, Amém”.

<sup>11</sup> *Vacat*. E os sacerdotes e os levitas continuarão dizendo: «Maldito pelos ídolos que seu coração venera

<sup>12</sup> quem entra nesta aliança deixando diante de si seu tropeço culpável para cair nele.

<sup>13</sup> Quando escuta as palavras desta aliança, felicita-se em seu coração dizendo: "Terei paz,

<sup>14</sup> apesar de que ando na obstinação do meu coração". Porém seu espírito será destruído, o seco com o úmido, sem perdão.

<sup>15</sup> Que a ira de Deus e a cólera de seus juízos o consumam para destruição eterna. Que se lhe peguem todas

<sup>16</sup> as maldições desta aliança. Que Deus o separe para o mal, e que seja cortado do meio de todos os filhos da luz por apartar-se do seguimento de Deus

<sup>17</sup> por causa de seus ídolos e de seu tropeço culpável. Que ponha o seu lote entre os malditos para sempre” [...]

Os homens que “caminham perfeitos em todos os seus caminhos” serão recompensados com bênçãos estabelecidas pela aliança (ser guardado de todo mal, inteligência de vida, conhecimento eterno, graça, paz eterna). Por outro lado, os homens que “andam obstinados em seus corações” serão recompensados com maldições estabelecidas pela aliança (seu espírito será destruído, o seco com o úmido, sem perdão, ser cortado do meio do povo, destruição eterna). Certamente, o não cumprimento dos preceitos da aliança levaria a um rompimento desse contrato estabelecido entre o povo e Deus, mas aqui fica claro que o rompimento da aliança também pode acontecer entre o

---

<sup>215</sup>Ibid. p.47, 48.

indivíduo que não se sujeita aos preceitos da aliança e Deus. Efetivamente, a aliança sinaítica conduzia e organizava o comportamento dos membros da comunidade.

Na “1QRegra da Comunidade (1QS Col. V)”<sup>216</sup> mais uma vez aparece o modelo de aliança sinaítica:

[...] <sup>7</sup> para declarar culpáveis todos os que rompem o preceito. Estas são as suas normas de conduta sobre todos estes preceitos quando são admitidos na comunidade. Todo o que entra no conselho da comunidade <sup>8</sup> entrará na aliança de Deus em presença de todos os que se oferecem voluntariamente. Comprometer-se-á com um juramento obrigatório a retornar à lei de Moisés, com tudo o que prescreve, com todo <sup>9</sup> o coração e com toda a alma, segundo tudo o que foi revelado dela aos filhos de Sadoc, os sacerdotes que observam a aliança e interpretam a sua vontade, e à multidão dos homens de sua aliança <sup>10</sup> que juntos se oferecem voluntariamente para a sua verdade e para caminhar segundo sua vontade. Que pela aliança se comprometa a separar-se de todos os homens de iniquidade que caminham <sup>11</sup> por caminhos de impiedade. Pois eles não são contados em sua aliança, já que não buscaram nem investigaram os seus preceitos para conhecer as coisas ocultas nas quais erraram <sup>12</sup> por sua culpa, e porque fizeram com insolência as coisas reveladas; por isso se levantará a cólera para o juízo, para executar vinganças pelas maldições da aliança, para infligir-lhes castigos <sup>13</sup> enormes, para destruição eterna sem que haja um resto [...]

Todos os que “entram no conselho da comunidade” também devem “entrar na aliança de Deus, ou seja, deve comprometer-se com um juramento obrigatório a retornar à lei de Moisés”. Entretanto, “todos os que rompem o preceito, são declarados culpáveis”. O sistema condicional da aliança sinaítica se mostra fortemente enraizado na conduta da comunidade, ou seja, para fazer parte dela é obrigatório fazer parte da aliança sinaítica e praticar seus preceitos (leis, mandamentos). Por isso, há uma diferença entre aqueles que pertencem à aliança e aqueles que não pertencem, isto é, haverá “destruição eterna” para quem não pratica os preceitos da aliança.

### 5.3. 4QMMT מקצת מעשה התורה (Miqsat Ma‘aseh Ha-Torah)

Analisaremos um documento que pertence aos Textos Haláquicos, ou mais precisamente a Carta Haláquica. Este vocábulo vem do Hebraico הַלִּיקָה hālîkâh (substantivo feminino) que significa “caminho, avanço”<sup>217</sup>. Esse “caminho” conduz o povo de Israel a fazer o que é correto conforme os preceitos da Torá. Com isso, os textos

<sup>216</sup>Ibid. p.51

<sup>217</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 246.

Haláquicos são um conjunto de leis que procuram regulamentar a conduta do povo judeu para que eles vivam de acordo com os mandamentos da Torá.

Um documento que faz parte desse contexto da הלִיקָה h'likāh é o 4QMMT מִקְצַת מַעֲשֵׂה הַתּוֹרָה (Miqsat Ma'aseh Ha-Torah) que significa: “Algumas das Obras da Lei”. “O documento começa com um calendário sectário (seção A, vv.1-3), que pode ou não pertencer ao MMT original; continua com uma série de regras especiais (seção B, vv.4-94), e termina com uma exortação (seção C, vv.95-118)”<sup>218</sup>. Segundo Wright, “parece ser uma carta, escrita em meados do século II a.C., do líder do grupo de Qumran ao líder de um grupo maior, do qual a seita de Qumran já fazia parte”<sup>219</sup>. Entretanto, Vermes afirma que “o MMT foi chamado de epístola, mas, como não possui as fórmulas introdutórias e conclusivas de uma carta, é mais provável que seja um tipo de tratado legal”<sup>220</sup>. Concordamos com a afirmação do autor porque não há no documento uma apresentação inicial de quem está escrevendo, não há um destinatário explícito e não há uma conclusão. Por outro lado, também concordamos com a afirmação de Wright que o documento parece ser uma carta, pois nela há um catálogo de leis de pureza e no final há uma exortação para que se faça conforme foi descrito. Portanto, nossa hipótese é que o documento seja uma carta com um “conjunto de leis” endereçada a alguém. De acordo com Vermes, o “conjunto de leis”:

É dirigido a uma única personalidade de liderança que é comparada ao rei Davi. A *dramatis personae* consiste em um grupo "nós", um grupo "vocês" e um grupo "eles". O grupo responsável pelo MMT, que se refere a si mesmos como "nós", procura separar o líder do grupo "vocês" dos pontos de vista errôneos propostos pelo grupo "eles"<sup>221</sup>.

A primeira referência a esse grupo sectário de Qumran se encontra no início da *coluna I do Documento de Damasco*:

[...] E no tempo da ira, aos trezentos <sup>6</sup> e noventa anos após tê-los entregue nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, <sup>7</sup> visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da plantaço para possuir <sup>8</sup> a sua terra e para engordar com os bens de seu solo. E eles compreenderam sua iniquidade e souberam que <sup>9</sup> eram homens culpáveis; porém eram como cegos e como quem às apalpadelas busca o caminho <sup>10</sup> durante vinte anos. E Deus considerou suas obras porque o buscavam com o coração perfeito, <sup>11</sup> e suscitou para eles um Mestre de Justiça para guiá-los no caminho de seu coração. Vacat. E para dar a conhecer <sup>12</sup> às

<sup>218</sup>VERMES, GEZA. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Revised Edition. New York: Penguin Classics, 2004, p. 221.

<sup>219</sup>4QMMT and Paul: Justification, ‘Works’ and Eschatology (2006). In: WRIGHT. N. T. *Pauline Perspectives Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 334.

<sup>220</sup>VERMES, GEZA. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Revised Edition. New York: Penguin Classics, 2004, p. 221.

<sup>221</sup>Ibid. p.221.

últimas gerações o que ele havia feito à geração futura, a congregação dos traidores. <sup>13</sup> Estes são os que se apartam do caminho [...] <sup>222</sup>

Segundo Collins, “os 390 anos apontariam para uma data no início do segundo século a.C. Mas o número é simbólico (cf. Ezequiel 4,5), e é muito duvidoso se alguma informação cronológica pode ser derivada dele”<sup>223</sup>. Para o autor, “parece claro que a separação da seita se deu na era asmoneia, não depois da época de Alexandre Janeu, provavelmente no reinado de João Hircano”<sup>224</sup>. O grupo sectário judaico de Qumran se separou do judaísmo oficial de Jerusalém e “as razões pelas quais a seita rompeu com o resto do judaísmo são abordadas na coluna 3 do *Documento de Damasco* e, especialmente, na chamada *Carta Haláquica*, 4QMMT”<sup>225</sup>. É importante destacar que “essas razões dizem respeito à discordância sobre o calendário litúrgico e a interpretação das leis de pureza”<sup>226</sup>. Na *coluna 1 do Documento de Damasco* está claro que Deus escolheu uma porção do povo judeu após o exílio babilônico que reconheceram que eram culpados diante dele, e o “buscavam com o coração perfeito”, por isso, ele “suscitou para eles um Mestre de Justiça para guiá-los no caminho de seu coração”. Esse grupo segue o que é correto segundo as leis de Deus ao contrário da “congregação dos traidores que se apartam do caminho”. Diante disso, veremos no 4QMMT como o grupo sectário (nós) descreve seu argumento ao grupo (vocês ou vós) para combater o ponto de vista equivocado do outro grupo (eles). No entanto, focaremos em como essa seita compreende sua relação com a Torá, isto é, como ela entende o vínculo da tríade: aliança, lei, indivíduo.

Em toda literatura judaica do período do Segundo Templo, somente no 4QMMT aparece a expressão **מִקְצַת מַעֲשֵׂה הַתּוֹרָה** (Miqsat Ma‘aseh Ha-Torah). Alguns estudiosos divergem na tradução do vocábulo **מַעֲשֵׂה** Ma‘aseh. Vermes traduz a expressão dessa forma: (4Q398 14 -17 ii combinado com 4Q399) “algumas das observâncias da Lei”<sup>227</sup>. O autor traduz **מַעֲשֵׂה** Ma‘aseh como “observâncias”. Por outro lado, Martínez na sua obra em Espanhol e conseqüentemente na tradução dessa obra para o português

<sup>222</sup>MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 76.

<sup>223</sup>COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 218.

<sup>224</sup>Ibid. p.218.

<sup>225</sup>Ibid. p.219.

<sup>226</sup>Ibid. p.219.

<sup>227</sup>VERMES, GEZA. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Revised Edition. New York: Penguin Classics, 2004, p. 229.

traduz a expressão dessa forma: (v.113) “alguns dos preceitos da Torá”<sup>228</sup>. O autor traduz מַעֲשֵׂה Ma‘aseh como “preceitos”. Entretanto, em sua obra posterior traduzida para os falantes de língua inglesa, a expressão é traduzida de outra forma: (v.113) “algumas das obras da Torá”<sup>229</sup>. Agora o vocábulo מַעֲשֵׂה Ma‘aseh é traduzido por “obras”. Mas, qual tradução está correta? Vamos analisar todos os vocábulos.

O primeiro vocábulo מִקְצֵת: é um substantivo feminino קֶצֶת que significa: “uma parte de, alguns/algumas de”<sup>230</sup>. O segundo vocábulo מַעֲשֵׂה: é um substantivo masculino que significa: “obra, trabalho, feito, obras e feitos de Deus, realização humana”<sup>231</sup>. E o terceiro vocábulo תּוֹרָה: é um substantivo feminino que significa: “instrução, direção, regra”<sup>232</sup>. Ao unir todos esses vocábulos podemos traduzir essa expressão que aparece em 4QMMT (v. 113) dessa forma: “Algumas das Obras da Lei”. Portanto, optamos por traduzir o vocábulo מַעֲשֵׂה Ma‘aseh por “Obras” assim como está traduzido no texto de Martínez na versão inglesa por entendermos que essa tradução expressa de forma mais correta o significado do vocábulo em hebraico. De fato, essas “Obras da Lei” se referem aos mandamentos/prescrições da Torá que devem ser cumpridos.

Logo após o calendário (seção A, vv.1-3), o grupo sectário continua com uma série de regras especiais (seção B, vv.4-94) que envolvem leis de pureza ritual (todas as coisas que são consideradas impuras, tais como: oferenda dos gentios, os leprosos, cegos e surdos, correntes líquidas do corpo, cadáver, mistura de duas espécies diferentes tanto de animais como de plantas, mistura dos filhos de Aarão com as filhas dos outros povos) e que envolve dar o dízimo do gado e do rebanho ao sacerdote (é mencionado três vezes). Segundo Hogeterp, “a parte (B) haláquica se baseia em grande parte em Levítico, Números e Deuteronômio como pano de fundo bíblico, ou seja, ela se baseia na interpretação da lei bíblica no Pentateuco”<sup>233</sup>. Com certeza a parte haláquica faz referência direta a lei do dízimo e as leis de pureza presentes na aliança sinaítica. A lei do

<sup>228</sup>MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta, 1992, p. 129; MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 122.

<sup>229</sup>MARTÍNEZ, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English*. Second Edition. Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 79.

<sup>230</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 1127.

<sup>231</sup>Ibid, p. 616.

<sup>232</sup>Ibid, p. 1710-1711.

<sup>233</sup>HOGETERP, Albert L. A. 4QMMT and Paradigms of Second Temple Jewish Nomism. *Dead Sea Discoveries 15 (359–379)*. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008, p. 365-366.

dízimo está contida em (Levítico 27:30-32; Números 18:1-32). Essa lei estabelece que o dízimo pertence ao Senhor e conseqüentemente a tribo de Levi de onde provém os sacerdotes, pois a tribo de Levi não possuía uma porção de terra como as outras tribos de Israel, a sua porção era (a décima parte) de toda coisa consagrada em Israel. Já as leis de pureza aparecem em (Levítico 13:1-59 sobre a lepra); (Levítico 18:1-30; 19:1-37; Deuteronômio 7:1-24 sobre a mistura), (Números 5:1-31 sobre o cadáver), (Levítico 15:1-33; 18:19-30 sobre as correntes líquidas do corpo), (Levítico 21:17-21 sobre o cego e outros defeitos). Devemos lembrar que estas leis de pureza regem o comportamento do povo judeu, isto é, o povo que procura viver alinhado à vontade de Deus deve cumprir às prescrições de “santidade estabelecida na Torá”. Por isso, o judeu que vive em “santidade” deve se afastar de toda “abominação, confusão” para que não haja impureza e punição no meio do povo. Portanto, as leis de pureza do 4QMMT refletem as leis de pureza da aliança sinaítica, isso nos mostra que há uma preocupação do grupo sectário em cumprir as prescrições estabelecidas por essa aliança, caso contrário a punição virá:

<sup>95</sup> vos es[crevemos] que deveis compreender o livro de Moisés [e as palavras dos profetas e de Davi [e as crônicas] <sup>96</sup> [de cada] geração. E no livro está escrito [...]... que não <sup>97</sup> [...] E também está escrito que [vos extraviareis] do caminho e vos sucederá o mal<sup>234</sup>.

Na exortação (seção C, vv.95-118) há uma menção sobre as bênçãos, maldições e renovação da aliança presentes em Deuteronômio 27-31. Segundo Hogeterp, o objetivo dessa menção é “persuadir o leitor (s) sobre o entendimento sectário de algumas das obras da Torá”<sup>235</sup>. Para Dunn, “o detalhe importante é que essa seção de MMT indica uma linha de autorreflexão, ou de reflexão sobre Israel, sobre as bênçãos e maldições de Dt 27-30”<sup>236</sup>. Da mesma forma, Wright considera que “o escritor tem em mente as passagens da aliança a partir do final de Deuteronômio (30-31), em que as bênçãos e as maldições da aliança são invocadas sobre aqueles que mantêm ou rejeitam a Torá”<sup>237</sup>. Com certeza, a seção final faz alusão ao sistema de recompensa da aliança sinaítica descrita em Deuteronômio 27-31. Esse sistema estabelece que aquele(s) que pratica(m) as “obras da

<sup>234</sup>MARTÍNEZ, Florentino Garcia. Textos de Qumran. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 121-122.

<sup>235</sup>HOGETERP, Albert L. A. 4QMMT and Paradigms of Second Temple Jewish Nomism. *Dead Sea Discoveries 15* (359–379). Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008, p. 366.

<sup>236</sup>4QMMT e a Carta aos Gálatas. In: DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã/Paulus; São Paulo, 2011, p. 490.

<sup>237</sup>4QMMT and Paul: Justification, ‘Works’ and Eschatology (2006). In: WRIGHT. N. T. *Pauline Perspectives Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 339.

Lei” serão abençoados, mas aquele(s) que não pratica(m) serão amaldiçoados. Veremos a seguir o trecho completo da seção C (exortação):

<sup>95</sup> vos es[crevemos] que deveis compreender o livro de Moisés [e as palavras dos profetas e de Davi [e as crônicas] <sup>96</sup> [de cad]a geração. E no livro está escrito [...]... que não <sup>97</sup> [...] E também está escrito que [vos extraviareis] do caminho e vos sucederá o mal. E está escrito <sup>98</sup> [...] e estabelecemos [...]

<sup>99</sup> [...] E está escrito que <sup>100</sup> virão sobre vós [todas as coisas] estas no final dos dias, a bênção <sup>101</sup> e a maldição [...]e vos recorda]reis em vosso coração e vos voltareis a mim com todo vosso coração <sup>102</sup> [e com to]da a vossa alma [... no final] [do tempo] e sereis [...] <sup>103</sup> [E está escrito no livro de] Moisés e n[as palavras dos profetas] que virão [sobre vós bênçãos e maldições] que [...] <sup>104</sup> [as bên]çãos que vi[eram sobre] ele nos dias de Salomão o filho de Davi e também as maldições <sup>105</sup> que vieram sobre ele desde os [dias de Je]roboão filho de Nabat e até o cativo de Jerusalém e de Sedecias rei de Judá <sup>106</sup> [que] os introduzirá em [...]. E nós reconhecemos que chegaram parte das bênçãos e maldições <sup>107</sup> que estão escritas no li[vro de Mo]isés. *E este é o final dos dias, quando eles retornarão em Israel* <sup>108</sup> *para a L[ei...]*<sup>238</sup> e não retornarem [...] e os impíos agirão impiamente e [ ] <sup>109</sup> E [...] recorda aos reis de Israel e considera suas obras, como aquele que dentre eles <sup>110</sup> respeitou [a Torá] foi livrado de suas angústias; aos que buscaram a Torá <sup>111</sup> [lhes foram perdoados] os seus pecados. Recorda Davi, um dos «piedosos», e também <sup>112</sup> ele foi livrado de suas muitas angústias e foi perdoado. E também nós te escrevemos <sup>113</sup> *algumas das obras da Torá*<sup>239</sup> que pensamos boas para ti e para o teu povo, pois [vimos] <sup>114</sup> em ti inteligência e conhecimento da Torá. Considera todas estas coisas e busca diante dele que ele confirme <sup>115</sup> o teu conselho e afaste de ti a maquinação malvada e o conselho de Belial, <sup>116</sup> de maneira que possas alegrar-te no final do tempo no descobrimento de que algumas de nossas palavras são verdadeiras. <sup>117</sup> E te será contado em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem <sup>118</sup> e o de Israel<sup>240</sup>.

É importante observar a relação direta entre algumas passagens da seção C e Deuteronômio:

a) Porque sei que, depois da minha morte, por certo, procedereis corruptamente e vos desviareis do caminho que vos tenho ordenado; então, este mal vos alcançará nos últimos dias, porque fareis mal perante o SENHOR, provocando-o à ira com as obras das vossas mãos. Dt 31:29 (ARA)

a) E no livro está escrito [...]... que não <sup>97</sup> [...] E também está escrito que [vos extraviareis] do caminho e vos sucederá o mal.

<sup>238</sup>Utilizamos nessa frase a tradução de Martínez para o inglês, pois foi corrigida em relação as traduções anteriores em espanhol e em português. MARTÍNEZ, Florentino García. The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English. Second Edition. Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 79. Em espanhol a frase está dessa forma: <sup>107</sup> que están escritas en el li[bro de Mo]isés. *Y éste es el final de los días, cuando vuelvan a Israel* <sup>108</sup> *por [siempre...]*. MARTÍNEZ, Florentino García. Textos de Qumrán. Madrid: Editorial Trotta, 1992, p. 129. Em português a frase está como a tradução em espanhol: <sup>107</sup> que estão escritas no li[vro de Mo]isés. *E este é o final dos dias, quando voltarem a Israel* <sup>108</sup> *para [sempre...]*. MARTÍNEZ, Florentino García. Textos de Qumran. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 122.

<sup>239</sup>A tradução do vocábulo מַעֲשֵׂה Ma’aseh (obras) foi corrigida na tradução inglesa. MARTÍNEZ, Florentino García. The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English. Second Edition. Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 79.

<sup>240</sup>MARTÍNEZ, Florentino García. Textos de Qumran. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 122.

b) <sup>1</sup> Quando, pois, todas estas coisas vierem sobre ti, a bênção e a maldição que pus diante de ti, se te recordares delas entre todas as nações para onde te lançar o SENHOR, teu Deus;

<sup>2</sup> e tornares ao SENHOR, teu Deus, tu e teus filhos, de todo o teu coração e de toda a tua alma, e deres ouvidos à sua voz, segundo tudo o que hoje te ordeno,

<sup>3</sup> então, o SENHOR, teu Deus, mudará a tua sorte, e se compadecerá de ti, e te ajuntará, de novo, de todos os povos entre os quais te havia espalhado o SENHOR, teu Deus. Dt 30:1-3 (ARA)

b) <sup>99</sup> [...] E está escrito que <sup>100</sup> virão sobre vós [todas as coisas] estas no final dos dias, a bênção <sup>101</sup> e a maldição [...e vos recorda]reis em vosso coração e vos voltareis a mim com todo vosso coração <sup>102</sup> [e com to]da a vossa alma [... no fin]al [do tempo] e sereis [...] <sup>103</sup> E nós reconhecemos que chegaram parte das bênçãos e maldições <sup>107</sup> que estão escritas no li[vro de Mo]isés. *E este é o final dos dias, quando eles retornarão em Israel* <sup>108</sup> *para a L[ei...]*<sup>241</sup> e não retornarem [...] e os ímpios agirão impiamente e [ ] <sup>109</sup> E [...] recorda aos reis de Israel e considera suas obras, como aquele que dentre eles <sup>110</sup> respeitou [a Torá] foi livrado de suas angústias; aos que buscaram a Torá <sup>111</sup> [lhes foram perdoados] os seus pecados. E também nós te escrevemos <sup>113</sup> *algumas das obras da Torá*<sup>242</sup> que pensamos boas para ti e para o teu povo, pois [vimos] <sup>114</sup> em ti inteligência e conhecimento da Torá. Considera todas estas coisas e busca diante dele que ele confirme <sup>115</sup> o teu conselho e afaste de ti a maquinação malvada e o conselho de Belial, <sup>116</sup> de maneira que possas alegrar-te no final do tempo no descobrimento de que algumas de nossas palavras são verdadeiras. <sup>117</sup> E te será contado em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem <sup>118</sup> e o de Israel<sup>243</sup>.

A primeira relação entre os dois documentos deixa claro que os judeus que se afastaram das obras da Lei receberam como recompensa um “mal”. Segundo as estipulações de (Dt 27-31), esse mal poderia ser desde “falta de comida até o rompimento total da aliança com Deus” que conduziria a morte. Por outro lado, a segunda relação entre os dois documentos mostra que os judeus que voltarem a praticar as “obras da lei” serão perdoados, isto é, eles farão parte da aliança com Deus novamente. Duas considerações são importantes sobre a seção c. Em primeiro lugar notamos nela o objetivo

<sup>241</sup>Utilizamos nessa frase a tradução de Martínez para o inglês, pois foi corrigida em relação as traduções anteriores em espanhol e em português. MARTÍNEZ, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English. Second Edition.* Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 79. Em espanhol a frase está dessa forma: <sup>107</sup> que están escritas en el li[bro de Mo]isés. *Y éste es el final de los días, cuando vuelvan a Israel* <sup>108</sup> *por [siempre...]*. MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumrán.* Madrid: Editorial Trotta, 1992, p. 129. Em português a frase está como a tradução em espanhol: <sup>107</sup> que estão escritas no li[vro de Mo]isés. *E este é o final dos dias, quando voltarem a Israel* <sup>108</sup> *para [sempre...]*. MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran.* Petrópolis: Vozes, 1995, p. 122.

<sup>242</sup>A tradução do vocábulo מַעֲשֵׂה Ma’aseh (obras) foi corrigida na tradução inglesa. MARTÍNEZ, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English. Second Edition.* Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 79.

<sup>243</sup>MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran.* Petrópolis: Vozes, 1995, p. 122.

da carta: [...]“E também nós te escrevemos <sup>113</sup> *algumas das obras da Torá*<sup>244</sup> que pensamos boas para ti e para o teu povo” [...]. O grupo sectário expõe quais são essas prescrições a respeito da Torá (lei do dízimo e leis de pureza ritual). Segundo Dunn, o vocábulo **מעשה** Ma‘aseh “pode simplesmente ser explicado pelo fato de ser em um caso o debate intrajudaico em que a questão da separação depende de pontos mais específicos da halacá”. De fato, a questão no 4QMMT é sobre um grupo sectário (nós) que compreende “algumas das Obras da Lei” como parte integrante da aliança sinaítica e por isso fundamental para serem praticadas. Os judeus que não praticarem essas “Obras” serão punidos. Segundo Abegg:

A lista de mais de vinte e quatro questões legais discutidas no 4QMMT, a palavra qualificadora **מקצת** (literalmente, “algumas”, embora talvez contextualmente, “algumas das pertinentes”) e as frases “aos que buscaram a Torá” e “aquele que dentre eles respeitou [a Torá]” que precede a passagem final ( C 24), sugerem que o termo lei se refere à Torá escrita, bem como as interpretações da comunidade desse corpo de literatura. É certo que o termo, usado no 4QMMT, é mais amplo do que as questões restritas da circuncisão, observância do sábado e leis alimentares<sup>245</sup>.

Embora seja selecionado “algumas das Obras da Lei” por parte do grupo sectário (nós), há também duas referências a “Torá” como o conjunto completo de leis que faz parte da aliança sinaítica: “aos que buscaram a Torá” e “aquele que dentre eles respeitou [a Torá]”. Diante do exposto, concordamos com a afirmação de Abegg que as “Obras da Lei” se referem não só a uma porção da Torá como: “circuncisão, observância do sábado, leis alimentares, leis de pureza e lei do dízimo”, mas ao conjunto completo da Torá escrita.

Uma outra questão importante a ser analisada é sugerida por Wright, o autor afirma que “ a linguagem do C31 (da seção c) não é sobre a entrada na comunidade, mas sobre ser demonstrado estar dentro dela”<sup>246</sup>. Além disso, para o autor:

A função ‘obras da lei’ aqui, em outras palavras, está dentro do esquema mais amplo de aliança e escatológico que foi estabelecido. Elas não podem ser abstraídas dele nem em um sistema mais generalizado de halacá intemporal ou em um “legalismo” mais amplo<sup>247</sup>.

<sup>244</sup>A tradução do vocábulo **מעשה** Ma‘aseh (obras) foi corrigida na tradução inglesa. MARTÍNEZ, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English*. Second Edition. Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 79.

<sup>245</sup>ABEGG, JR, MARTIN G. 4QMMT C 27, 31 AND “WORKS RIGHTEOUSNESS”. *Dead Sea Discoveries* 6, 2. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999, p. 141-142.

<sup>246</sup>4QMMT and Paul: Justification, ‘Works’ and Eschatology (2006). In: WRIGHT. N. T. *Pauline Perspectives Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 342.

<sup>247</sup>Ibid, p. 343.

Realmente, nossa hipótese é que o grupo sectário (nós) tenta mostrar que o verdadeiro judeu segue as estipulações da aliança sinaítica, independentemente se o judeu faz parte do grupo ou não. Isso é demonstrado pela referência ao grupo (vocês). A linguagem “não é sobre a entrada na comunidade” nem tampouco “ser demonstrado estar dentro dela”, mas é sobre ser um judeu fiel ou infiel à aliança. Em relação a segunda afirmação de Wright, consideramos que as “obras da lei” fazem parte de um sistema legalista incluso na aliança sinaítica, ou seja, há um conjunto de regras que devem ser praticadas para que o(s) judeu(s) permaneça na aliança e receba as benesses por causa desse comportamento.

Em segundo lugar notamos a esperança final para Israel: “*E este é o final dos dias, quando eles retornarão em Israel* <sup>108</sup> *para a L[ei...]*”. Segundo Wright:

O escritor desenha duas lições desse esquema histórico / profético. Primeiro, em C20, ele deduz que a bênção e a maldição prometidas já vieram sobre Israel: isso deve significar, ele supõe, que está perto do tempo para Deuteronômio 30.1-2 (citado como vimos em C15) para ser cumprido (“quando essas coisas acontecerem ... então o cumprimento ocorrerá”). Segundo (C21f.), O que agora deve acontecer é o Retorno: “*no final dos dias eles retornarão em Israel e nunca mais se afastarão*” .29 Isso localiza a posição pretendida do escritor dentro de um esquema escatológico, profetizado em Deuteronômio, da seguinte forma: (a) bênçãos sob Salomão; (b) maldição de Jeroboão a Sedecias, que culminou no exílio, que ainda continua; (c) o retorno a Deus e a Israel, agora sendo inaugurado<sup>248</sup>.

O autor sugere que a frase “*no final dos dias eles retornarão em Israel e nunca mais se afastarão*”, indica que Israel está vivendo no exílio ainda e que a “salvação” da nação é sair do exílio e voltar para Deus e para Israel. Para o autor:

Esta é a verdadeira “visão deuteronomica da história”: uma interpretação das centenas de anos entre Moisés e o dia do escritor em termos, não de indivíduos ou de gerações individuais sendo obedientes (e tão abençoados) ou desobedientes (e tão amaldiçoados), mas de uma única sequência histórica de Moisés ao escaton, dentro da qual a bênção é seguida de maldição e [114] eventualmente a maldição pela bênção final.<sup>24</sup> Assim as citações C12-16 de Deuteronômio 31.29 e 30.1-2 para estabelecer a seguinte sequência de eventos: Primeiro, Israel se afastará do caminho, e o mal acontecerá com ela; então, nos últimos dias, ela voltará a Deus com todo seu coração e alma e encontrará a vida<sup>249</sup>.

Entretanto, Dunn tem uma posição diferente em relação a interpretação escatológica dessa frase dentro do seu contexto, para o autor:

A impressão causada pelo trecho de MMT é que a escatologia dos autores era semelhante à escatologia cristã, na qual o realizado e o não realizado, o

<sup>248</sup>Ibid, p. 341.

<sup>249</sup>Ibid, p. 340.

já/ainda-não, eram mantidos em tensão. Eles confiavam suficientemente em seu próprio *status* e na aceitação de Deus (o “já”), mas ainda mantinham viva a esperança de que outras pessoas de Israel se voltariam também para o Senhor e para a Torá<sup>250</sup>.

O autor afirma ainda que a preocupação do 4QMMT é: “até onde devem se estender as bênçãos. MMT espera que todo Israel se volte para (a Lei) (**Qimron** C21) e espera “o bem-estar de Israel” [ לְמוֹב לְיִשְׂרָאֵל ] (C31-32)”<sup>251</sup>.

Então, analisaremos a afirmação de Wright sobre a atribuição da seção c como sendo uma “visão deuteronômica da história”. Nessa “visão” segundo o autor, acontece uma sequência de eventos que estão descritas no 4QMMT. a) apostasia do povo de Israel, b) punição (exílio até o momento da escrita do documento) e c) a volta do povo de Israel para Deus e para Israel. O que está em questão aqui é a história da nação de Israel, ou mais precisamente a relação de Deus com seu povo. Segundo Romer, “a História Deuteronomista narra a história de Israel, desde os fundamentos mosaicos no deserto até a queda de Jerusalém e o exílio babilônico”<sup>252</sup>. O livro do Deuteronômio “desejava mostrar que o fim do reino de Judá foi provocado pela incapacidade do povo e de seus líderes de respeitar as prescrições da lei deuteronômica”<sup>253</sup>. A História Deuteronomista abrange:

Os livros de Deuteronômio até Reis e foi escrita, de acordo com Noth, durante a ocupação neobabilônica de Judá, por volta de 560 a.C. Dtr foi ao mesmo tempo um *editor*, já que editou fielmente documentos e materiais mais antigos, mas também um *autor*, já que construiu uma complexa visão da história de Israel, incluindo uma sequência de épocas sucessivas, a fim de explicar a catástrofe final<sup>254</sup>.

A História Deuteronomista segue uma estrutura de uma narração sequencial que leva em consideração o desenvolvimento da história de Israel:

O fundamento (Deuteronômio), a conquista (delimitada por Js 1 e 23), o tempo dos juízes (delimitado por Jz 2,6-16 e 1Sm 12), as origens da monarquia (delimitadas por 1Sm 12 e 1Rs 8), a história dos dois reinos (delimitada por 1Rs 9 e 2Rs 17) e a história de Judá até sua queda (com um “final aberto” em 2Rs 25)<sup>255</sup>.

<sup>250</sup>4QMMT e a Carta aos Gálatas. In: DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã/Paulus; São Paulo, 2011, p. 490.

<sup>251</sup>Ibid, p. 491.

<sup>252</sup>ROMER, Thomas. *A Chamada História Deuteronomista: Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008, p. 32.

<sup>253</sup>Ibid, p. 32.

<sup>254</sup>Ibid, p. 33.

<sup>255</sup>Ibid, p. 44.

Essa narração histórica que constroeu uma cronologia e cria seu passado tem como fundamento “a obediência à lei”. Essa “lei” faz parte da aliança de Deus com seu povo. Em Deuteronômio foi estabelecido que aquele que praticasse esses preceitos permaneceria como integrante da aliança e receberia bênçãos, mas também foi estabelecido que aquele que não praticasse esses preceitos não permaneceria como integrante da aliança e receberia punição. A quebra da aliança poderia ser feita tanto pela nação de Israel como pelo indivíduo judeu. A História Deuteronomista enfatiza como a nação de Israel quebrou essa aliança e como consequência foi punida com o exílio babilônico. Mas, ela também mostra que um indivíduo é capaz de quebrar a aliança e ser punido (Lv 20). Diante do exposto, nossa hipótese é que o grupo sectário (nós) na seção c está preocupado em fazer com que tanto o líder do grupo (vocês) quanto o próprio grupo (vocês) “retornem para a Lei”:

“E [...] recorda aos reis de Israel e considera suas obras, como aquele que dentre eles <sup>110</sup> respeitou [a Torá] foi livrado de suas angústias; aos que buscaram a Torá <sup>111</sup> [lhes foram perdoados] os seus pecados”.

Esse trecho mostra que é necessário que todo judeu busque a Torá para que seus pecados sejam perdoados. Caso contrário, ele não será mais participante da aliança. Isso indica que a seção c não está narrando uma “visão deuteronômica da história”, na qual toda a nação de Israel se voltará para Deus e para Israel.

Por fim, utilizamos uma tradução diferente da tradução de Wright que nos mostra uma outra concepção a respeito do objetivo do grupo sectário (nós):

*“E este é o final dos dias, quando eles retornarão em Israel <sup>108</sup> para a L[ei...]”*

Segundo Collins:

Os rolos falam frequentemente (mais de 30 vezes) do ’aḥarīt hayyāmīm, “final dos dias”. A referência não é a um momento específico no tempo, mas a um período escatológico, o último período antes da época da salvação. Esse período será uma ocasião de testes e dificuldades, mas também é a época da vinda dos messias. Geralmente se aceita que a seita de Qumrã cria que vivia nos últimos dias, e um texto, 4QMMT (C 13-15), de fato diz “este é o final dos dias”, mas é claro quanto à vinda dos messias ser no futuro<sup>256</sup>.

O autor também explica como será a sequência no tempo do fim. Em primeiro lugar:

---

<sup>256</sup>COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 228-229.

Esperava-se que Deus cumprisse as promessas da restauração do culto legítimo no templo e do reino davídico através da ação do messias de Aarão e Israel. Posteriormente, haveria um dia do jugamento, quando Deus poria termo à perversão e destruiria os inimigos da seita. Esse julgamento seria executado no contexto de uma guerra final contra os gentios<sup>257</sup>.

Essa frase nos mostra que o grupo sectário (nós) entendia que estava vivendo em uma época de “dificuldades”. Com isso, podemos inferir que essas adversidades talvez sejam em parte geradas pela rejeição da Torá por parte de alguns judeus. Pois, conforme está escrito na seção c :

“Considera todas estas coisas e busca diante dele que ele confirme <sup>115</sup> o teu conselho e afaste de ti a maquinação malvada e o conselho de Belial, <sup>116</sup> de maneira que possas alegrar-te no final do tempo no descobrimento de que algumas de nossas palavras são verdadeiras”.

O objetivo do grupo sectário (nós) é que o líder do grupo (vocês) pratique as “Obras da Lei” e busque confirmação com Deus se realmente isso é verdade para que Deus afaste “a maquinação malvada e o conselho de Belial”. Isso mostra que o “mal” só pode ser afastado do judeu que praticar as “Obras da Lei”. Portanto, nossa hipótese é que a seção c não é sobre a “História Deuteronomista”, ou seja, do retorno dos exilados para Israel. Mas, na seção c está descrito que o grupo sectário (nós) espera que os judeus retornem para a “Lei”. O judeu que voltar para “Lei” será considerado justo:

“<sup>117</sup> E te será contado em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem <sup>118</sup> e o de Israel”

Segundo Dunn esta afirmação refere-se nitidamente a duas situações:

Por um lado, as diretrizes e práticas (obras) documentadas nos parágrafos precedentes. Por outro lado, à formulação de Gn 15.6 – “ele (isto é, o Senhor) o contou para ele (isto é, Abraão) como justiça [וַיַּחֲשֵׁב לוֹ צְדָקָה]”, mas com a expressão entendida assim como o era subsequentemente no judaísmo primitivo, isto é, a justiça considerada como o reconhecimento da fidelidade à aliança: SI 106.31 - a ação de Fineias para evitar a contaminação de Israel “contou-lhe para a justiça” [וַיַּחֲשֵׁב לוֹ לְצְדָקָה]; IMc 2.52 – “Será que Abraão não foi encontrado fiel/com fé [εὐρέθη πιστός] quando testado, e que foi lhe contado para a justiça [καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην]?”; e Jub 30.17 - justiça atribuída a Simeão e a Levi por manterem a pureza e a separação dos filhos e filhas de Israel, assim como Fineias ao matar os siquemitas. Da mesma maneira, aqui, em MMT, a suposição é a de que a “justiça é atribuída” para os que são fiéis em observar as diretrizes e em seguir as práticas (obras) delineadas nos parágrafos precedentes<sup>258</sup>.

<sup>257</sup>Ibid, p. 229.

<sup>258</sup>4QMMT e a Carta aos Gálatas. In: DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã/Paulus; São Paulo, 2011, p. 493-494.

Da mesma forma, Abegg afirma que “uma posição que foi adotada no 4TMMT pelos aliancistas de Qumran, a saber, que uma pessoa foi considerada justa por manter as ‘obras da lei’”<sup>259</sup>. Por outro lado, Hogeterp afirma que:

C 26b-32 não pode ser usado para sustentar a ideia de que o MMT refletiria uma perspectiva “legalista” sobre justiça e justificação. As obras sozinhas não ganham a salvação na perspectiva do MMT, apesar de desempenharem uma parte inegavelmente importante na percepção sectária do relacionamento da aliança com Deus. Ao mesmo tempo, a salvação e a justificação permanecem as prerrogativas divinas a conceder aos que permanecem na aliança pela sua adesão à Torá.

Abraão, assim como Finéias, Simeão e Levi e o grupo sectário são considerados justos porque praticam as “Obras da Lei”: Abraão (Gênesis 15:6 (ARA) “Ele creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça”. 1Macabeus 2:52 “Abraão não permaneceu acaso fiel em sua prova e não lhe foi isto atribuído como justiça?”<sup>260</sup>); Finéias (Salmo 106:30-31 (ARA) “<sup>30</sup> Então, se levantou Finéias e executou o juízo; e cessou a peste. <sup>31</sup> Isso lhe foi imputado por justiça, de geração em geração, para sempre”); Simeão e Levi (Jubileus 30:17 “Veja como foi para os Siquemitas e seus filhos, como eles foram entregues na mão dos dois filhos de Jacó e eles os mataram dolorosamente. E foi uma justiça para eles e foi atribuído para eles por justiça”<sup>261</sup>) e o grupo sectário de Qumran (seção c 107-108 “<sup>117</sup> E te será contado em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem <sup>118</sup> e o de Israel”). A justiça nesses casos é atribuída para esses judeus que são fiéis em obedecer às práticas (Obras) da Lei que pertencem à aliança sinaítica. Nesse caso, a justiça é “considerada como o reconhecimento da fidelidade à aliança”<sup>262</sup>. Por isso, não concordamos quando Hogeterp afirma que o “MMT não reflete uma perspectiva legalista sobre justiça ou justificação e que as obras sozinhas não ganham a salvação”. Não é isso que vemos nos textos mencionados acima, na verdade o que observamos é que o judeu é considerado justo por praticar as Obras da Lei e isso é parte integrante de um legalismo<sup>263</sup> estipulado pela aliança sinaítica. A justiça nada mais é do

<sup>259</sup>ABEGG, JR, MARTIN G. 4QMMT C 27, 31 AND “WORKS RIGHTEOUSNESS”. *Dead Sea Discoveries* 6, 2. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999, p. 140.

<sup>260</sup>*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Ney Brasil Pereira), p. 724.

<sup>261</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 113.

<sup>262</sup>4QMMT e a Carta aos Gálatas. In: DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã/Paulus; São Paulo, 2011, p. 494.

<sup>263</sup>É importante ressaltar que existem duas opiniões principais a respeito do legalismo: a) “D. P. Fuller afirma que em Gálatas 3,10, Paulo não diz que ninguém obedece perfeitamente à lei, e que essa obediência imperfeita explica o motivo da maldição. Essa exegese tradicional descobre no texto uma proposição não

que “a garantia e atribuição de bênçãos (Dt 28:1-14) para o indivíduo que permanece fiel à aliança”. Contudo, notamos que a “salvação” para o judeu ou para nação de Israel está vinculada a permanência na aliança com Deus, ou seja, Deus só pode salvar tanto o indivíduo quanto o povo das calamidades se eles fizerem parte da aliança sinaítica. E para continuarem na aliança, eles precisam obedecer às práticas (Obras) da Lei.

---

comprovada. O versículo afirma, antes, que “os que são das obras da lei estão sob a maldição”, pois os que são caracterizados pelas “obras da lei” são culpados do pecado de subornar Deus. Aham que podem acumular mérito diante de Deus e, desse modo, escapar da maldição. A afirmação de H. Hübner é bastante similar a essa, mas tem uma característica peculiar que é a afirmação de que, mesmo se as pessoas obedecessem perfeitamente a lei, ainda assim seriam amaldiçoadas. Essa obediência perfeita ainda seria pecaminosa, porque motivada pelo legalismo, a tentativa de merecer o favor de Deus pelas boas obras.” HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 884-885. Ao analisar Gálatas 3:10 essa opinião não leva em consideração o versículo completo. Em Gálatas 3:10 está escrito: “Todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; porque está escrito: Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da lei, para praticá-las” (ARA). A segunda parte do versículo é uma referência a Dt 27:26 “Maldito aquele que não confirmar as palavras desta lei, não as cumprindo. E todo o povo dirá: Amém!” (ARA). O judeu é considerado maldito por não cumprir todas “as palavras desta lei” e não porque suborna a Deus através da prática de mais obras da lei do que os outros. Quando o judeu cumpre todas as prescrições da lei, ele é abençoado e não amaldiçoado (Dt 27-28). Isso nos conduz a segunda opinião sobre o legalismo, b) a aliança sinaítica estipula (regras, instruções, leis) que regem o comportamento do judeu. Se ele praticar essas leis, ele será abençoado, mas se ele não praticar essas leis, ele será amaldiçoado (Dt 27-28). Por isso, podemos considerar que nesse caso o legalismo é a obediência às práticas (Obras) da Lei visando permanecer na aliança com Deus. Exemplo: Judite 5:17-21 “<sup>17</sup>Enquanto não pecaram contra o seu Deus, a prosperidade estava com eles, porque o seu Deus odeia a iniquidade. <sup>18</sup>Quando, porém, se afastaram do caminho que lhes havia assinalado, uma parte foi completamente exterminada em guerras, outra foi levada cativa para terra estranha. O Templo de seu Deus foi arrasado e suas cidades foram conquistadas pelos adversários. <sup>19</sup>Agora, voltando-se para seu Deus, retornaram da diáspora, dos lugares em que estavam dispersos, ocuparam Jerusalém, onde está o santuário deles, e repovoaram a montanha, por estar deserta. <sup>20</sup>E agora, mestre e senhor, se há algum delito nesse povo, se pecaram contra seu Deus, neste caso, examinaremos bem se há mesmo neles esse tropeço. Depois subiremos e os atacaremos. <sup>21</sup>Mas se não há iniquidade na sua gente, que meu senhor passe adiante, para que não aconteça que o Senhor e Deus deles os proteja e esteja a seu favor. Seríamos então motivo de escárnio para toda a terra.” Judite 8:18-23 “<sup>18</sup>É verdade que não houve nas nossas gerações, nem há nos dias de hoje nenhuma de nossas tribos ou famílias, nenhum dos povos ou cidades que adorem deuses feitos pela mão do homem, como aconteceu outrora, <sup>19</sup>o que foi a causa de nossos pais serem entregues à espada e à pilhagem e caírem miseravelmente diante de seus inimigos. <sup>20</sup>Nós, na verdade, não conhecemos outro Deus além dele. Por isso, confiamos que não nos olhará com desdém, nem se afastará de nossa raça. <sup>21</sup>Com efeito, se formos capturados, assim também o será toda a Judéia, e nosso santuário será saqueado. Então, nosso sangue deverá responder por sua profanação. <sup>22</sup>A morte dos nossos irmãos, a deportação do país, a devastação da nossa herança recairão sobre nossas cabeças nas nações onde formos escravos, e seremos objeto de escândalo e de escárnios diante dos nossos dominadores, <sup>23</sup>porque a nossa servidão não será conduzida com benevolência, mas o senhor nosso Deus a converterá em punição infamante”. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, (Benjamim Carreira de Oliveira), p. 686-690. Em nossa pesquisa seguimos a opinião (b).

## 6. História baseada na Escritura

### 6.1. O Texto de José e Asenate

Analisaremos um texto que pertence as “Histórias baseadas na Escritura”, ou mais precisamente o texto de “José e Asenate”. “O Antigo Testamento registra que Faraó deu para José a Asenate, a filha de Potífera, sacerdote de Om, por sua esposa (Gn 41:45)”<sup>264</sup>. “Como José - o modelo da castidade, da piedade e da política - se casaria com uma menina estrangeira, filha de um pai idólatra? A teologia e a sabedoria judaicas encontraram muitas respostas a essa pergunta intrigante e ampliaram algumas das narrativas”<sup>265</sup>. “José e Asenate, a mais longa dessas histórias, é um romance completamente desenvolvido por um autor anônimo; é quase o dobro de Ester, e um pouco mais longo do que o Evangelho de Marcos”<sup>266</sup>. “É um romance do Judaísmo helenístico, procedente do Egito, escrito no início da nossa era em língua grega”<sup>267</sup>. “O próprio livro provavelmente é primeiro atestado ao final do século IV A.D.”<sup>268</sup> “José e Asenate é existente em dezesseis manuscritos gregos, estando em quatro grupos pelo menos, e oito versões traduzidas do grego, correndo para um número total aproximado de setenta manuscritos”<sup>269</sup>.

“José e Asenate contém duas partes, que poderiam quase se destacarem por si mesmas. A Parte I (capítulos. 1-21) está suspensa entre duas alusões à história de José (Gn 37-50)”<sup>270</sup>. Por outro lado, “a Parte II (. Capítulos 22-29) abre em 22:1 com um resumo de Gênesis 41:53 e 45:26 - 46:7; 47:27: Jacó e seus parentes vem para o Egito e se estabelecem em Gósen<sup>271</sup>. José e Asenate vão visitá-los (cap. 22 é uma exposição)”<sup>272</sup>. “O que se segue é um conto de rapto e revolução, ou tentativas nesse sentido, não

---

<sup>264</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 177.

<sup>265</sup>Ibid. p.177.

<sup>266</sup>Ibid. p.177.

<sup>267</sup>MACHO, Alejandro D. *Apocrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 214.

<sup>268</sup>*Anno Domini* (em latim significa: “ano do Senhor”, equivalente a “d.C.”). CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 187.

<sup>269</sup>Ibid. p. 178.

<sup>270</sup>Ibid. p. 182.

<sup>271</sup>Ibid. p. 182.

<sup>272</sup>Ibid. p. 182.

simplesmente um caso de sequestro”<sup>273</sup>. “Não incongruente, que termina com uma referência ao governo de José sobre o Egito durante quarenta e oito anos”<sup>274</sup>.

Na primeira parte (capítulos 10 – 13), Asenate se arrepende de seguir os deuses egípcios e se converte ao Deus altíssimo de José. De certo, esse arrependimento foi motivado pelas palavras de José no capítulo 8<sup>275</sup>:

(1) 8 E a mãe de Asenate subiu ao andar superior e trouxe-a e colocou-a diante de José. E Pentephres disse a sua filha Asenate, 6 “Saúda seu irmão, porque ele também é virgem como você hoje e odeia toda mulher estranha, como você também, todo homem estranho (2)”. E disse Asenate a José: “Tenha bom ânimo, meu senhor, abençoado pelo Senhor Altíssimo”. E disse José a Asenate: “Que o Senhor Deus que dá vida a todos (3) (coisas) te abençoe”. E Pentephres disse a sua filha Asenate: “Suba e beija seu (4) irmão”. E quando Asenate subiu para beijar José, José esticou a mão direita e colocou no peito entre os dois seios e os seios já estavam de pé (5) como maçãs bonitas. 6 E José disse: “Não é adequado para um homem que adora Deus, que abençoa com a boca o Deus vivo e come o pão abençoado da vida e bebe uma abençoada xícara de imortalidade e unge-se com um pomada abençoada de incorruptibilidade para beijar uma mulher estranha que abençoa com a boca morta e idiota ídolos e come da sua mesa de pão de estrangulamento” e bebe da libação uma xícara de insídio e (6) unge-se com unguento de destruição. Mas um homem que adora Deus beija sua mãe e a irmã (que nasceu) de sua mãe “e a irmã (que nasceu) de seu clã e família e a esposa que compartilha sua cama (todos) que abençoam com suas bocas o (7) Deus vivo. Da mesma forma, para uma mulher que adora a Deus, não é apropriado beijar um homem estranho, porque esta é uma abominação perante o Senhor Deus”. (8) E, quando Asenate ouviu estas palavras de José, seu coração ficou perturbado fortemente e estava extremamente angustiada e suspirou, e ela continuou olhando para José com os olhos abertos (9) e seus olhos estavam cheios de lágrimas. E José a viu e teve piedade dela e ele mesmo ficou com o coração perturbado / porque José era manso e misericordioso e temia a Deus. E levantou a mão direita e colocou sobre a cabeça dela e disse: “[...] (11) Deixe-a entrar em seu descanso, que você preparou para os seus escolhidos, "e viva sua vida eterna para sempre (e) sempre.

Após a partida de José, Asenate inicia um longo arrependimento e conversão que vai do capítulo 10 ao capítulo 13. Nesse processo, ela se arrepende de ter “transgredido a lei de Deus” (capítulo 12)<sup>276</sup>:

2) Senhor Deus dos séculos,  
Que criou todas (coisas) e deu vida (para elas),  
Que deu fôlego de vida a toda a sua criação,  
Que trouxe as coisas invisíveis para a luz,  
Que fizeram as coisas (as quais) e as (que) têm uma aparência do não-aparente e do não-ser,  
(3) que levantou o céu  
E fundou-o em um firmamento no fundo dos ventos,  
Que fundou a terra sobre as águas,  
Que colocou grandes pedras sobre o abismo da água,

<sup>273</sup>Ibid. p. 182.

<sup>274</sup>Ibid. p. 182.

<sup>275</sup>Ibid. p. 211, 212, 213.

<sup>276</sup>Ibid. p. 220, 221.

E as pedras não serão submersas,  
 Mas são como folhas de carvalho (flutuantes) em cima da água,  
 E eles são pedras vivas  
 E ouça sua voz, Senhor  
 E mantenha seus mandamentos ", o que você ordenou para eles,  
 E nunca transgredir suas ordenanças ",  
 Mas estão fazendo sua vontade até o fim.  
 Por você, Senhor, falou e eles foram trazidos à vida,  
 Porque sua palavra, Senhor, é vida para todas as suas criaturas.  
 Com você eu me refugio, Senhor,  
 (4) e você gritará, Senhor,  
 Para você derramarei minha súplica,  
 Para você, eu confessarei meus pecados,  
 E para você revelarei os meus atos de transgressão da lei.  
 Poupe-me, Senhor,  
 (5) porque eu tenho pecado muito antes de você,  
 Eu tenho cometido ilegalidade e irreverência /  
 E disse coisas que eram perversas e indescritíveis antes de você.  
 (6) Minha boca é contaminada dos sacrifícios dos ídolos e das mesas dos  
 deuses dos egípcios. Eu pequei, Senhor, antes de você, pequei muito na  
 ignorância e adorei ídolos mortos e mudos. E agora não sou digna de abrir  
 minha boca para você, Senhor.

No capítulo 12, aparece a referência aos “mandamentos, ordenanças” e a “lei de Deus que foi transgredida”, ou seja, no versículo (4) Asenate afirma que cometeu “atos de transgressão da lei” e no versículo (6) ela diz que um desses atos de transgressão é a adoração aos deuses egípcios. Certamente, nesses versículos há uma referência nítida a “lei de Moisés” estabelecida pela aliança sinaítica, em outras palavras, Asenate confessa que transgredia uma das ordenanças de Deus Êxodo 20:1-6 (ARA):

1 Então, falou Deus todas estas palavras:  
 2 Eu sou o SENHOR, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão.  
 3 Não terás outros deuses diante de mim.  
 4 Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.  
 5 Não as adorarás, nem lhes darás culto; porque eu sou o SENHOR, teu Deus, Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até à terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem  
 6 e faço misericórdia até mil gerações daqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.

Com isso, fica evidente que o que confere “salvação” para Asenate é a “lei de Moisés”, isto é, ao cumprir os mandamentos do Senhor, e um deles é não adorar mais os deuses egípcios, o Deus altíssimo não permitirá que ela seja destruída:

[...] Para você, eu confessarei meus pecados,  
 E para você revelarei os meus atos de transgressão da lei.  
 Poupe-me, Senhor [...]

[...] (10) E o pai do leão "me persegue furiosamente,  
 mas tu, Senhor, livra-me de suas mãos,  
 e de sua boca livra-me,  
 para que ele não me leve como um leão,'

E me rasgue  
 E me jogue na chama do fogo,  
 E o fogo me lançará no furacão,  
 E o furacão me envolverá na escuridão  
 E me jogará no fundo do mar,  
 E o grande monstro do mar que (existe) desde a eternidade me engolirá "  
 E eu serei destruída para sempre (e) sempre.  
 (11) Resgate-me, Senhor,  
 Antes que tudo isso venha sobre mim [...]”<sup>277</sup>

Portanto, o elemento da meritocracia surge mais uma vez e nos mostra que a “salvação” pela prática da lei que faz parte da tradição judaica também está presente no romance de José e Asenate.

## 7. Expansão da Escritura

### 7.1. O Livro dos Jubileus

Nesse momento, analisaremos um texto que pertence às “Expansões da Escritura” ou mais precisamente o “Livro dos Jubileus”<sup>278</sup>. “Ao analisar a história textual dos Jubileus, é difícil ser mais sucinto do que J. C. VanderKam”<sup>279</sup>, que delineou sua história assim:

1. Jubileus foi escrito em hebraico.
2. Jubileus foi traduzido do Hebraico para o Grego.
3. Jubileus foi traduzido do Hebraico para o Siríaco.
4. Jubileus foi traduzido do Grego para o Latim.
5. Jubileus foi traduzido do Grego para o Etíope<sup>280</sup>.

“O Livro dos Jubileus existe na íntegra em quatro manuscritos etíopes dos séculos XV – XIX, dos quais dois se acham em Paris, um no Museu Britânico e um na Biblioteca

---

<sup>277</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 221, 222.

<sup>278</sup>A primeira menção dos jubileus é encontrada nos textos de Qumran (CD 16.2-4), onde o escritor relata que um relato exato dos períodos de cegueira de Israel pode ser encontrado em “O livro das divisões dos tempos de acordo com seus jubileus e seus Semanas”. A versão etíope do texto foi expandida sobre esse título para descrever o trabalho da seguinte maneira: “Este é o relato da divisão de dias da Lei e do testemunho de observância anual de acordo com suas semanas (e) seus jubileus em todos Os anos do mundo”. No grego, siríaco, latim e, mais tarde, testemunhas hebraicas, no entanto, o trabalho foi geralmente designado mais brevemente como “O (Livro) dos Jubileus” ou “O Pequeno Gênesis”. O primeiro desses títulos provavelmente representa uma abreviatura simples da descrição mais longa atestada em Qumran. O segundo título serve como uma descrição apropriada do conteúdo do trabalho. Citado por: Ibid. p. 41.

<sup>279</sup>Citado por: Ibid. p. 41.

<sup>280</sup>J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, p. vi. Citado por: Ibid. p. 41.

da Universidade de Tubingen”<sup>281</sup>. “Apenas fragmentos do texto grego sobrevivem, sob a forma de citações e resumos em fontes gregas. Os fragmentos gregos foram coletados recentemente por A.-M. Denis e convenientemente apresentado em sua *Fragmenta Pseudepigraphorum Graeca*”<sup>282</sup>. “Em 1861, A. M. Ceriani publicou fragmentos de uma tradução latina que abrangiam cerca de um quarto do texto, e foi de novo apresentada por H. Ronsch, em 1874, com novas propostas de emendas”<sup>283</sup>. Por fim, “em Qumran, vieram à luz fragmentos de nada menos do que nove diferentes manuscritos hebraicos desta obra, prova da importância que se atribuía, ali, ao Livro dos Jubileus”<sup>284</sup>.

“As descobertas em Qumran também ajudaram a reduzir os limites para o estabelecimento da data dos Jubileus. Elas fornecem novos dados para determinar a data mais recente possível”<sup>285</sup>. “Os jubileus devem ter sido escritos antes”<sup>286</sup>:

“(1) da data do primeiro fragmento do texto descoberto em Qumran; (2) da data dos documentos de Qumran que dependem dos jubileus; (3) da data da divisão entre o estabelecimento dos macabeus e a seita que se instalou em Qumran”<sup>287</sup>.

“O primeiro fragmento publicado de Jubileus proveniente de Qumran é datado no período Asmoneu tardio (c. 75-50 B. C.), mas VanderKam relatou que dois fragmentos não publicados (4Qml6Jub<sup>a</sup> e 4Qml7Jub<sup>b</sup>) foram datados por FM Cross entre 125-75 a. C.”<sup>288</sup>, “mas, por volta de 100 a. C. como a data preferida. VanderKam observa com justiça que é improvável que os dois fragmentos não publicados, que estão escritos em uma escrita semi cursiva, pertençam ao manuscrito original dos jubileus”<sup>289</sup>. Portanto, “a datação paleográfica dos fragmentos iniciais aponta para uma data anterior a 100 a. C.”<sup>290</sup>

---

<sup>281</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 132.

<sup>282</sup>A.-M. Denis, ed., *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, pp. 70-102. Cf. também J. T. Milik, "Recherches sur la version grecque du livre des Jubills," RB 78 (1971) 545-57. Citado por: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 42.

<sup>283</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 132.

<sup>284</sup>Ibid. p. 133.

<sup>285</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 43.

<sup>286</sup>Ibid. p. 43.

<sup>287</sup>Ibid. p. 43.

<sup>288</sup>Ibid. p. 43.

<sup>289</sup>Ibid. p. 43.

<sup>290</sup>VanderKam, *Textual and Historical Studies*, pp. 215f. Citado por: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 43.

Segundo Charlesworth<sup>291</sup>:

O autor dos jubileus era um judeu que morava na Palestina. Essa visão pode ser apoiada por uma série de observações. O fato de ele escrever em hebraico favoreceria uma formação palestina. Sua escrita pode refletir a consciência de que nem todos os seus contemporâneos estavam completamente familiarizados com o idioma, porque ele diz que mesmo o pai Abraão teve que aprender o hebraico. No entanto, ele entendeu que o conhecimento do hebraico era absolutamente necessário para o estudo dos livros sagrados (12:25-27). Ele usou um texto bíblico palestino. O autor provavelmente pertencia a uma família sacerdotal. Isso pode explicar seu interesse especial na origem dos festivais, a determinação dos tempos sagrados e sua preocupação incessante por detalhes rituais (21:7-18). No material suplementar que ele traz para o relato do Gênesis, Levi tem prioridade sobre os filhos de Jacó (capítulos 30-32), mesmo sendo estabelecido antes de Judá (31:12f.). Levi é também aquele que é encarregado de uma biblioteca de livros (45:16) contendo sabedoria celestial revelada a Jacó (32: 21-26) e tradições sagradas passadas de patriarcas anteriores.

Para Charlesworth<sup>292</sup> é importante observar que:

A interpretação estrita da lei pelo autor, seu apelo a um conjunto distinto de tradições que relataram a vida cultural e a piedade dos patriarcas, sua hostilidade às nações vizinhas, seu aborrecimento para as práticas dos gentios, sua insistente demanda de obediência aos mandamentos de Deus em um tempo de apostasia, sua crença de que Deus estava prestes a criar um novo espírito dentro do seu povo, o que tornaria possível um relacionamento adequado entre Deus e Israel, e sua preocupação com a adesão a um calendário de 364 dias são algumas das características que o identificam como parte de um segmento zeloso, conservador e piedoso do judaísmo que estava unido por seu próprio conjunto de tradições, expectativas e práticas.

“O Livro dos Jubileus começa com um discurso de Deus dirigido a Moisés, no dia 16 do terceiro mês do primeiro ano da saída dos israelitas do Egito, no qual Moisés é convidado a escalar o monte a ali receber as duas tábuas de pedra contendo a Lei”<sup>293</sup>. “Em seguida, o anjo da presença toma a palavra, por ordem de Deus, e narra a história, desde o início da criação até o momento preciso em que Moisés recebe a Lei”<sup>294</sup>. Esse discurso para Rost<sup>295</sup>:

Pressupõe o Pentateuco, ou pelo menos o Gênesis, e os 20 primeiros capítulos do Êxodo, e os submete a um processo de remanejamento parafrástico no qual ele deriva uma grande quantidade de determinações legais da Torah a partir de situações da história dos primórdios e da época dos patriarcas, com a finalidade de expor a própria concepção da Lei que o autor tinha.

---

<sup>291</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 45.

<sup>292</sup>Ibid. p. 45.

<sup>293</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 133.

<sup>294</sup>Ibid. p. 133.

<sup>295</sup>Ibid. p. 136.

O Livro dos Jubileus traz um conteúdo teológico baseado em cinco temas principais: “As Tábuas Celestiais, A Eleição de Israel e a separação dos demais povos, Escatologia, Pecados para Morte e Expição dos pecados e a Origem do mal”<sup>296</sup>. Diante disso, focaremos no tema da Eleição de Israel, ou seja, verificaremos como o autor formula a sua concepção de Eleição e Aliança direcionada para o povo de Israel.

Em primeiro lugar aparece no Livro dos Jubileus referências a aliança sinaítica que servirá de base para a compreensão da relação de Deus com o povo de Israel:

Esta é a Conta da Divisão de Dias da Lei e o Testemunho de Observância Anual de acordo com suas Semanas (de anos) e seus Jubileus<sup>297</sup> durante todos os Anos do Mundo, assim como o Senhor disse a Moisés no Monte Sinai quando ele subiu para receber as tábuas da lei e o mandamento segundo a palavra do SENHOR, como ele disse a ele: “Suba ao topo da montanha” (Êx 24:12)<sup>298</sup>.

7 “E você, escreva para si todas essas palavras que eu farei que você conheça hoje, pois eu conheço sua rebeldia e sua teimosia antes que eu os faça entrar na terra que jurei a seus pais, Abraão, Isaque e Jacó. 8 dizendo: Vou dar à sua semente uma terra que flui com leite e mel / E eles comerão e ficarão satisfeitos, e eles se voltarão para deuses estranhos, para aqueles que não pode salvá-los de qualquer aflição. E este testemunho será ouvido 9 como testemunho contra eles, para que eles esqueçam todos os meus mandamentos, tudo o que eu lhes ordenar, e eles caminharão após os gentios e depois da sua impureza e vergonha. E eles servirão seus deuses, e eles 10 se tornarão um escândalo para eles e uma aflição e um tormento e uma armadilha. E muitos serão destruídos e apreendidos e cairão na mão do inimigo porque abandonaram minhas ordenanças e meus mandamentos e as festas da minha aliança e dos meus sábados e do meu lugar sagrado, que eu santifiquei entre eles e meu tabernáculo E meu santuário, que eu santifiquei para mim no meio da terra, para que eu pusesse meu nome sobre ele e pudesse habitar 11 (lá). E eles farão para eles lugares altos e bosques e ídolos esculpido. E cada um deles adorará o seu próprio (ídolo) para se desviar. E sacrificarão seus filhos aos demônios e a todas as obras do erro de seu coração.

12 “E eu lhes enviarei testemunhas para que eu possa testemunhar a eles, mas eles não vão ouvir. E eles vão mesmo matar as testemunhas. E eles perseguirão os que buscam a Lei, e eles vão negligenciar tudo e começar a fazer o mal aos meus olhos, e esconderei a minha face deles, e os entregarei ao poder das nações para serem cativos, saqueados e devorados. E os retirarei do meio da terra, e os espalharei entre as nações. E esquecerão todas as minhas leis e todos os meus mandamentos e todos os meus juízos, e eles errarão em relação a novas luas, sábados, 15 festivais, jubileus e ordenanças.

15 Depois, eles se voltarão para mim dentre as nações com todo o seu coração, com toda a sua alma e com todas as suas forças. E eu os ajuntarei do meio de todas as nações. E eles me buscarão para que eu possa ser encontrado por eles.

<sup>296</sup>MACHO, Alejandro D. *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 181-186.

<sup>297</sup>A fim de fornecer uma estrutura cronológica para lidar com eventos que cobrem um longo período de tempo, o autor usou um sistema baseado em múltiplos de sete, o número de dias na semana. Sete anos são tratados como uma semana de anos, e sete semanas de anos equivalem a um jubileu. Citado por: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 52.

<sup>298</sup>Ibid. p. 52.

Quando eles me buscarem com todo o seu coração e com toda a sua alma, revelarei a eles uma abundância de paz em justiça. E com todo o meu coração e com toda a minha alma, eu os transplantarei como uma planta justa. E eles serão uma bênção e não uma maldição. E eles serão a cabeça e não a cauda. E edificarei o meu santuário no meio deles, e habitarei com eles. E eu serei seu Deus e eles serão meu povo verdadeiramente e corretamente. “E não os abandonarei, e não serei alienado deles, porque eu sou o SENHOR, seu Deus”<sup>299</sup>.

Na aliança sinaítica, Deus escolhe o povo de Israel para fazer um pacto. Como um contrato entre ambas as partes, tanto Deus quanto Israel se comprometem a cumprir as exigências desse contrato. Do lado de Deus, a divindade se compromete abençoar o povo com uma terra para se estabelecerem, com provisões (como chuva, alimento) para o povo ter o que comer e com vitória sobre os seus inimigos (para que tenham paz na própria terra e ninguém os remova dela). Do lado do povo de Israel, eles se comprometem a cumprir “todos” os mandamentos de Deus para que continuem desfrutando das bênçãos de Deus (terra, alimento, vitória, paz). Entretanto, se o povo não cumprir “todos” os mandamentos de Deus, eles sofrerão punições até chegar ao ponto de quebrarem a aliança com Deus. Isso mostra que o povo de Israel é “salvo” das punições (perderem a terra, serem escravizados por outros povos, serem destruídos completamente pelos estrangeiros) se pertencerem a aliança com Deus, mas o povo de Israel pode perder a “salvação” (serem destruídos completamente) se quebrarem a aliança com Deus e desse modo não pertencerem mais a ela. Isso mostra que a “salvação” de Israel é pertencer a aliança com Deus e permanecer nela.

No Livro dos Jubileus, quando o Senhor prediz a restauração dos israelitas, ele anuncia uma questão muito importante para se manter como participante da aliança sinaítica que é o cumprimento de “todos os mandamentos”:

E suas almas se apegarão a mim e a todos os meus mandamentos. E eles cumprirão meus mandamentos. 25 E eu serei um pai para eles, e eles serão filhos para mim. E todos serão chamados de “filhos do Deus vivo”<sup>300</sup>.

Essa afirmação de “cumprir todos os mandamentos” é uma alusão a várias passagens da aliança sinaítica. Em seguida mostraremos os textos que dizem claramente para que se “guarde toda ordenança, mandamento, lei” e os principais textos que trazem os princípios da aliança sinaítica:

O dever de “guardar toda ordenança, mandamento, lei”:

---

<sup>299</sup>Ibid. p. 52, 53.

<sup>300</sup>Ibid. p. 54.

כָּל: “todo, toda” aparece nos seguintes textos (**Dt 8:1; Dt 11:8, 22, 32; Dt 13:18; Dt 26:18; Dt 27:1; Dt 28:1; Dt 29:29; Dt 30:8**), nos demais textos aparece a forma plural “mandamentos, ordenanças” (Êx 19:8; Êx 24:3,7; Dt 4:2, 40; Dt 5:1, 31; Dt 7:11; Dt 8: 6; Dt 10:12, 13; Lv 19:37; Lv 20:8; Lv 20:22).

Os princípios da aliança sinaítica:

- Êxodo 19:1-6 (proposta da aliança), vv.7-8 (o povo aceita a proposta de aliança); Êx 20 (os dez mandamentos); Êx 21, 22, 23 (diversas leis que regulam o comportamento social e religioso); Êx 24:3,4, 6-8 (o povo de Israel aceita os termos da aliança, ou seja, cumprir todos os mandamentos); Êx 34: 1-9 (Tábuas Novas da Lei), vv. 10-28 (as exigências da aliança); Êx 35 (a Lei do Sábado).

- Lv 19 (diversas leis), v.19, 37 (obedecer as leis de Deus); **Lv 20 (punições individuais (ser excluído do povo ou morte) para as transgressões)**; Lv 24:10-23 (punição de morte para quem blasfemar o nome do Senhor); Lv 26:1-13 (a recompensa da obediência), v. 9 (Deus guardará a aliança com o povo), vv. 14-39 (a punição da desobediência “**v. 44: o rompimento da aliança gera destruição total do povo e do indivíduo**), vv. 40-45 (renovação da aliança por causa do arrependimento do povo ou do indivíduo).

- Dt 4:1-14 (exortação à obediência), vv. 15-31 (a proibição da Idolatria), vv. 44-49 (estabelecimento da lei); Dt 5 (os dez mandamentos), v. 3 (essa aliança foi feita com o povo de Israel e não com os seus antepassados); Dt 6:1-9 (amar ao Senhor), vv. 10 (Exortação à obediência); Dt 7 (os povos estrangeiros serão expulsos da terra), vv. 12-26 (as bênçãos que vem por causa da obediência), **v. 12 (se obedecerem as ordenanças, Deus manterá a aliança com o povo)**; Dt 8 (obedecer toda a lei), vv. 10-20 (não seixar de obedecer os mandamentos do Senhor), v. 20 (se não obedecerem os mandamentos, eles serão destruídos); Dt 9:1-6 (não é por causa da justiça do povo de Israel que o Senhor lhes dá a terra); Dt 10 (Tábuas semelhantes às primeiras), v. 13 (obedecer aos mandamentos); Dt 11 (amar a Deus e obedecer todos os seus mandamentos); Dt 12 (os mandamentos que o povo deve cumprir), Dt 13 (não adorar outros deuses); Dt 14:1-21 (regras de pureza e impureza), vv. 22-29 (entregar os dízimos); Dt 15 (o ano do cancelamento da dívidas, a libertação dos escravos, as primeiras criações); Dt 16 (a Páscoa, as festas, e as funções do Juízes); Dt 17 (advertências, julgamentos e decretos); Dt 18 (a herança dos sacerdotes e levitas, advertências contra praticas estrangeiras e o profeta do Senhor); Dt 20 (as leis a respeito das guerras), Dt 21 (diversas leis); Dt 22 (leis

sobre animais e o casamento); Dt 23, 24, 25 (diversas leis); Dt 26:16-19 (exortação à obediência); Dt 27 (as maldições pronunciadas no monte Ebal), v. 26 (maldito quaque um que não colocar em prática as palavras desta lei); Dt 28:1-14 (as bênçãos pronunciadas no monte Ebal), vv. 15-68 (as maldições da desobediência); Dt 29 (a renovação da aliança motivada pelo arrependimento); Dt 30 (perdão para quem se arrepende, morte ou vida).

Essas passagens mostram que o povo de Israel se compromete a cumprir todas as ordenanças de Deus pronunciadas por meio de Moisés (Êx 19:8; Êx 24:3,7). Entretanto, há algumas passagens bíblicas que a ordem de Deus ao povo de Israel é para que “cumpram todos os mandamentos” e não só uma parte deles (Dt 4:2, 40; Dt 5:1, 31; Dt 7:11; **Dt 8:1**, 6; Dt 10:12, 13; **Dt 11:8, 22, 32; Dt 13:18; Dt 26:18; Dt 27:1; Dt 28:1; Dt 29:29; Dt 30:8**; Lv 19:37; Lv 20:8; Lv 20:22). Isso implica em permanência na aliança com Deus, isto é, se não cumprirem “todos os mandamentos” o povo ou o indivíduo pode quebrar a aliança com Deus e sofrer a exclusão da comunidade e até a morte. Em Lv 20 há um catálogo de situações que o indivíduo não pode praticar, pois se colocar em prática, ele é automaticamente “excluído da comunidade e morto”, ou seja, ele quebra a aliança com Deus e por isso ele é rejeitado. Já em Lv 26:44 e Dt 7:12 se o povo de Israel “cumprir todos os mandamentos de Deus”, ele manterá sua aliança com eles, mas se o povo não cumprir sua parte, a aliança será quebrada e o povo será rejeitado. Com isso, observamos que existe a responsabilidade de “cumprir todos os mandamentos de Deus” tanto pelo indivíduo quanto pelo povo de Israel e que dependendo do tipo de proibição que é praticada e do tempo de permanência dessa prática proibida, pode gerar exclusão da comunidade e morte. Essas são as piores consequências da quebra da aliança com Deus.

Em dez textos bíblicos está explícito que o povo de Israel deve “cumprir todos os mandamentos”:

<sup>1</sup>Cuidareis de **cumprir todos os mandamentos** que hoje vos ordeno, para que vivais, e vos multipliqueis, e entreis, e possuais a terra que o SENHOR prometeu sob juramento a vossos pais. Dt 8:1 (ARA)

<sup>8</sup> **Guardai**, pois, **todos os mandamentos** que hoje vos ordeno, para que sejais fortes, e entreis, e possuais a terra para onde vos dirigis; Dt 11:8 (ARA)

<sup>22</sup> Porque, se diligentemente guardardes todos estes mandamentos que vos ordeno para os guardardes, amando o SENHOR, vosso Deus, andando em todos os seus caminhos, e a ele vos achegardes, Dt 11:22 (ARA)

<sup>32</sup> Tende, pois, cuidado em **cumprir todos os estatutos e os juízos** que eu, hoje, vos prescrevo. Dt 11:32 (ARA)

<sup>18</sup> se ouvires a voz do SENHOR, teu Deus, e **guardares todos os seus mandamentos** que hoje te ordeno, para fazeres o que é reto aos olhos do SENHOR, teu Deus. Dt 13:18 (ARA)

<sup>18</sup> E o SENHOR, hoje, te fez dizer que lhe serás por povo seu próprio, como te disse, e que **guardarás todos os seus mandamentos**. Dt 26:18 (ARA)

<sup>1</sup>Moisés e os anciãos de Israel deram ordem ao povo, dizendo: **Guarda todos estes mandamentos** que, hoje, te ordeno. Dt 27:1 (ARA)

<sup>1</sup>Se atentamente ouvires a voz do SENHOR, teu Deus, tendo cuidado de **guardar todos os seus mandamentos** que hoje te ordeno, o SENHOR, teu Deus, te exaltará sobre todas as nações da terra. Dt 28:1 (ARA)

<sup>29</sup>As coisas encobertas pertencem ao SENHOR, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre, para que **cumpramos todas as palavras desta lei**. Dt 29:29 (ARA)

<sup>8</sup> De novo, pois, darás ouvidos à voz do SENHOR; **cumprirás todos os seus mandamentos** que hoje te ordeno. Dt 30:8 (ARA)

Em oito passagens aparece as mesmas palavras no texto hebraico: מִשְׁוָה *mišwāh* e כֹּל *kōl* (substantivo feminino singular) e em duas passagens aparece duas palavras diferentes: כֹּל *kōl* e חֹק *hōq* (substantivo masculino plural) em (Dt 11:32), כֹּל *kōl* e תּוֹרָה *tôrāh* (substantivo feminino singular) em (Dt 29:28).

“A palavra כֹּל *kōl*, em uma ou outra forma, corresponde de diversas maneiras a “cada”, “todo” em português”<sup>301</sup>. “A forma não flexionada precede o substantivo que modifica e pode encontrar-se unida a ele com *maqqēp* (-כֹּל *kōl*-) ou permanecer independente (כֹּל *kōl*)”<sup>302</sup>.

“O vocábulo מִשְׁוָה *mišwāh* aparece 180 vezes na Bíblia hebraica, só em Deuteronômio aparece 43 vezes”<sup>303</sup>. “Ele tem o significado de ‘comissão, mandamento (individual), (conjunto de todos os) mandamentos, direitos: promulgados por pessoas 1Rs 2:43; por homens Is 29:13; dado por Deus (sempre em Gn-Dt)”<sup>304</sup>.

“O vocábulo חֹק *hōq* tem o significado de ‘porção, termo, tarefa prescrita, porção apropriada, obrigação, parte atribuída, tempo determinado, limite, lei, regulação, regra, prescrição”<sup>305</sup>. “Ele é atestado no siríaco como *huqqā* ‘regra’ no árabe como *haqq* e no etíope como *heq* e *heg*”<sup>306</sup>. Esse vocábulo tem “sua origem na raiz verbal חִקַּק *ḥqq*

<sup>301</sup>LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 93.

<sup>302</sup>Ibid. p. 93.

<sup>303</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 622.

<sup>304</sup>Ibid. p. 622.

<sup>305</sup>Ibid. p. 346.

<sup>306</sup>Ibid. p. 346

que significa no aramaico judaico: ‘esvaziar, esculpir’, no fenício ‘esculpir, estipular por escrito’, no árabe *ḥaqqā* ‘fazer sulcos’, *ḥaqq* ‘dever, obrigação’, no hebraico ‘qal: esculpir, inscrever, ordenar, decretar’<sup>307</sup>.

“O vocábulo תִּוְרָה *tôrāh* na forma do substantivo. Veja Gesenius-Kautzsch Gramm. §95p; Bauer-Leander Heb. 495m: raiz ירה *yrh*, mas há incerteza sobre se o substantivo deve ser derivado de I ירה ou III ירה;<sup>308</sup> Isso dá origem à possibilidade de “tomar תִּוְרָה como uma palavra de empréstimo do acadiano. *têrtu(m)*, instrução (AHw. 1350f), para outras propostas, veja Gunnar Östborn *Tōrā no Antigo Testamento* (1945) 4-22; Também THAT 2: 1032<sup>309</sup>. “O que é mais provável uma conexão com III ירה no sentido de esticar o dedo, ou a mão, para apontar uma rota (Gesenius-Buhl Handw. 318a), cf. תִּוְרָה בְּאֶצְבָּעֵתָיו מוֹרָה Pr 6:13, então especialmente Östborn loc. Cit. 4ff, 33, 169; König Wb. 161b;<sup>310</sup> “Veja também KBL :: Koehler Theol.4:195: I ירה; THAT 2: 1032 menciona as propostas, mas sem expressar qualquer preferência: a questão (da etimologia) não pode ser adiantada, a menos que um novo material esteja disponível<sup>311</sup>. “No hebraico, portanto, com o sentido de ‘instrução, direção, regra’. Que vem da raiz III ירה ‘instruir, ensinar’<sup>312</sup>.

Portanto, a מִצְוָה *mišwāh* “comissão, mandamento”, חֻק *ḥōq* “lei, regra” e a תִּוְרָה *tôrāh* “instrução, direção, regra” devem ser cumpridos totalmente tanto pelo povo quanto pelo indivíduo para que sua permanência na aliança com Deus seja preservada. Neste caso não há diferença entre as leis civis, cerimoniais e morais, pois todas devem ser cumpridas. Entretanto, há uma diferença entre o tempo que virá a punição e se ela será completa ou parcial. No livro dos Jubileus observamos alguns exemplos de punição não imediata e parcial:

Ao proferir uma bênção a Jacó, Abraão diz:

13 Que o Deus Altíssimo lhe dê todas as bênçãos com que ele me abençoou, e (com) que abençoou Noé e Adão; Que eles descansem sobre a santa cabeça da sua semente por cada geração e para sempre. 14 Que ele possa limpá-lo de todo pecado e impureza, para que ele perdoe todas as suas transgressões e seu erro

<sup>307</sup>Ibid. p. 347.

<sup>308</sup>Ibid. p. 1710.

<sup>309</sup>Ibid. p. 1710.

<sup>310</sup>Ibid. p. 1710.

<sup>311</sup>Ibid. p. 1710.

<sup>312</sup>Ibid. p. 1710, 1711, 436.

pela ignorância. Que ele o fortaleça e o abençoe, e que você possa herdar toda a terra. 15 E ele possa renovar sua aliança com você, para que você seja um povo para ele, pertencendo à sua herança para sempre. E ele será Deus por você e por sua semente na verdade e na justiça durante todos os dias da terra<sup>313</sup>.

#### A renovação de Israel:

16 E nessa geração, as crianças irão reprovar seus pais e seus anciãos por causa do pecado, e por causa da injustiça, e por causa das palavras de sua boca, e por causa do grande mal que eles farão, e por causa do abandono da aliança que o SENHOR fez entre eles e ele mesmo para que eles possam ter cuidado e observar todos os seus mandamentos e suas ordenanças 17 e toda a sua lei sem se desviar para a direita ou para a esquerda. Pois todos fizeram o mal e toda boca fala do pecado e todas as suas ações são poluídas e abomináveis. E todas as suas formas de contaminação e poluição e corrupção, 18 Eis que a terra será corrompida por causa de todas as suas obras, e não haverá semente da videira, e não haverá óleo porque suas obras são inteiramente infieis. E todos serão destruídos juntos: fera, gado, pássaros e todos os 19 dos peixes do mar por causa dos filhos do homem. Alguns deles se esforçarão com outros, jovens com velhos e velhos com jovens, pobres com os ricos, humildes com o grande e com o juiz sobre a Lei e a Aliança porque se esqueceram dos mandamentos e da aliança e festivais e meses e sábados e jubileu e todos os julgamentos.

20 E eles se levantarão com arco e espadas e guerras para devolvê-los ao "caminho", mas eles não serão devolvidos até que muito sangue seja derramado sobre a terra 21 por cada (grupo). E aqueles que escaparem não serão afastados de seus males para o caminho da justiça, porque se levantarão para engano e riqueza, para que alguém tome tudo de seu vizinho; E eles pronunciarão o grande nome, mas não na verdade ou na justiça. E eles poluirão os santos dos santos com a sua poluição e com a corrupção de sua contaminação<sup>314</sup>.

#### Punição naquela geração seguida por arrependimento e das bênçãos de Deus:

22 E haverá uma grande praga sobre os feitos daquela geração do SENHOR, e os dará à espada e ao julgamento, ao cativo e 23 ao saque e à destruição. “E ele levantará contra eles os pecadores das nações que não têm piedade” ou graça para eles e que não tem respeito a pessoas velhas ou jovens ou a qualquer um. Pois (eles serão) cruéis e poderosos, então, que eles girão de forma mais malvada do que qualquer um dos filhos dos homens.

E causarão turbulência em Israel e pecarão contra Jacó; E muito sangue será derramado sobre a terra, e não haverá ninguém que se ajunte e ninguém que enterre. 24 Naqueles dias, eles clamarão e chamarão e orarão para serem salvos das mãos dos pecadores, os gentios, mas não haverá nenhum que seja salvo, 25 e as cabeças das crianças serão brancas com cabelos grisalhos, e um bebê de três semanas parecerá envelhecido como aquele cujos anos são cem e sua estatura será destruída pela aflição e tormento. 26 E naqueles dias, as crianças começarão a procurar a lei, a procurar os mandamentos e a retornar ao caminho da justiça. 27 E os dias começarão a aumentar e a crescer mais entre os filhos dos homens, geração por geração, e ano a ano, até que seus dias se aproximem mil anos, e para um número maior de anos do que dias.

28 E não haverá homens velhos e nenhum que esteja cheio de dias. Porque todos eles serão bebês e crianças. 29 E todos os seus dias estarão completos e viverão em paz e se regozijarão e não haverá Satanás e nenhum mal (um) que destruirá, porque todos os dias serão dias de bênção e cura. 30 E o Senhor curará os seus servos, e eles se elevarão e verão grande paz. E expulsarão seus

<sup>313</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 98.

<sup>314</sup>Ibid. p. 101.

inimigos, e os justos verão e louvarão, e se regozijarão para sempre com alegria; E eles verão todos os seus julgamentos e todas as suas maldições entre seus inimigos.

31 E os seus ossos descansarão na terra, e os seus espíritos aumentarão a alegria e saberão que o Senhor é executor do juízo; Mas ele mostrará piedade para centenas e milhares, para todos os que o amam.

32 E você, Moisés, escreva estas palavras, porque assim está escrito e estabelecido sobre as tabuas celestiais como um testemunho para as gerações eternas<sup>315</sup>.

Nos textos citados acima fica evidente que a punição pela quebra da aliança com Deus não seria imediata, mas que chegaria em um futuro próximo, entretanto, restaria um remanescente que se voltaria para cumprir os mandamentos do Senhor e com isso a nação de Israel não seria extinguida da face da terra.

Por outro lado, também observamos no Livro dos Jubileus alguns exemplos de punição imediata e completa:

A proibição de casamento com estrangeiros:

7 E se houver algum homem em Israel que deseje dar a sua filha ou a sua irmã a qualquer homem que seja da descendência dos gentios, que ele certamente morra, e seja apedrejado porque ele causou vergonha em Israel. E também a mulher será queimada com fogo porque contaminou o nome da casa de seu pai e assim 8 ela será arrancada de Israel. Não permita que uma adúltera ou uma impureza seja encontrada em Israel todos os dias das gerações da terra porque Israel é santo ao Senhor. E cada um que provoca a impureza certamente morre, seja ele 8 banido, porque assim é decretado e escrito nas tabuinhas celestiais sobre toda a descendência de Israel: “Que todo aquele que provoca a impureza certamente morra”. E seja apedrejado<sup>316</sup>.

A lei do incesto:

10 Portanto, está escrito e ordenado nas tábuas celestiais que um homem não deve ficar com a esposa de seu pai, e ele não deve descobrir o manto de seu pai porque isso é a impureza. Eles certamente morrerão juntos, o homem que fica com a esposa de seu pai e também a esposa, porque eles fizeram uma impureza sobre a terra 11. E não haverá impureza diante de nosso Deus entre as pessoas que ele escolheu como possessão. E novamente está escrito uma segunda vez: “Que qualquer um que esteja com a esposa de seu pai seja amaldiçoado porque descobriu a vergonha de seu pai”. E todos os santos do SENHOR disseram: “Seja assim, seja assim”<sup>317</sup>.

Provavelmente, tanto o casamento com estrangeiros quanto o incesto por serem uma abominação (anti-ordem) contra a natureza ordenada em um mundo ideal (Gn1), no qual tudo tem uma função, isto é, onde não se deve misturar as categorias porque isso não tem utilidade, a punição é imediata, por outro lado a punição para as outras transgressões não era imediata.

<sup>315</sup>Ibid. p. 101, 102.

<sup>316</sup>Ibid. p. 112, 113.

<sup>317</sup>Ibid. p. 119.

## 8. História Didática

### 8.1. O Livro de Tobit

Em seguida, analisaremos um texto que pertence a “Histórias Didáticas”, isto é, o Livro de Tobit. Mas, “o que é uma ‘história Didática’? Didática significa ‘instrução’, ‘ensino’, usualmente é empregado em estudos bíblicos como uma ‘sabedoria’”<sup>318</sup>.

“O livro de Tobit é um dos Apócrifos, uma coleção de livros que, no século II, foram rejeitados do seu cânon pelos judeus. No entanto, eles foram aceitos por alguns dos pais da igreja cristã que os chamaram de ‘livros deuterocanônicos’”<sup>319</sup>.

“Manuscritos do livro de Tobit existem em nove línguas”<sup>320</sup>. “A relação desses manuscritos é uma questão complexa e difícil, ainda que não seja totalmente respondida”<sup>321</sup>. Segundo Rost<sup>322</sup>, “o livro existe em três recensões: 1) uma mais longa, no Sinaiticus (Sin), que só apresenta maiores lacunas em duas passagens (4,6b-19<sup>a</sup> e 13,6b-10a)”; “2) uma recensão ligeiramente mais breve e remanejada, no Alexandrinus (A) e Vaticanus (B), e 3) nos códices minúsculos 44, 106, 107 que contém um texto especial para 6,7-13,8 e, quanto ao resto, concordam com a recensão do número 2”<sup>323</sup>. Para o autor,

A tradução da Vetus Latina segue essencialmente o Sinaiticus, ao passo que São Jerônimo traduziu o texto da Vulgata a partir de um manuscrito aramaico que alguém vertia para ele em hebraico, daí terem resultado algumas discrepâncias, especialmente no início. Lutero segue a Vulgata. A tradução siríaca, provavelmente feita por Paulo de Tela, segue o Vaticanus, enquanto uma segunda tradução siríaca se aproxima da terceira recensão grega. Várias traduções hebraicas e aramaicas são da Idade Média, prova da popularidade de que gozava a história de Tobias entre os judeus medievais. Uma tradução aramaica provém do século VII, segundo G. Dalman. Agora em Qumran descobriram-se fragmentos de um manuscrito hebraico e de dois aramaicos

<sup>318</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 99.

<sup>319</sup>LITTMAN, Robert J. *Tobit: The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*. LEIDEN/BOSTON: Brill, 2008, p. xix. O Concílio de Trento 1545-1563 aceitou os apócrifos, exceto para 1 e 2 Esdras e Oração de Manassés, que eles rejeitaram. Citado por: Ibid. p. xix.

<sup>320</sup>Grego, Hebraico, Aramaico, Latim, Siríaco, Etíope, Saídico, Armênio e Árabe. Para um resumo, veja Hanhart (1983: 8-20). Também Hanhart (1984). Duas versões políglotas foram publicadas recentemente, Weeks (2004) e Wagner (2003). Weeks (2004) em sua edição excelente e agora indispensável, contém textos das principais tradições antigas e medievais da maioria dos manuscritos em Aramaico, Hebraico, Grego, Latim e Siríaco. Wagner (2003) contém apenas o Grego e o Latim, mas inclui MS 319, que está faltando nas semanas. Citado por: Ibid. p. xix.

<sup>321</sup>Para um resumo de todos os manuscritos Grego, Latim, Siríaco e Copto Etíope, veja Hanhart (1983: 7-20). Para os fragmentos Aramaico e Hebraico, veja o editio princeps de Fitzmyer (1995b). Citado por: Ibid. p. xix.

<sup>322</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 55.

<sup>323</sup>Ibid. p. 55.

que, no entanto, não resolveram a questão de saber, se o texto grego tem por base um original hebraico ou aramaico. Esses fragmentos se aproximam do Sinaiticus. Poderíamos dizer que o livro foi primeiramente redigido em aramaico e logo depois traduzido para o hebraico, e que esta tradução serviu de base para a tradução grega. A fraseologia e diversas particularidades da tradução grega se explicam facilmente, se se admite uma base hebraica que, evidentemente, conservou alguns aramaísmos<sup>324</sup>.

“O livro de Tobit provavelmente foi composto no período helenístico no 3º ou 2º século a.C.”<sup>325</sup>. “Tobit tem muitas afinidades com outras obras da seção da Bíblia hebraica chamada Escritos, e outras apócrifos do Antigo Testamento, particularmente obras como Judite e as adições a Daniel”<sup>326</sup>. “Alguns dos livros escritos nesta era alegaram ter sido escritos em períodos anteriores, e neles Deus ouve petições e vem ajudar”<sup>327</sup>. “Tobias (4:12) mostra uma oposição a casamentos mistos, como é o caso de outros livros desse período, como Jubileus, o Testamento de Levi, José e Asenath e o Testamento de Jó”<sup>328</sup>.

Segundo Rost, “o Livro de Tobit é uma lenda edificante cujo valor histórico reside no fato de ele nos revelar um judaísmo que não rejeita os usos mágicos<sup>329</sup>, apesar da estrita observância da Lei”. “Onde o dever, livremente assumido, de não deixar um morto passar a noite insepulto, mesmo em oposição às ordens de um soberano pagão, tem grande importância”<sup>330</sup>.

“Pouco se pode dizer sobre quem foi o autor de Tobit”<sup>331</sup>. “Como outras obras deste período, a obra professa ser escrita pelo herói da Obra, neste caso Tobit, uma vez que está escrita em primeira pessoa pela primeira parte da obra”<sup>332</sup>. “Da obra em si, é claro que o escritor era um judeu que encorajava a observância da lei judaica”<sup>333</sup>.

Segue-se um resumo do capítulo 1:

Tobit, um israelita temente a Deus, que vive no cativeiro em Nínive, segue os mandamentos e vai além do que é necessário para enterrar os mortos e dar esmolas. Tobit desafia Senaqueribe ao enterrar os israelitas executados. Quando ele é descoberto, ele foge para o exílio e toda sua propriedade é

<sup>324</sup>Ibid. p. 55,56.

<sup>325</sup>LITTMAN, Robert J. *Tobit: The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*. LEIDEN/BOSTON: Brill, 2008, p. xxviii.

<sup>326</sup>Ibid. p. xxviii.

<sup>327</sup>Ibid. p. xxviii.

<sup>328</sup>Ibid. p. xxviii.

<sup>329</sup>O autor se refere ao emprego do fel, do fígado e do coração do peixe como meio para influenciar a Deus ou entidades preternaturais, o que é do domínio da magia. (N. do T.). Citado por: ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 57,58.

<sup>330</sup>Ibid. p. 59.

<sup>331</sup>LITTMAN, Robert J. *Tobit: The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*. LEIDEN/BOSTON: Brill, 2008, p. xxix.

<sup>332</sup>Ibid. p. xxix.

<sup>333</sup>Ibid. p. xxix.

confiscada. Após a morte de Senaqueribe, o sobrinho de Tobit, Aicar, ajuda a restaurar Tobit<sup>334</sup>.

Já no primeiro capítulo da obra, é mencionado que Tobit cumpria partes da lei, ou seja, a referência é aos mandamentos presentes na aliança sinaítica. Nesse caso, a citação é das leis presentes em Dt 18:3-5; Nm 18:12; Dt 14:22-27; Dt 14:28-29:

1 <sup>3</sup> Eu, Tobit, trilhei os caminhos da verdade todos os dias de minha vida. Dei muitas esmolas a meus irmãos e meus compatriotas, deportados comigo para Nínive, no país da Assíria. <sup>4</sup> Quando eu era jovem e estava ainda em minha terra, a terra de Israel, toda a tribo de Neftali, meu antepassado, se separou da casa de Davi e de Jerusalém, cidade escolhida dentre todas as tribos de Israel para seus sacrifícios; lá é que o Templo em que Deus habita fora construído e consagrado para todas as gerações vindouras. <sup>5</sup> Todos os meus irmãos e a casa de Neftali ofereciam sacrifícios ao bezerro que Jeroboão, rei de Israel, fizera em Dã, sobre todas as montanhas da Galiléia. <sup>6</sup> Muitas vezes eu era o único a vir em peregrinação a Jerusalém, por ocasião das festas, para cumprir a lei que obriga todo o Israel para sempre. Acudia pressuroso a Jerusalém com as primícias dos frutos e dos animais, o dízimo do gado e a primeira lã das ovelhas. <sup>7</sup> Eu as entregava aos sacerdotes, filhos de Aarão, para o altar. Aos levitas, então em serviço em Jerusalém, eu dava o dízimo do vinho e do trigo, do óleo, das romãs, dos figos e dos outros frutos. O segundo dízimo eu o pagava em dinheiro, pelo espaço de seis anos, e ia gastá-lo cada ano em Jerusalém. <sup>8</sup> O terceiro dízimo eu o entregava aos órfãos, às viúvas e aos prosélitos que viviam com os filhos de Israel; levava-o e o dava a eles de três em três anos, e nós o consumíamos conforme os preceitos da Lei de Moisés e as recomendações de Débora, mãe de nosso pai Ananiel, pois meu pai havia morrido deixando-me órfão. <sup>9</sup> Chegando à idade adulta, casei-me com uma mulher de nossa parentela, chamada Ana; ela deu-me um filho a quem chamei Tobias<sup>335</sup>.

Tobit, pertencente a tribo do norte de Israel vinha até Jerusalém para cumprir os mandamentos estipulados pela aliança sinaítica, isso mostra a grande responsabilidade que “todo Israel” tinha para com a aliança. Entretanto, Tobit afirma que “muitas vezes, ele era o único que cumpria”.

No capítulo 3, há uma menção da desobediência aos mandamentos por parte do povo de Israel e a subsequente punição da parte de Deus:

3 <sup>1</sup> Com a alma desolada, suspirando e chorando, comecei esta prece de lamentação: <sup>2</sup> Tu és justo, Senhor, e justas são todas as tuas obras. Todos os teus caminhos são graça e verdade, e tu és o Juiz do universo. <sup>3</sup> E agora, Senhor, lembra-te de mim, olha para mim. Não me castigues por meus pecados, nem por minhas inadvertências, nem pelas de meus pais. Pois pecamos em tua presença <sup>4</sup> e desobedecemos a teus mandamentos; e nos entregaste ao saque, ao cativo e à morte, ao escárnio, à zombaria e ao vitupério de todos os povos entre os quais nos dispersaste<sup>336</sup>.

<sup>334</sup>Ibid. p. xxix.

<sup>335</sup>Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Tobit por José Raimundo Vidigal), p. 664.

<sup>336</sup>Ibid. p. 666.

Tobit reconhece que o não cumprimento dos mandamentos gera “saque, cativo, escárnio, zombaria, vitupério” e a punição máxima que é a “morte”. Com isso, é evidente que a punição pelo não cumprimento dos mandamentos atinge vários níveis, ou seja, desde uma zombaria, cativo até a quebra da aliança representada pela morte.

“No capítulo 4, contemplando sua morte e desejando garantir a herança para seu filho Tobias, Tobit lembra que ele deixou dinheiro, depositado com um parente, um israelita, Gabael, em Rages na Média”<sup>337</sup>. “Ele envia seu filho Tobias para recuperar o dinheiro e, ao mesmo tempo, o adverte a se casar dentro da tribo, a dar esmolas e a levar uma vida moral”<sup>338</sup>:

4 <sup>1</sup>Naquele dia, Tobit lembrou-se do dinheiro que havia depositado com Gabael, em Rages, na Média, <sup>2</sup>e pensou consigo: "Já estou desejando morrer; seria bom chamar meu filho Tobias para lhe falar sobre esse dinheiro, antes de morrer." <sup>3</sup> Chamou, pois, seu filho Tobias para junto de si e assim falou: "Quando eu morrer, dar-me-ás uma digna sepultura; honra tua mãe e não a abandones em nenhum dia de tua vida; faze o que lhe agrada e não lhe seja causa de tristeza alguma. <sup>4</sup> Lembra-te, meu filho, de tantos perigos que ela correu por tua causa, quando te trazia no seio. E quando ela morrer, sepulta-a junto de mim, no mesmo túmulo. <sup>5</sup> Meu filho, lembra-te do Senhor todos os dias e não queiras pecar nem transgredir seus mandamentos. Pratica a justiça todos os dias da tua vida e não andes pelos caminhos da injustiça. <sup>6</sup> Pois, se agires conforme a verdade, terás êxito em todas as tuas ações, como todos os que praticam a justiça[...]"<sup>339</sup>

<sup>12</sup> Guarda-te, meu filho, de toda impureza. Escolhe uma mulher da linhagem de teus pais; não tomes por esposa uma mulher estrangeira, que não pertença à tribo de teu pai, porque nós somos filhos dos profetas. Lembra-te de Noé, de Abraão, de Isaac e de Jacó, nossos pais mais antigos. Todos eles escolheram sua esposa dentro da própria estirpe e foram abençoados em seus filhos, e sua raça possuirá a terra como herança. <sup>13</sup> Tu também, meu filho, dá preferência a teus irmãos, e que teu coração não se ensoberbeça, fazendo-te desprezar teus irmãos, os filhos e as filhas de teu povo; escolhe por mulher uma dentre eles. Pois o orgulho acarreta a ruína e muita inquietação; a ociosidade traz a pobreza e a penúria, porque a mãe da indigência é a ociosidade<sup>340</sup>.

O casamento com estrangeiras também é mencionado nesse texto como uma situação que deve ser evitada porque era considerado uma “impureza”, ou seja, um indivíduo judeu que foi escolhido por Deus para expressar sua santidade (pureza) por meio do cumprimento dos seus mandamentos não pode casar com uma estrangeira (impura) que não cumpri esses mandamentos.

Por fim, no capítulo 13 há uma menção de renovação da aliança sinaítica:

<sup>337</sup>LITTMAN, Robert J. *Tobit: The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*. LEIDEN/BOSTON: Brill, 2008, p. xxx.

<sup>338</sup>Ibid. p. xxx.

<sup>339</sup>Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Tobit por José Raimundo Vidigal), p. 668.

<sup>340</sup>Ibid. p. 669.

13 <sup>1</sup>E disse Tobit: Bendito seja Deus, que vive eternamente, e bendito o seu reino, que dura pelos séculos! <sup>2</sup> Pois é ele quem castiga e tem piedade, faz descer às profundezas dos infernos e retira da grande Perdição: nada há que escape de sua mão. <sup>3</sup> Celebrai-o, filhos de Israel, diante das nações! Porque vos dispersou entre elas, <sup>4</sup> e aí vos mostrou sua grandeza. Exaltai-o na presença de todos os seres vivos, pois ele é nosso Senhor, ele é nosso Deus ele é nosso Pai, ele é Deus por todos os séculos! <sup>5</sup> Se ele vos castiga por vossas injustiças, terá compaixão de todos vós, e vos reunirá de todas as nações entre as quais fostes dispersos. <sup>6</sup> Se voltardes para ele, de todo o coração e com toda a vossa alma, para agir na verdade em sua presença, então ele se voltará para vós, e não mais vos ocultará sua face<sup>341</sup>.

Se o povo de Israel se voltar de “todo o coração” para Deus (cumprir seus mandamentos), Deus “não mais vos ocultará sua face” (bençãos).

Diante do exposto, constatamos que o Livro de Tobit também faz menção do cumprimento dos preceitos estabelecidos pela aliança sinaítica e que essa era a condição para que tanto o povo de Israel quanto Tobit, seu filho Tobias e sua família desfrutassem das bênçãos de Deus.

<sup>8</sup>E agora, meus filhos, eu vos recomendo que sirvais a Deus em verdade e façais o que lhe agrada. Imponde a vossos filhos a obrigação de praticar a justiça e a esmola, de se lembrarem de Deus, de bendizerem seu Nome em todo tempo, em verdade e com todas as suas forças<sup>342</sup>.

## 9. Apocalipse

### 9.1. O Quarto Livro de Esdras

Nesse momento, analisaremos um texto que pertence aos “Apocalipses”, isto é, o Quarto Livro de Esdras. “Os Apocalipses são uma literatura de revelação em que videntes recebem, pela ação celestial, revelações dos mistérios da criação e do universo, história e escatologia”<sup>343</sup>. “Os apocalipses judaicos deste período são bastante diversos, e sobre os assuntos de aliança, lei e salvação apresentam um espectro de abordagens, como também caracteriza a literatura judaica do mesmo período”<sup>344</sup>.

“O livro se conserva em tradução latina, siríaca, etíope, árabe, armênia, saídica e geórgica que, por sua vez, remontam não a um texto aramaico, mas a um texto

---

<sup>341</sup>Ibid. p. 678.

<sup>342</sup>Ibid. p. 681.

<sup>343</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 135.

<sup>344</sup>Ibid. p. 135.

hebraico”<sup>345</sup>, porém, “através de uma tradução grega perdida e da qual só se conservaram trechos citados nos Padres gregos”<sup>346</sup>. “A seguinte tradução é feita a partir do texto latino editado por R. L. Bensly, O Quarto Livro de Esdras”<sup>347</sup>. “Os principais manuscritos latinos citados por Bensly são os seguintes”<sup>348</sup>:

1. Codex Sangermanensis, 822 d.C., anteriormente na Biblioteca da Abadia Beneditina de S. Germain des Pres em Paris, agora na Bibliotheque Nationale, número 11505 Latim. Esta é a cópia mais antiga conhecida de 4 Esdras, não tem 7: [36] - [105] e é o pai da grande maioria dos manuscritos existentes. 2 A seção em falta havia sido contida em uma folha que havia sido cortada nos primeiros tempos. Uma vez que a passagem contém uma negação enfática do valor das orações para os mortos (7: [105]), é provável que a excisão tenha sido feita deliberadamente por razões dogmáticas.
2. O Codex Ambianensis, um minúsculo carolíngio do século IX é o número 10 da Bibliotheque Communale de Amiens. Este manuscrito contém a seção “faltando” (7: [36] - [105])<sup>349</sup>.

“De acordo com a maioria dos estudiosos<sup>350</sup>, o documento judaico original conhecido hoje como 4 Esdras foi composto por volta de 100 d.C.” entretanto, é importante observar que:

Esta opinião baseia-se numa interpretação mais ou menos plausível da frase de abertura, que afirma que “no trigésimo ano após a destruição de nossa cidade” Salatiel, que também se chama Esdras, estava na Babilônia e sofreu as experiências relatadas nas visões que se seguem (3:1)<sup>351</sup>. Embora isso pretenda ser no trigésimo ano após a destruição de Jerusalém por Nabucodonosor em 586 a.C., torna-se óbvio quando se começa a estudar o livro que esta afirmação se destina a se referir enigmaticamente à queda de Jerusalém em 70 d.C. (3:2; 6:19; 10:48 e em outros lugares)<sup>352</sup>.

“Os manuscritos latinos designam o livro como quarto livro de Esdras (*Esdrae liber IV*), ao mesmo tempo em que apresentam também separadamente os capítulos - moldura que foram acrescentados em época cristã (1; 2; 15; 16) (5º e 6º livros de Esdras)”<sup>353</sup>.

“O Quarto Livro de Esdras (4 Esd) se insere dentro de um amplo ciclo de obras apócrifas que tem como personagem central o escriba Esdras, que como figura histórica foi provavelmente um personagem que viveu durante o reinado de Artaxerxes (465-

<sup>345</sup>(R. H. Charles). Citado por: ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 123.

<sup>346</sup>Ibid. p. 123.

<sup>347</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 518.

<sup>348</sup>Ibid. p. 518.

<sup>349</sup>Ibid. p. 518.

<sup>350</sup>Ver, entre outros, J. M. Myers, / e II Esdras, pp. 129-31; e J. A. T. Robinson, Redação do Novo Testamento (Filadélfia, 1976) pp. 247, 315. Citado por: Ibid. p. 520.

<sup>351</sup>Ibid. p. 520.

<sup>352</sup>Ibid. p. 520.

<sup>353</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 123.

423)”<sup>354</sup>. “Ele foi autorizado voltar para Israel com uma caravana de antigos exilados. Sua fama de restaurador dos costumes e da religião da pátria fez que em torno da sua figura fosse criada lendas e outros escritos piedosos”<sup>355</sup>.

Veremos a seguir as obras que foram atribuídas a Esdras<sup>356</sup>:

- a) Esdras (bíblico) chamado 1° de Esdras na Vulgata.
- b) Neemias (bíblico) chamado 2° de Esdras na Vulgata.
- c) Terceiro de Esdras. É uma composição baseada nos livros bíblicos das Crônicas, de Esdras e de Neemias (desse último somente a partir do capítulo 8).
- d) Quarto de Esdras. Compreende os capítulos 3-14 do texto latino conhecido como 4° Esd.
- e) Quinto de Esdras. Compreende os capítulos 1-2 da tradução latina conhecida como 4 Esd.
- f) Sexto de Esdras. Compreende os capítulos 15-16 da tradução latina conhecida como 4 Esd.
- g) Apocalipse (grego) de Esdras.
- h) Questões de Esdras.
- I) Visão de Esdras.
- j) Apocalipse de Sedrac/Esdras.

O Quarto Livro de Esdras “contém sete ‘visões’, as três primeiras das quais, todavia, são colóquios (diálogos), enquanto a última trata do encargo transmitido a Esdras, por um anjo”<sup>357</sup>, e isso “no sentido de consignar por escrito 94 livros dos quais setenta deveriam ser mantidos em segredo”<sup>358</sup>.

O primeiro diálogo (3:1-5,19) trata das questões do porquê do pecado e do sofrimento do mundo, e termina com a perspectiva consoladora da próxima chegada do fim das coisas. O segundo diálogo (5:20-6:34) procura saber o motivo pelo qual Deus entregou seu próprio povo bem amado aos pagãos, e se refere ao plano secreto de Deus a respeito do universo, bem como à proximidade do fim, que revelará este plano. O terceiro diálogo (6:35-9:25) se dedica primeiro à questões de saber porque Israel não possui, desde já, o mundo que lhe pertence, como lhe foi prometido; vê este mundo como uma passagem, fala do destino dos pecadores e do julgamento do mundo, das sete espécies de tormentos e das sete espécies de alegrias do estágio intermediário; rejeita a possibilidade de intercessão pelos mortos por ocasião do julgamento e se preocupa com o problema de saber como a misericórdia de Deus se concilia com a perdição dos pecadores, e liga a esta consideração a advertência de que Esdras, que está destinado à bem-aventurança, melhor faria em pensar no próprio futuro do que se afadigar a respeito da sorte merecida dos pecadores. Seguem-se, então, as três visões. A primeira delas que no conjunto da narração é a quarta (9:26-10:60) mostra uma mulher debilhada em prantos, cuja infelicidade passa a ser narrada. Ela se transfigura em cidade resplandecente, a Jerusalém da era de salvação. A visão seguinte que no conjunto da narrativa é a quinta (11:1-12:1) ilustra toda a história com o exemplo da figura de uma

<sup>354</sup>MACHO, Alejandro D. *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo VI. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 303.

<sup>355</sup>Ibid. p. 303.

<sup>356</sup>Ibid. p. 303,304.

<sup>357</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 124.

<sup>358</sup>Ibid. p. 124.

águia que surge do mar, bem como da extensão de algumas de suas partes. A sexta mostra um ser semelhante ao homem, que surge do meio do mar e luta sobre as nuvens à frente de um grande exército e com torrentes de fogo contra os seus inimigos, até que estes se convertam em fumo e pó. A sétima visão (14:1-50) dá a ordem, antes mencionada, de escrever os vinte e quatro livros canônicos e os setenta secretos<sup>359</sup>.

No Quarto livro de Esdras é mencionado em primeiro lugar a aliança abramica:

3<sup>12</sup> Quando os que moravam na terra começaram a se multiplicar, produziram filhos, povos e muitas nações, e novamente começaram a ser mais ímpios do que<sup>13</sup> os seus ancestrais. E quando cometiam iniquidade diante de você, você escolheu<sup>14</sup> para si mesmo um deles, cujo nome era Abraão; e você o amava e para<sup>15</sup> ele somente você revelou o fim dos tempos, secretamente de noite. Você fez com ele uma aliança eterna e prometeu-lhe que nunca abandonaria seus descendentes; você deu a ele Isaque e a Isaque você deu Jacob e Esaú<sup>360</sup>.

Como se pode notar, na aliança abramica não há lista de mandamentos nem obrigações a serem observadas, essa aliança é incondicional, ou seja, Deus nunca abandonaria os descendentes de Abraão. Entretanto, a condicionalidade da aliança sinaítica a partir desse texto se faz presente no imaginário do autor do Quarto Livro de Esdras, isto é, o pecado consiste em desobedecer aos mandamentos de Deus. E como consequência tanto o povo de Israel quanto o indivíduo que faz parte desse povo escolhido por Deus será punido. A punição consiste tanto em desolação da cidade de Jerusalém com o povo sendo levado cativo para outras nações como tormento eterno após a morte. A seguir veremos um conjunto de textos que abordam esses temas:

3<sup>19</sup> [...] E sua glória passou pelos quatro portões de fogo, terremoto, vento e gelo, para dar a Lei aos descendentes de Jacó e seu mandamento para a posteridade de Israel.

<sup>20</sup> Contudo, você não tirou deles o seu coração maligno, para que a sua Lei<sup>21</sup> produzisse fruto neles. Para o primeiro Adão, carregado de um coração maligno, transgrediu e foi vencido, assim como todos os que foram descendentes dele. <sup>22</sup> Assim, a doença tornou-se permanente; A lei estava no coração do povo, juntamente com <sup>23</sup> a raiz do mal, mas o que era bom desapareceu, e o mal permaneceu. "Então os tempos passaram e os anos foram completados, e você levantou para si mesmo um servo, <sup>24</sup> chamado Davi. E você ordenou que ele construísse uma cidade para o seu nome, e em <sup>25</sup> para lhe oferecer oblações do que é seu. Isso foi feito por muitos anos; mas

<sup>26</sup> os habitantes da cidade transgrediram, em tudo fazendo como Adão e todos os seus <sup>27</sup> descendentes tinham feito, pois também tinham o coração maligno. "Você entregou a cidade às mãos de seus inimigos<sup>361</sup>.

<sup>359</sup>Ibid. p. 124,125.

<sup>360</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 528.

<sup>361</sup>Ibid. p. 529.

Por causa do coração maligno do ser humano desde Adão, a lei de Deus não conseguiu produzir frutos (como a obediência). Mesmo na cidade construída por Davi, os israelitas “trangeram a lei de Deus” e por isso a cidade foi entregue nas “mãos dos seus inimigos”.

3<sup>28</sup> “Então eu disse em meu coração: São os atos daqueles que habitam na Babilônia<sup>29</sup> melhores? É por isso que ela ganhou domínio sobre Sião? ”Pois, quando eu vim aqui, vi ações impías sem número, e minha alma viu muitos pecadores durante<sup>30</sup> trinta anos. E meu coração se comoveu, pois eu vi como você resiste aos que pecam, e poupou aqueles que agem com perversidade e destruíram seu povo,<sup>31</sup> e preservou seus inimigos, e não mostrou a ninguém como seu caminho<sup>32</sup> pode ser compreendido / Os feitos de Babilônia são melhores que os de Sião? Ou outra nação o conheceu além de Israel? Ou quais tribos acreditam tão bem em suas<sup>33</sup> alianças como essas tribos de Jacó? No entanto, sua recompensa não apareceu e seu trabalho não deu frutos. Pois eu viajei amplamente entre as nações e vi que elas abundam em riqueza, embora não sejam conscientes dos seus mandamentos.<sup>34</sup> Agora, portanto, pesemos em uma balança as nossas iniquidades e as dos habitantes do mundo; e assim será encontrado em que direção a curva da escala se inclinará.<sup>35</sup> Quando os habitantes da terra não pecaram aos teus olhos? Ou qual nação<sup>36</sup> manteve seus mandamentos tão bem? Você pode realmente encontrar homens individuais que tenham cumprido seus mandamentos, mas nações você não encontrará<sup>362</sup>.

O protagonista (Esdras) ao tentar entender “os caminhos de Deus” pergunta por que as nações pagãs (que não cumprem os mandamentos) não são punidas? Ele equipara as ações dessas nações que não acreditam nas alianças e não cumprem os mandamentos as ações do povo eleito de Israel que abandonaram a sua aliança com Deus a partir do momento que deixaram de cumprir seus mandamentos. Nesse caso quem é pior? Esdras dá a entender que se o povo de Israel é punido pelo fato de não cumprir os mandamentos de Deus, conseqüentemente as outras nações também devem ser punidas, pois não fazem parte da aliança com Deus e não cumprem seus mandamentos.

5<sup>23</sup> [...] E eu disse: “Ó Senhor soberano, de todas as florestas da terra e de todas as suas árvores, você escolheu uma videira,<sup>24</sup> e de todas as terras do mundo você escolheu para si uma região, e<sup>25</sup> de todas as flores do mundo que você escolheu para si mesmo um lírio, e de todas as profundezas do mar você encheu um rio para si mesmo, e de todas as<sup>26</sup> cidades que foram construídas você consagrou Sião para si mesmo, e de todos os pássaros que foram criados, você nomeou para si mesmo uma pomba, e de todos os rebanhos que foram formados você providenciou para si mesmo uma ovelha,<sup>27</sup> e de todas multidão de pessoas você obteve para si mesmo um povo, e a esse povo, a quem você amou, você deu a Lei que é aprovada<sup>28</sup> por todos. E agora, Senhor, por que você deu um aos muitos, e desonrou uma raiz além das outras, e espalhou seu único entre os<sup>29</sup> muitos? E aqueles que se opuseram às suas promessas pisaram naqueles que<sup>30</sup> acreditavam em suas alianças. Se você realmente odeia seu povo, eles devem ser punidos por suas próprias mãos<sup>363</sup>.”

<sup>362</sup>Ibid. p. 529.

<sup>363</sup>Ibid. p. 533.

6 <sup>55</sup> “Tudo isso eu falei antes de você, Senhor, porque você disse que era <sup>56</sup> para nós que você criou este mundo. Quanto às outras nações que descenderam de Adão, você disse que elas não são nada, e que elas são como saliva, e <sup>57</sup> você comparou sua abundância com uma gota de um balde. E agora, Senhor, eis que essas nações, que são reputadas como nada, dominam sobre nós e <sup>58</sup> nos devoram. - Mas nós, o seu povo, a quem você chamou de seu primogênito, unigênito <sup>59</sup> zeloso para você, "e muito querido, foram entregues em suas mãos. Se o mundo realmente foi criado para nós, por que não possuímos nosso mundo como uma herança? Por quanto tempo isso será assim?”<sup>364</sup>

O mundo foi criado como uma herança para o povo eleito, mas esse povo está sendo subjugado por outras nações. Qual é a razão dessa punição?

7 <sup>19</sup> Ele me disse: Você não é um juiz melhor do que Deus, ou mais sábio do que o Altíssimo <sup>20</sup>! Deixe muitos perecerem, que estão vivendo agora, antes que a lei de Deus, <sup>21</sup> que está posta diante deles, seja desconsiderada! Deus ordenou estritamente aos que vieram ao mundo, quando vieram, o que deveriam fazer para viver e o que deveriam <sup>22</sup> observar para evitar a punição. "No entanto, eles não foram obedientes e falavam contra ele, inventaram por si mesmos piedosos pensamentos, <sup>23</sup> e propuseram-se a fraudes perversas, até declararam que o Altíssimo não existe, e eles ignoraram seus caminhos! <sup>24</sup> Eles desprezaram sua Lei e negaram suas alianças; eles foram infiéis aos seus estatutos e não realizaram suas obras. <sup>25</sup> Portanto, Esdras, as coisas vazias são para os vazios e as coisas cheias para os cheios<sup>365</sup>.

7 <sup>[37]</sup> [...] Então o Altíssimo dirá às nações que foram ressuscitadas dentre os mortos. 4 Olhe agora, e entenda quem você negou, a quem você não serviu, cujos mandamentos você desprezou!

<sup>[38]</sup> Olhe neste lado e sobre isso; aqui é deleite e repouso, e há fogo e

<sup>[39]</sup> tormentos! Assim, ele "falará com eles no dia do julgamento<sup>366</sup>.

7 <sup>[70]</sup> Ele me respondeu e disse: Quando o Altíssimo fez o mundo e Adão e todos os que vieram dele, ele primeiro preparou o julgamento e as coisas <sup>[71]</sup> que dizem respeito ao julgamento. E agora entenda das suas próprias palavras, para você <sup>[72]</sup> disse que a mente cresce conosco. Por isso, portanto, aqueles que habitam na terra serão atormentados, porque, apesar de terem entendido, cometiam iniquidade, e, embora tenham recebido os mandamentos, não os guardaram, e apesar de terem obtido a Lei, eles foram infiéis com o que eles <sup>[73]</sup> receberam. O que, então, eles terão que dizer no julgamento, ou como eles vão <sup>[74]</sup> responder nos últimos tempos? Durante quanto tempo o Altíssimo tem sido paciente com aqueles que habitam o mundo, e não por causa deles, mas por causa dos tempos que ele previu!<sup>367</sup>

7 <sup>[79]</sup> adora a glória do Altíssimo. E se é um daqueles que mostraram desprezo e não mantiveram o caminho do Altíssimo, e que desprezaram a sua <sup>[80]</sup> lei, e que odiaram aqueles que temem a Deus, tais espíritos não entrarão em habitações, mas devem vagar imediatamente em tormentos, sofrendo e <sup>[81]</sup> tristes, de sete maneiras. O primeiro caminho, porque eles desprezaram a Lei do <sup>[82]</sup> Altíssimo. O segundo caminho, porque agora não podem fazer um bom arrependimento <sup>[83]</sup> para que possam viver. No terceiro caminho, eles verão a recompensa reservada para aqueles <sup>[84]</sup> que confiaram nos convênios do Altíssimo. No quarto caminho, eles devem <sup>[85]</sup> considerar o tormento reservado para si nos últimos dias. No quinto caminho, eles devem ver como as

<sup>364</sup>Ibid. p. 536.

<sup>365</sup>Ibid. p. 537.

<sup>366</sup>Ibid. p. 538.

<sup>367</sup>Ibid. p. 539.

habitações dos outros são guardadas pelos anjos em profunda <sup>[86]</sup> calma. "No sexto caminho, eles verão como alguns deles passarão" em <sup>[87]</sup> tormentos. O sétimo caminho, que é pior do que todos os caminhos que foram mencionados, porque eles serão completamente desperdiçados em confusão e serão consumidos com vergonha e murcharão com medo ao ver a glória do Altíssimo, diante de quem eles pecaram enquanto viviam, e diante de quem eles devem ser julgados nos últimos tempos<sup>368</sup>.

8 Por tanto <sup>26</sup> enquanto eu viver, falarei, e enquanto eu tiver compreensão, eu responderei. Não olhe sobre os pecados do seu povo, mas sobre aqueles que o serviram na verdade. <sup>27</sup> Não considere os esforços daqueles que agem com perversidade, mas os esforços dos que <sup>28</sup> mantêm suas alianças em meio a aflições. Não pense naqueles que viveram perversamente, à sua vista; mas lembre-se dos que voluntariamente reconheceram <sup>29</sup> que você deve ser temido. Que não seja sua vontade de destruir aqueles que tiveram <sup>30</sup> maneiras de gado; mas considere os que gloriosamente ensinaram sua Lei. Não se aborreça com aqueles que são considerados piores do que animais; mas ame aqueles que têm <sup>31</sup> sempre colocado sua confiança em sua glória. Porque nós e nossos pais passamos nossas vidas de maneiras que trazem a morte", mas você, por causa de nós, pecadores, é chamado misericordioso.

<sup>32</sup> Pois, se você quisesse ter piedade de nós, que não temos obras de justiça, <sup>33</sup> então você será chamado misericordioso. Para os justos, que têm muitas obras estabelecidas com você, receberão sua recompensa em consequência de seus próprios feitos<sup>369</sup>.

A resposta é que o povo de Israel está sendo punido por Deus por causa do não cumprimento da lei. Além de não receberem o "mundo por herança", um castigo pior virá, isto é, a pessoa que desprezar os mandamentos de Deus e como consequência agir impiamente, no dia do julgamento será colocada em "tormentos" onde sofrerá de sete maneiras. O julgamento aparece aqui como um elemento novo aplicado a aliança sinaítica. Agora, fica explícito que o indivíduo (judeu) ou a nação (Israel) que quebrar a aliança com Deus será punida com sofrimento eterno. O povo eleito só será salvo do sofrimento eterno se se voltar para a lei de Deus:

(132) Eu respondi e disse: Eu sei, meu senhor, que o Altíssimo agora é chamado misericordioso, porque tem piedade de quem ainda não chegou ao mundo;(133) e gracioso, porque ele é misericordioso com aqueles que se voltam em arrependimento para sua lei, (134) e paciente, porque mostra paciência para com os que pecaram, pois eles (135) são suas próprias obras; e generoso, porque ele prefere dar do que tirar; [136] e abundante em compaixão, porque ele faz suas compaixões abundar cada vez mais para aqueles que agora vivem e para aqueles que se foram e para aqueles que ainda estão por vir<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup>Ibid. p. 539, 540.

<sup>369</sup>Ibid. p. 543.

<sup>370</sup>Ibid. p. 541,542.

## 10. Testamento

### 10.1. O Testamento de Moisés

Em seguida, analisaremos um texto que pertence aos “Testamentos”, isto é, o Testamento de Moisés.

A definição característica mais fundamental de um testamento é que ele é um discurso pronunciado em antecipação à morte iminente. Normalmente, o falante é um pai dirigindo-se a seus filhos, ou um líder dirigindo-se a seu povo, ou seu sucessor. O testamento começa por descrever na terceira pessoa a situação em que o discurso é pronunciado e termina com um relato da morte do falante. O discurso real, no entanto, é entregue na primeira pessoa<sup>371</sup>.

Em suma, “a forma de um testamento é constituída pelo quadro narrativo; não se pode dizer que o conteúdo segue um padrão fixo”<sup>372</sup>.

“O Testamento de Moisés é a exortação de despedida dada por Moisés ao seu sucessor escolhido, Josué, antes da morte do líder e da entrada de Israel na terra prometida”<sup>373</sup>. “Além de algumas respostas de Josué, que servem para facilitar o fluxo do discurso de Moisés, o formato é uma delimitação preditiva da história das pessoas desde sua entrada em Canaã até o fim dos dias”<sup>374</sup>.

“A única cópia existente de nosso texto é um palimpsesto latino descoberto por A. M. Ceriani na Biblioteca Ambrosiana em Milão em 1861”<sup>375</sup>. “Data do século VI, mas o estilo e a ortografia indicam que o texto latino original é cerca de um século antes. O texto preservado está claramente incompleto”<sup>376</sup>. “Era evidente para os primeiros editores do texto que o latim era traduzido do grego”<sup>377</sup>, porque:

Algumas palavras gregas aparecem como transliterações, certas construções sintáticas refletem claramente um fundo grego, e algumas passagens difíceis podem ser esclarecidas pela reconstrução do grego que está subjacente ao latim. A maioria dos primeiros editores e tradutores assumiram que o idioma original era de fato o grego. Uma investigação posterior, no entanto, indica que o próprio grego era, com toda probabilidade, uma tradução de um original semítico. Esta visão é quase universalmente aceita hoje, mas ainda há uma

---

<sup>371</sup>Ver John J. Collins, “Testamentos,” em STONE, Michael E. *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen/ Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1984, p. 325.

<sup>372</sup>Ibid. p. 326.

<sup>373</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 919.

<sup>374</sup>Ibid. p. 919.

<sup>375</sup>Ibid. p. 919.

<sup>376</sup>Ibid. p. 919.

<sup>377</sup>Ibid. p. 920.

questão de saber se o original era aramaico ou hebraico. Certeza não é possível, mas o equilíbrio da probabilidade se inclina para o hebraico<sup>378</sup>.

“Estimativas amplamente diferentes foram propostas para a data do documento, mas estas podem ser classificadas em três grandes categorias: (1) na primeira metade do século II d.C, muito provavelmente no período que acaba de seguir a guerra de 132-135 d.C.”<sup>379</sup>; “(2) durante o período da revolta Macabea, isto é, 168-165 a.C.; e (3) no primeiro século d.C., antes da queda de Jerusalém em 70 d.C. e muito provavelmente durante as três primeiras décadas desse século”<sup>380</sup>.

Os argumentos para uma data no primeiro século d.C., antes de 70 d.C., foram declarados em sua forma mais completa por R. H. Charles<sup>381</sup>. Seus pontos principais eram que a data deve ser (1) antes de 70 d.C., uma vez que o Templo ainda está em pé (1:17); (2) após 4 a. C., já que Herodes já está morto (4:6); (3) antes de 30 d.C., uma vez que é afirmado que Herodes gerará herdeiros que reinarão por períodos mais curtos do que ele (6:7), ou seja, menos do que o seu reinado de trinta e quatro anos; e (4) 7 d.C., já que ele supunha que o texto implica que Arquelau já tinha sido deposto<sup>382</sup>.

“Conseqüentemente, é melhor manter a data do primeiro século do documento, com o reconhecimento de que alguns dos materiais podem ter tido uma história prévia considerável em forma oral ou escrita”<sup>383</sup>.

“O Testamento de Moisés realiza claramente sua interpretação da história de Israel mediante a reescritura de Dt 31-34”<sup>384</sup>. “Os elementos de Dt 31-34 que encontram contrapartida no Testamento de Moisés são”<sup>385</sup>:

1. Anúncio da morte de Moisés.
2. Comissionamento de Josué.
3. Ordens de conservação do Livro.
4. Extensa revelação da história de Israel.
5. Bênçãos de Moisés.
6. Morte e funeral de Moisés: presumivelmente a conclusão perdida do Testamento de Moisés.

“Por outro lado, Nickelsburg<sup>386</sup> esboça um esquema comparativo de crítica formal entre Dt 28-30 e o Testamento de Moisés”:

<sup>378</sup>Ibid. p. 920.

<sup>379</sup>Ibid. p. 920.

<sup>380</sup>Ibid. p. 920.

<sup>381</sup>Charles, *Assumption*, pp. Iv-lviii; APOT, vol. 2, p. 411. Citado por: Ibid. p. 920.

<sup>382</sup>Ibid. p. 920.

<sup>383</sup>Ibid. p. 921.

<sup>384</sup>Cf. Nickelsburg, *Ressurrection*, 29; SCS 4, pp. 8ss; D. J. Harrington, *Interpreting Israel's History: The Testament of Moses as a Rewriting of Deut 31-34*; SCS 4(1973) 59-68. Citado por: MACHO, Alejandro D. *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 237.

<sup>385</sup>MACHO, Alejandro D. *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 237.

<sup>386</sup>Cf. sua última formulação em SCS 4, p. 33. Citado por: Ibid. p. 237-238.

1. Pecado:	TestMo 5-6:1 (tb. 2)	Dt 28:15
a) Castigo	TestMo 6:2-9	
b) Pecado	TestMo 7	
2. Castigo	TestMo 8 (tb. 3:1-4)	Dt 28:16-68
3. Arrependimento	TestMo 9 (tb. 3:5-4:4)	Dt 30:2
4. Salvação	TestMo 10 (tb. 4:5-9)	Dt 30:3-10

“O Testamento de Moisés começa apresentando uma teologia da história segundo a qual Deus criou o mundo para o seu povo eleito”<sup>387</sup>:

1 <sup>12</sup>Ele criou o mundo no interesse do seu povo, <sup>13</sup>mas ele não fez este propósito de criação abertamente conhecido desde o começo do mundo para que as nações pudessem ser declaradas culpadas, de fato, poderiam declarar-se desprezivelmente culpadas por seus próprios (erros) discussões (do propósito da criação)<sup>388</sup>.

Moisés foi escolhido por Deus para ser o mediador da aliança entre Deus e o povo de Israel:

1 <sup>14</sup> "Mas ele planejou e me preparou, quem (estava) preparado desde o início do <sup>15</sup> mundo, para ser o mediador da sua aliança<sup>389</sup>.

“Esta aliança determina o curso dos acontecimentos e constitui o fio condutor da história, que o Testamento de Moisés apresenta dividida em ciclos”<sup>390</sup>:

O primeiro cobre o período até o exílio da Babilônia; o segundo começa com a restauração após o exílio e conclui com outra época de angústia e perseguição, motivada pela impiedade dos chefes políticos e religiosos, até que, finalmente, a consequência do martírio de Taxo, vem o Reino de Deus e Israel é exaltado ao céu<sup>391</sup>.

A obediência aos mandamentos de Deus estabelecidos pela aliança sinaítica é o fundamento da prosperidade do povo de Israel, entretanto, a desobediência é a ruína do povo de Israel:

12 <sup>10</sup> Portanto, aqueles que realmente cumprem os mandamentos de Deus crescerão e terminarão <sup>11</sup> o caminho bom, mas aqueles que pecam, ignorando os mandamentos, se privarão das coisas boas que foram declaradas antes. Eles, de fato, serão <sup>12</sup> punidos pelas nações com muitos sofrimentos<sup>392</sup>.

<sup>387</sup>MACHO, Alejandro D. *Apocrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 245.

<sup>388</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 927.

<sup>389</sup>Ibid. p. 927.

<sup>390</sup>MACHO, Alejandro D. *Apocrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 245.

<sup>391</sup>Ibid. p. 245.

<sup>392</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 934.

Entretanto, assim como foi estabelecido na aliança abrahâmica (Gn 17:1-9) que a “aliança entre Deus e a descendência de Abraão seria perpétua”, da mesma forma no Testamento de Moisés é apresentado que sempre haverá um povo remanescente com quem Deus manterá sua aliança perpetuamente:

Mas não é possível para as nações expulsá-los ou extinguí-los completamente[...]<sup>393</sup>

Portanto, é evidente no Testamento de Moisés que aqueles que desobedecerem aos mandamentos de Deus quebrarão a aliança e serão punidos, mas sempre haverá um remanescente que se voltará para Deus e honrará a aliança estabelecida por Ele.

## 11. Literatura de Sabedoria

### 11.1. O Livro de Baruc

O último livro que analisaremos pertence a “literatura de sabedoria”. Entretanto, “o livro de Baruc não traz uma coleção de provérbios”<sup>394</sup>. “O desenvolvimento de uma teologia de sabedoria, que tem início em provérbios 1-9, continua em Sirac, Baruc e Sabedoria de Salomão”<sup>395</sup>.

“O livro de Baruc só chegou até nós em grego, na maioria dos códices maiúsculos (menos o Sin e o códice C) e em numerosos minúsculos. Todavia, Orígenes explica em três passagens da sua Hécapla que havia uma frase não escrita em hebraico”<sup>396</sup>. “Daí se infere que ele conheceu ainda um original hebraico”<sup>397</sup>. Existem as traduções “síriaca (mais antiga), cópticas, etíope, armênia e árabe do texto grego”<sup>398</sup>.

---

<sup>393</sup>Ibid. p. 934.

<sup>394</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 215.

<sup>395</sup>Ibid. p. 215.

<sup>396</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 65.

<sup>397</sup>Ibid. p. 65.

<sup>398</sup>Ibid. p. 65.

“O cântico de promessa de 4:13 mostra um parentesco com o Dêutero-Isaías e o de 4:36 revela pontos de contato quase literais com o Sl 11 dos Salmos de Salomão, provenientes de meados do século I a.C.”<sup>399</sup> por isso, que chega-se a conclusão que “as partes isoladas do livro podem provir, embora não necessariamente, do século I ou II a.C., mas que a obra só foi reunida, como um todo, e ao mesmo tempo ligada por uma introdução histórica, depois de 70 d.C.”<sup>400</sup> “Parece que o autor ou autores pertencem à diáspora babilônica”<sup>401</sup>.

“A perícopes 1:1-14 é uma introdução histórica segundo a qual Baruc escreveu uma carta na Babilônia e leu-a, ali, diante da *Golah* [da diáspora] que resolve mandá-la a Jerusalém, juntamente com a soma de uma coleta de dinheiro”<sup>402</sup>. Essa carta tinha que ser lida “em dias de festa e em ocasiões apropriadas, tinham que ser oferecidos sacrifícios pela saúde de Nabucodonosor e seu filho Baltasar”<sup>403</sup>. Em “1:15-3:8 trazem uma oração penitencial redigida em prosa, que se transforma, depois, em uma espécie de pregação, para de novo terminar como oração penitencial”<sup>404</sup>. Em “3:9-4:4 contêm um elogio, metrificado, à sabedoria que é um dom feito por Deus a Israel, mas que foi desprezado e agora deve ser procurado como o mais precioso tesouro”<sup>405</sup>. Em “4:5-5:9 compreendem 7 unidades metrificadas menores (4:5-9a. 9b-16.17-29.30-35.4:36-5.4.5-9);”<sup>406</sup> em “4:9b-16.17-29, enquanto a cidade de Jerusalém lamenta sua desgraça, o vate ou o próprio Deus proferem palavras consoladoras de esperança na salvação que se aproxima”<sup>407</sup>.

Verificaremos como é apresentado a relação entre Deus e Israel. Em primeiro lugar os exilados na Babilônia reconhecem que pecaram contra Deus e como consequência foram punidos:

1<sup>15</sup> Eis o que direis: Ao Senhor nosso Deus a justiça, mas a nós a vergonha no rosto, como acontece hoje. A nós, homens de Judá e habitantes de Jerusalém,  
 16 aos nossos reis e chefes, aos nossos sacerdotes e profetas e aos nossos pais,  
 17 porque pecamos diante do Senhor. 18 Fomos desobedientes para com ele; não escutamos a voz do Senhor nosso Deus, para andarmos segundo os preceitos que o Senhor havia dado aos nossos olhos. 19 Desde o dia em que o Senhor fez sair nossos pais da terra do Egito, até o dia de hoje, temos sido indóceis para com o Senhor nosso Deus e rebeldes, recusando-nos a ouvir sua voz. 20 Por isso, como acontece hoje, acompanham-nos as desgraças e a maldição que o Senhor anunciou a seu servo Moisés, no dia em que fez sair do Egito nossos

<sup>399</sup>Ibid. p. 67.

<sup>400</sup>Ibid. p. 67.

<sup>401</sup>Ibid. p. 68.

<sup>402</sup>Ibid. p. 65, 66.

<sup>403</sup>Ibid. p. 66.

<sup>404</sup>Ibid. p. 66.

<sup>405</sup>Ibid. p. 66.

<sup>406</sup>Ibid. p. 66.

<sup>407</sup>Ibid. p. 66.

pais a fim de nos dar uma terra que mana leite e mel. <sup>21</sup> Não escutamos a voz do Senhor nosso Deus, segundo todas as palavras dos profetas que nos enviou; <sup>22</sup> mas nos entregamos, cada um seguindo o pendor do seu perverso coração, a servir outros deuses, fazendo o que é mau aos olhos do Senhor nosso Deus<sup>408</sup>.

2 <sup>1</sup> Então o Senhor cumpriu a sua palavra, que ele pronunciara contra nós e contra nossos juízes, que governaram Israel, contra nossos reis e nossos chefes, e contra os homens de Israel e de Judá. <sup>2</sup> Sob a imensidão do céu não aconteceu jamais algo semelhante ao que ele fez em Jerusalém, segundo o que estava escrito na lei de Moisés: <sup>3</sup> chegamos ao ponto de devorar cada um a carne de seu filho, cada um a carne de sua filha. <sup>4</sup> Além disso, submeteu-os ao poder de todos os reinos que nos cercam para servirem de opróbrio e de execração entre todos os povos vizinhos para onde o Senhor os dispersou. <sup>5</sup> Assim passaram a ser súditos e não senhores, porque pecamos contra o Senhor nosso Deus, não dando ouvidos à sua voz. <sup>6</sup> Ao Senhor nosso Deus a justiça, mas a nós e a nossos pais a vergonha no rosto, como acontece hoje. <sup>7</sup> Todas essas desgraças, que o Senhor havia pronunciado contra nós, vieram sobre nós. <sup>8</sup> E não suplicamos a face do Senhor, para que afastasse cada um de nós dos pensamentos do seu perverso coração. <sup>9</sup> Então o Senhor ficou atento às desgraças e desencadeou-as contra nós; porque o Senhor é justo em todas as obras que faz e que nos prescreveu, <sup>10</sup> mas nós não escutamos sua voz para andarmos segundo os preceitos que o Senhor havia dado aos nossos olhos<sup>409</sup>.

3 <sup>9</sup> Escuta, Israel, os mandamentos da vida; presta ouvidos, para conheceres a prudência. <sup>10</sup> Por que, Israel, por que te encontras na terra dos teus inimigos, envelhecendo em terra estrangeira? <sup>11</sup> Por que te contaminaste com os mortos, e te puseste no número dos que vão para o Hades? <sup>12</sup> É porque abandonaste a fonte da Sabedoria! <sup>13</sup> Se tivesses prosseguido no caminho de Deus, habitarias na paz para sempre<sup>410</sup>.

4 <sup>12</sup> Que ninguém se alegre comigo, agora viúva e abandonada de tantos: fiquei deserta por causa dos pecados de meus filhos, porque se desviaram da Lei de Deus; <sup>13</sup> não reconheceram os seus preceitos e não andaram pelos caminhos dos mandamentos de Deus, nem palmilharam as veredas da disciplina segundo a sua justiça<sup>411</sup>.

Mais uma vez a referência a aliança sinaítica é explícita, ou seja, a sorte de Israel é determinada pelo cumprimento da Lei, como se desviaram dela, castigos terríveis vieram sobre o povo.

Para que a punição seja interrompida e a aliança com Deus seja restaurada é importante se voltar para a “sabedoria Divina que é diretamente identificada com a Lei de Moisés, aqui chamada de”<sup>412</sup>:

4 <sup>1</sup> Ela é o livro dos preceitos de Deus, a Lei que subsiste para sempre: todos os que a ela se agarram destinam-se à vida, e os que a abandonarem perecerão. <sup>2</sup> Volta-te, Jacó, para recebê-la; caminha para o esplendor, ao encontro de sua luz! <sup>3</sup> Não cedas a outrem a tua glória, nem a um povo estrangeiro os teus

<sup>408</sup>Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Baruc por Ney Brasil Pereira), p. 1474.

<sup>409</sup>Ibid. p. 1474.

<sup>410</sup>Ibid. p. 1476.

<sup>411</sup>Ibid. p. 1478.

<sup>412</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism). Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 223.

privilégios. <sup>4</sup> Bem-aventurados somos nós, ó Israel, pois aquilo que agrada a Deus a nós foi revelado<sup>413</sup>.

“A lei não é um fardo, mas um dom da graça, a fonte de vida para Israel”<sup>414</sup>:

<sup>4</sup> Bem-aventurados somos nós, ó Israel, pois aquilo que agrada a Deus a nós foi revelado.

“O otimismo do poema da Sabedoria está em alguma tensão com as expressões de angústia encontradas em outro lugar no livro, mas está mantendo as promessas que oferecem esperança para aqueles que apelam a Deus por ajuda”<sup>415</sup>. A promessa já foi apresentada por Deus, ou seja, será feita uma aliança eterna entre Deus e o povo de Israel, mas somente se o povo reconhecer que o Senhor é o seu Deus:

2 <sup>26</sup> Quanto a esta Casa, sobre a qual foi invocado o teu Nome, tu a reduziste ao estado em que está hoje, por causa da maldade da casa de Israel e da casa de Judá. <sup>27</sup> Entretanto, Senhor nosso Deus, tu agiste para conosco segundo toda a tua indulgência e toda a tua imensa ternura, <sup>28</sup> segundo o que havias falado por intermédio do teu servo Moisés, no dia em que o mandaste escrever a Lei diante dos filhos de Israel, dizendo: <sup>29</sup> “Se não escutardes a minha voz, esta multidão imensa e inumerável será reduzida a uma insignificância entre as nações para onde os dispersarei. <sup>30</sup> Bem sei que não me escutarão, pois são um povo de dura cerviz. Mas na terra do seu exílio reentrarão em si mesmos, <sup>31</sup> e reconhecerão que eu sou o Senhor seu Deus. Eu lhes darei um coração e ouvidos que ouçam, <sup>32</sup> e me louvarão na terra do seu exílio, lembrados do meu Nome. <sup>33</sup> Eles se converterão do seu dorso enrigecido e de suas ações perversas, porque se recordarão do que sucedeu a seus pais que pecaram contra o Senhor. <sup>34</sup> Então os reconduzirei para a terra que com juramento prometi a seus pais Abraão, Isaac e Jacó, e dela terão a posse. Então os multiplicarei, e eles nunca mais serão diminuídos. <sup>35</sup> Estabelecerei para eles uma aliança eterna: eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo. E jamais removerei o meu povo, Israel, da terra que lhe dei.”<sup>416</sup>

A iniciativa Divina em renovar a aliança com Israel só será possível se cada um tiver a responsabilidade de se voltar para Deus. Se isso acontecer, Deus “jamais removerá o seu povo, Israel, da terra que lhe deu”.

## CONCLUSÃO

Este capítulo foi uma proposta de exposição de dois conceitos centrais para nossa pesquisa: a aliança com Israel e o conceito de santidade no Israel Antigo. Observamos que na literatura hebraica, Deus se relaciona com seu povo através de relações contratuais.

<sup>413</sup>Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Baruc por Ney Brasil Pereira), p. 1477.

<sup>414</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 223.

<sup>415</sup>Ibid. p. 223.

<sup>416</sup>Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, (Tradução de Baruc por Ney Brasil Pereira), p. 1475.

Esse contrato, pacto ou aliança estipula obrigações impostas tanto para Deus quanto para o povo de Israel. No entanto, havia diferentes tipos de aliança no contexto religioso judaico. A primeira aliança foi com Noé (Gn 8 e 9). A Aliança Noética foi uma das alianças incondicionais de Deus, ou seja, não exigiu obrigações por parte de Noé exceto algumas restrições impostas à humanidade (não matar, não ser cruel). Mas, essa aliança será mantida eternamente, independentemente de qualquer atitude da humanidade. A segunda aliança foi feita com Abraão em Gênesis 15-17. Não há lista de mandamentos nem obrigações a serem observadas. É notório que tanto na aliança com Noé quanto na aliança com Abraão só Deus assume a responsabilidade de cumprir os termos da aliança. Por outro lado, a ideia de incondicionalidade desaparece na aliança com Moisés. Na aliança mosaica ou sinaítica, nada é incondicional e o não-cumprimento da Torá (instrução, regra) vem acompanhado de castigos terríveis. O maior castigo é ter a aliança com Deus rompida. Além disso, é importante salientar que o elemento da “eleição” está presente em todas as alianças, ou seja, Deus escolheu de antemão um indivíduo ou um povo para estabelecer um pacto e por meio disso eles se tornariam a propriedade especial Dele.

Foi satisfatório verificar que o conceito de santidade no Israel Antigo está vinculado a ideia de pureza, isto é, o povo de Israel deveria se apartar de tudo aquilo que fosse impuro e conseqüentemente causasse impureza. A impureza gerava perigo ao homem, pois o despotencializava. Por isso, o povo eleito tinha que observar os mandamentos para se manterem “puros, separados” daquilo que era “impuro”.

Por conseguinte, verificamos que tanto a aliança abramica quanto a aliança sinaítica estão presentes no pensamento israelita que está expresso na literatura profética e extra bíblica. Com isso, analisamos alguns textos tanto da literatura profética quanto da literatura extra bíblica para mostrar que as duas concepções de aliança coexistem juntas. Isso mostra que não havia um Judaísmo singular, mas com certeza havia um Judaísmo plural.

## CAPÍTULO 2

## ANÁLISE EXEGÉTICA DE ROMANOS 3:1-31

## 1. Texto Grego e Tradução de Romanos 3:1-31

## Texto Grego

- <sup>1</sup> Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;
- <sup>2</sup> πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν [γὰρ] ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.
- <sup>3</sup> τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσῃ;
- <sup>4</sup> μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.
- <sup>5</sup> εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω.
- <sup>6</sup> μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;
- <sup>7</sup> εἰ δὲ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι καγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;
- <sup>8</sup> καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.
- <sup>9</sup> Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι,
- <sup>10</sup> καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,
- <sup>11</sup> οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.
- <sup>12</sup> πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός.
- <sup>13</sup> τάφος ἀνεφγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν·
- <sup>14</sup> ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει,
- <sup>15</sup> ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,
- <sup>16</sup> σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,
- <sup>17</sup> καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.
- <sup>18</sup> οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

<sup>19</sup> οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ·

<sup>20</sup> διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

<sup>21</sup> Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,

<sup>22</sup> δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,

<sup>23</sup> πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

<sup>24</sup> δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

<sup>25</sup> ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων

<sup>26</sup> ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

<sup>27</sup> Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.

<sup>28</sup> λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

<sup>29</sup> ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν,

<sup>30</sup> εἶπερ εἶς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.

<sup>31</sup> νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰστάνομεν.<sup>417</sup>

#### Tradução<sup>418</sup>

<sup>1</sup> Qual (é), pois, a superioridade do judeu? Ou qual a vantagem da circuncisão?

<sup>2</sup> Muita, segundo todo modo. Primeiro por um lado porque (lhes) foram confiados as palavras reveladas de Deus.

<sup>3</sup> O que pois? Se alguns não creram, a incredulidade deles anulará a fidelidade de Deus?

<sup>417</sup>Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*. 28<sup>o</sup> Edição ( *Bible Works 10*).

<sup>418</sup>A tradução foi realizada a partir do BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001. e RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005.

<sup>4</sup>Não seja (dessa maneira)! Mas seja Deus verdadeiro, e mentiroso, todo ser humano, como está escrito:

A fim de que sejas justificado nas tuas palavras e  
possas vencer em o seres julgado tu.

<sup>5</sup>Mas, se a nossa injustiça estabelece a justiça de Deus, o que diremos? Não (é) injusto o Deus que derrama a cólera? Falo como (um) ser humano.

<sup>6</sup>Não seja (dessa maneira). De outro modo, como Deus julgará o mundo?

<sup>7</sup>Mas, se por causa da minha mentira, abundou a verdade de Deus para sua glória, por que eu ainda também sou julgado como pecador?

<sup>8</sup>E como não? Somos caluniados e como afirmam alguns que nós dizemos: Façamos as coisas más, para que venham as coisas boas? Dos quais é justa a condenação.

<sup>9</sup>Que pois? Somos superiores? Não, absolutamente; pois demonstramos com precedência (que) todos, não só judeus como gregos, estão sob (o) pecado,

<sup>10</sup>como está escrito:

Não existe nem um só justo,

<sup>11</sup> Não existe o que compreende, não existe o que procura a Deus.

<sup>12</sup> Todos se desviaram, juntos se tornaram inúteis; não existe o que faz bondade, nem mesmo um.

<sup>13</sup> A garganta deles é sepulcro aberto, (com) as línguas deles enganavam, veneno de serpentes (está) sob os lábios deles;

<sup>14</sup> Dos quais, a boca está cheia de maldição e amargura,

<sup>15</sup> Os pés deles (são) velozes para derramar sangue,

<sup>16</sup> Nos caminhos deles, (existe) destruição e desgraça,

<sup>17</sup> E não conheceram (o) caminho de paz.

<sup>18</sup> Não existe temor de Deus diante dos olhos deles.

<sup>19</sup> E, sabemos que a coisas que a lei diz, aos na lei (ela) fala, para que seja fechada toda boca, e todo o mundo se torne culpável (diante de) Deus;

<sup>20</sup> Por isso toda carne não será justificada diante dele por obras da lei, pois por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado.

<sup>21</sup> Mas agora, independentemente da lei, tem sido manifestada (a) justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas,

<sup>22</sup> E, justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo, para todos os que creem. Pois, não existe distinção,

<sup>23</sup> Pois todos pecaram e estão privados da glória de Deus,

<sup>24</sup> sendo justificados gratuitamente pela sua graça, por meio da libertação em Cristo Jesus;

<sup>25</sup> o qual Deus colocou diante de si como propiciação pelo seu sangue, por meio da fé, para demonstração da sua justiça, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados,

<sup>26</sup> Na suportação de Deus, para a demonstração da sua justiça no momento presente, para ser ele justo e o que justifica aquele que tem fé em Jesus.

<sup>27</sup> Onde, portanto, o orgulho? Foi eliminado. Por meio de que tipo de lei? Das obras? Não, mas, por meio da lei da fé.

<sup>28</sup> Pois, consideramos (o) ser humano ser justificado por fé, sem obras da lei.

<sup>29</sup> Ou, Deus (é) somente dos judeus? Não (é) também dos gentios? Sim, também dos gentios,

<sup>30</sup> se de fato Deus (é) um só, o qual justificará, por fé, (a) circuncisão e, por meio da fé, (a) incircuncisão.

<sup>31</sup> Portanto, anulamos (a) lei por meio da fé? Não seja (dessa maneira); mas, confirmamos (a) lei.

## 2. Crítica Textual de Romanos 3:1-31

Apresentaremos a definição de crítica textual formulada por alguns eruditos. A crítica textual é uma “ciência que procura restabelecer o texto original de um trabalho escrito cujo autógrafo não mais exista”<sup>419</sup>. O “objetivo primordial da crítica textual é a restituição da forma genuína dos textos”<sup>420</sup>. A “Manuscritologia do Novo Testamento, portanto, é a ciência que se dedica ao estudo dos manuscritos do Novo Testamento, com vistas à identificação do texto original inspirado: os autógrafos”<sup>421</sup>. A “tarefa da crítica textual (ou ecdótica) é a de reconstituir o original perdido, ou um texto de qualquer maneira fidedigno, com base na tradição manuscrita e impressa, direta e indireta da obra”<sup>422</sup>. A “edótica, é um termo de significação mais ampla, compreendendo, portanto,

<sup>419</sup>PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p.13.

<sup>420</sup>CAMBRAIA, César. N. *Introdução à Crítica Textual*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.1.

<sup>421</sup>ANGLADA, Paulo. *Manuscritologia do Novo Testamento: História, Correntes Textuais e o Final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014, p.12.

<sup>422</sup>SPAGGIARI, Barbara; PERUGI, Maurizio. *Fundamentos da Crítica Textual: História, Metodologia, Exercícios*. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2004, p.24.

as duas etapas da publicação crítica de um texto: a etapa *filológica*, que constitui a chamada *crítica textual*, e a etapa *técnica*, de preparação material do texto para ser editado<sup>423</sup>. A crítica textual “é o conjunto de operações exercidas sobre um ou vários textos alterados por diversas vicissitudes sofridas desde o momento em que foram escritos até aquele em que chegam a nós, e dirigidas a tratar de restituir o que se considera que era sua forma original”<sup>424</sup>. O “criticismo textual é o estudo de cópias de qualquer trabalho escrito do qual o autógrafo (o original) é desconhecido, com o propósito de descobrir o texto original”<sup>425</sup>. Segundo Porter e Pitts, “o objetivo do criticismo textual é definido em dois caminhos distintos”<sup>426</sup>:

O criticismo textual é tradicionalmente visto como a ciência e a arte da reconstrução dos autógrafos Gregos originais tão próximo quanto possível. Estudiosos mais recentes, entretanto, inclinam-se a perceber o criticismo textual como um meio de rastrear a história da transmissão textual, a fim de obter uma visão sobre a história social do Cristianismo Primitivo, especialmente como o Cristianismo e seus textos se desenvolveram no segundo século<sup>427</sup>.

Diante do exposto, percebemos que há um consenso por parte dos eruditos a respeito da definição de crítica textual, isto é, que a crítica textual se ocupa do texto em sua tradição para com isso estabelecer o autógrafo ou original. Portanto, é evidente que o objetivo da crítica textual é estudar o documento para descobrir sua autenticidade. No entanto, como observa Anglada, existem “três escolas ou correntes principais de pensamento”<sup>428</sup> a respeito da crítica textual, a saber:

A corrente mais antiga, conhecida como *tradicional*, defende o texto amplamente usado até o final do século XIX, publicado em muitas edições durante os séculos XVI e XVII, que se tornou conhecido como *Textus Receptus*. Posteriormente, surgiu outra corrente, denominada *crítica*, seguindo a teoria textual e o texto publicado, em 1881, por dois eruditos ingleses, Westcott e Hort, promove textos ecléticos, baseados em um número reduzido de manuscritos provenientes do Egito, especialmente o Códice Sinaítico (Ⲙ) e o Códice Vaticano. A terceira corrente, designada *majoritária*, pode ser vista como um desenvolvimento contemporâneo da primeira. Ela sustenta o texto representado na maioria dos manuscritos, conhecido como Texto Majoritário, Bizantino, Tradicional ou Eclesiástico. J. W. Burgon, F. H. Scrivener, T. R.

<sup>423</sup>SPINA, Segismundo. *Introdução à Edótica: Crítica Textual*. São Paulo: Edusp, 1994, p.15.

<sup>424</sup>BERNABÉ, Alberto. *Manual de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p.10.

<sup>425</sup>GREENLEE, J. H. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: Baker Academic, 1995, p.1.

<sup>426</sup>PORTER, Stanley E; PITTS, Andrew W. *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2015, p.1.

<sup>427</sup>Ibid. p.1.

<sup>428</sup>ANGLADA, Paulo. *Manuscritologia do Novo Testamento: História, Correntes Textuais e o Final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014, p.16.

Birks e E. Miller, os quais se opuseram à teoria de Westcott e Hort, quando ela foi proposta, e Edward Hills, Jacob Van Bruggen, Zane Hodges, Maurice Robinson e Wilbur Pickering, entre outros opositores mais recentes dessa teoria, são alguns dos advogados mais conhecidos do Texto Majoritário<sup>429</sup>.

Para os defensores da corrente tradicional, através da “direção do Espírito Santo muitas cópias fidedignas dos autógrafos do Novo Testamento foram feitas por escribas fiéis”<sup>430</sup> e foram preservadas. Essas cópias fazem parte do “texto bizantino, tradicional ou majoritário”<sup>431</sup>. Já os defensores da corrente eclética ou crítica, sustentam que o texto sírio ( $\delta$ ) ou Bizantino tem como característica uma mistura de outros textos e por isso é considerado secundário. Nesse caso os melhores textos seriam o texto neutro ( $\alpha$ ) ou Alexandrino e o texto Ocidental ( $\beta$ )<sup>432</sup>. O “ecletismo significa a escolha ponderada entre duas ou mais leituras variantes daquela que ofereça mais garantias de originalidade”<sup>433</sup>. O ecletismo se divide em duas correntes principais: o ecletismo moderado que segue dois princípios de restauração textual, a evidência externa e a evidência interna. Segundo essa corrente a evidência externa tem os seguintes princípios<sup>434</sup>: a) “Deve-se valorizar mais a antiguidade do texto que a do ms. propriamente dito”. b) “Devem-se avaliar os mss. em vez de contá-los. (a qualidade é sempre mais importante que a quantidade)”. c) “Deve-se considerar o parentesco dos mss. entre si”. d) “Deve-se observar a tradição indireta quanto ao texto”. e) “Devem-se ter em conta as influências externas sofridas pelo texto”. A evidência interna tem os seguintes princípios<sup>435</sup>: a) “Deve-se preferir a variante mais difícil”. b) “Deve-se escolher a variante mais curta”. c) “Deve-se optar pela variante em desacordo”. d) “Deve-se decidir pela variante que melhor se harmonize com o livro em questão”. e) “Deve-se eleger a variante que melhor explique a origem das outras”. Por outro lado, o ecletismo consistente, racional, radical segue somente a evidência interna. Ele “é o método que permite que considerações internas para a originalidade de uma

---

<sup>429</sup>Ibid. p.16, 17.

<sup>430</sup>Ibid. p.92.

<sup>431</sup>Ibid. p.92.

<sup>432</sup>Ibid. p.104, 105.

<sup>433</sup>PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p.193.

<sup>434</sup>PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p.149-151.

<sup>435</sup>Ibid. p.152-154

leitura sejam priorizadas sobre considerações documentais”<sup>436</sup>. Segundo Paroschi<sup>437</sup>, “o método consiste na análise individualizada de cada unidade de variação e a escolha da leitura que melhor se encaixa com o contexto da passagem, bem como com o estilo, vocabulário e teologia do autor”. Por fim, os defensores da corrente majoritária sustentam que:

O texto original do Novo Testamento deve ser buscado, não em alguma edição mais ou menos empírica do Textus Receptus, nem exclusivamente em uns poucos manuscritos egípcios antigos preservados aleatoriamente, mas na grande massa de manuscritos existentes, incluindo papiros, unciais, minúsculos, lecionários, versões e citações. Sendo abundante a quantidade, variedade e procedência de fontes textuais disponíveis, os proponentes do Texto Majoritário enfatizam as evidências externas (mais objetivas) ao invés das evidências internas (mais necessárias aos defensores dos textos egípcios, em virtude do reduzido número e discrepância desses documentos)<sup>438</sup>.

Assim sendo, podemos resumir as três principais correntes de pensamento a respeito da crítica textual dessa forma:

<b>TEXTO RECEBIDO</b>	<b>TEXTO MAJORITÁRIO</b>	<b>ECLETISMO MODERADO</b>	<b>ECLETISMO CONSISTENTE</b>
Baseado em poucos manuscritos bizantinos.	A maioria dos manuscritos gregos tardios.	Baseado em poucos manuscritos antigos.	Qualquer manuscrito grego.
Baseado em poucos manuscritos bizantinos.	O Texto Bizantino está presente em 85% dos manuscritos gregos	Códice Sinaítico (Σ) e o Códice Vaticano	Qualquer manuscrito grego.
Evidência externa.	Evidência externa.	Evidência interna e externa.	Evidência interna.

<sup>436</sup>ELLIOT, J. K. Thoroughgoing Eclecticism in New Testament Textual Criticism, In: EHRMAN, Bart D; HOLMES, Michael W. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 321.

<sup>437</sup>PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p.194.

<sup>438</sup>ANGLADA, Paulo. *Manuscritologia do Novo Testamento: História, Correntes Textuais e o Final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014, p.121.

Essa ciência servirá de apoio para nossa tradução e pesquisa, através do estudo criterioso dos vários tipos de manuscritos utilizados no processo de transmissão dos textos. No entanto, adotaremos a evidência interna (principalmente a questão gramatical) como fator decisivo na escolha da melhor variante textual. A perícopes de Romanos 3:1-31 não apresenta variantes textuais significativas para alterar o sentido do texto. Optamos por selecionar as variantes que estão presentes nos versículos 7, 12, 22, 25 e 28<sup>439</sup>.

**3:7** No Aparato Crítico consta uma leitura alternativa com a inclusão da conjunção (**γαρ**) nos manuscritos Unciais B, D, G, K, L, P, Ψ e nos Minúsculos 33, 104, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464.

O texto estabelecido por Nestlé – Aland é testemunhado pelos manuscritos Unciais **κ**, A e pelos Minúsculos 81, 365, 1506.

Compreendemos que a partícula grega é “uma palavra que expressa um modo de pensamento considerado tanto isolado como em relação a outro pensamento”<sup>440</sup>. Por isso, consideramos que o texto estabelecido por Nestlé – Aland **εἰ δὲ** (mas se) seja mais coerente com as orações anteriores, principalmente com o v.5 que tem a mesma partícula **εἰ δὲ**. Fica evidente a conexão de pensamento entre os vv.5, 6, 7, 8 e 9. O v.5 é iniciado com uma partícula condicional que faz parte de uma oração condicional que faz parte de uma pergunta, a qual é respondida no verso seguinte. Da mesma forma, o v.7 é iniciado com uma partícula condicional que faz parte de uma oração condicional que faz parte de uma pergunta, a qual é respondida no verso seguinte. Com isso, é notório o “paralelo entre os vv. 5 e 7”<sup>441</sup>. Segundo os especialistas, “é provável que a alteração para **εἰ γαρ** (pois se) foi feita por um copista que não se deu conta desse paralelo”<sup>442</sup>.

<sup>439</sup>NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, p. 413-415; NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, p. 486, 487.

<sup>440</sup>DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996, p. xxxvii.

<sup>441</sup>METZGER, Bruce M. *Un Comentario Textual Al Nuevo Testamento Griego*. Tradução: Moisés Silva e Alfredo Tepox. Stuttgart: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006. p. 444.

<sup>442</sup>OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais Do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução: Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 298.

**3:12** O Aparato Crítico indica a omissão das palavras [οὐκ ἔστιν] pelos Unciais  $\aleph^{2a}$ , A, B, G, K, L, P,  $\Psi$  e pelos Minúsculos 33, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464.

O texto estabelecido por Nestlé – Aland indica a inclusão das palavras [οὐκ ἔστιν] e é testemunhado pelos Unciais  $\aleph^{*2b}$ , A, B, D, G, K, L, P,  $\Psi$  e pelos Minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1881, 2464.

Adotamos o texto do Aparato Crítico, pelo fato da leitura mais breve ser mais condizente com a estrutura do grego que muitas vezes omite o que já foi dito anteriormente e omite o verbo εἶμι (ser, estar e existir), assim sendo, muitas vezes este verbo fica subentendido. Por isso, concordamos com os especialistas que afirmam ser a leitura mais breve a original. Porque “a combinação de testemunhos que omitem as palavras [οὐκ ἔστιν] são, de modo geral, confiáveis”<sup>443</sup>. E, também, “as palavras [οὐκ ἔστιν] fazem parte do texto de Sl 13:3 na septuaginta”<sup>444</sup>. Por isso, “é possível que copistas tenham inserido essas palavras na citação desse texto em Romanos para harmonizar o texto de Rm 3:12 com o texto de Sl 13:3 na Septuaginta”<sup>445</sup>.

**3:22** O Aparato Crítico mostra uma leitura alternativa com a inclusão das palavras ἐπὶ πάντας (sobre todos) no lugar de εἰς πάντας (para todos) testemunhado pelos Unciais  $\aleph^2$ , D, G, K, L e pelos Minúsculos 33, 365, 1175, 1241, 1505, 2464.

<sup>443</sup>Ibid. p.299.

<sup>444</sup>πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα [οὐκ ἔστιν] ἕως ἑνός (Sl 13:3 LXT) - πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἑνός (Rm 3:12 NA27).

<sup>445</sup>OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais Do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução: Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 299.

A posição escolhida por Nestlé – Aland é testemunhada pelos seguintes manuscritos Unciais **Σ\***, A, B, C, P, Ψ e pelos Minúsculos 81, 104, 630, 1506, 1739, 1881.

Conforme especialistas, “o *textus receptus*, em concordância com grande número de manuscritos **Σ**<sup>2</sup>, D, G, K, 33 combina as duas leituras: **εἰς πάντα καὶ ἐπὶ πάντα** (para todos e sobre todos), mas este texto mais longo é repetitivo e não é original”<sup>446</sup>. Realmente, a substituição de uma expressão por outra não interfere no significado e a combinação das duas expressões parece ser uma construção posterior.

**3:25** O Aparato Crítico mostra uma leitura alternativa sem a inclusão do artigo definido **διὰ πίστεως** testemunhado pelos Unciais **Σ**, C\*, D\*, F, G, 0219<sup>vid</sup> e pelos Minúsculos 104, 365, 1505, 1506, 1739, 1881.

A posição escolhida por Nestlé – Aland **διὰ [τῆς] πίστεως** é testemunhada pelo seguinte papiro **Ϟ**<sup>40vid</sup> e pelos manuscritos Unciais B, C<sup>3</sup>, D<sup>2</sup>, K, L, P, Ψ e pelos Minúsculos 33, 81, 630, 1175, 1241, 2464 e pelo Texto Majoritário **℣**.

Adotamos o texto do Aparato Crítico, pelo fato da leitura com o artigo definido **[τῆς]** coincidir com a mesma expressão no v. 30 e 31. Com isso, fica evidente a coerência do escritor em adotar **διὰ [τῆς] πίστεως** nos três versículos.

**3:28** No Aparato Crítico consta uma leitura alternativa com a inclusão da conjunção (**οὖν** - portanto) no lugar da conjunção (**γὰρ** - pois) nos manuscritos Unciais B, C, D<sup>2</sup>, K, L, P, nos Minúsculos 33, 104, 1175, 1241, 1505, 2464 e no Texto Majoritário **℣**.

---

<sup>446</sup>Ibid. p.299.

O texto estabelecido por Nestlé – Aland é testemunhado pelos manuscritos Unciais **Σ**, A, D\*, F, G, Ψ e pelos Minúsculos 81, 365, 630, 1506, 1739, 1881.

Adotamos o texto estabelecido por Nestlé – Aland e concordamos com os especialistas que afirmam que “o contexto favorece a leitura com (**γαρ** - pois), porque o v.28 apresenta a justificativa para a argumentação no v.27, e não uma conclusão tirada da argumentação no v.27”<sup>447</sup>. É importante notar que copistas possivelmente “tenham trocado **γαρ** por **οὖν** quando erroneamente interpretam o verbo **λογιζόμεθα** (consideramos) no sentido de ‘concluimos’”<sup>448</sup>.

### 3. Características Formais

Passaremos a estudar os aspectos formais e decisivos para a interpretação da nossa perícopa. Contudo, nesta abordagem da forma não se fará nem o estudo da situação histórica do respectivo texto e nem se pretenderá delinear conteúdo. Aqui, abordaremos os seguintes pontos: delimitação, coesão interna e gênero.

#### 3.1. Delimitação

Um dos objetivos da carta aos Romanos é a apresentação e defesa do apóstolo Paulo do seu ensinamento do evangelho baseado na sua “experiência mística apocalíptica”<sup>449</sup>. Por isso, Patte<sup>450</sup> afirma que “Romanos (1-11) é a parte apologética da carta e prepara o caminho para as exortações específicas a seus leitores em Romanos (12-15) que ao seu ver são o verdadeiro objetivo da carta”. Entretanto, Moo<sup>451</sup> afirma que o

<sup>447</sup>Ibid. p.300.

<sup>448</sup>Ibid. p.300.

<sup>449</sup>Mística: Experiência baseada no contato direto e pessoal com o sagrado; Apocalíptica: uma maneira de ver o mundo dividido em duas eras: a era presente (má) e a era vindoura (onde a ação salvífica de Deus ocorrerá).

<sup>450</sup>PATTE, Daniel. *Paulo, sua Fé e a força do Evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 337.

<sup>451</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 32.

“tema da carta é o evangelho”, ou seja, o curso do próprio argumento de Paulo é mais para “lógica interna” do evangelho do que para assuntos ocasionais. Diante desta explicação, ele propõe a seguinte estrutura da carta<sup>452</sup>:

I. A abertura da Carta (1:1-17), II. O Coração do Evangelho: Justificação pela Fé (1:18-4:25), III. A Garantia Providenciada pelo Evangelho: A Esperança da Salvação (5:1-8:39), IV. A Defesa do Evangelho: O Problema de Israel (9:1-5), V. O poder transformador do Evangelho: Conduta Cristã (12:1-15:13), VI. O encerramento da carta (15:14-16:27).

Segundo Jewett<sup>453</sup> comentaristas clássicos como: “Nygren, Dodd, Cranfield, e Kasemann consideram Romanos como um ‘tratado teológico’” ou uma “carta circular”, em contrapartida, escritores como “Bartsch, Harder, Rauer, e Gamble consideram Romanos como uma ‘carta situacional’”<sup>454</sup>. Para o autor<sup>455</sup>, “este conflito é impossível de ser resolvido e nenhuma opção é capaz de esclarecer a relação peculiar entre Paulo e seu público que diferencia Romanos de todas as outras cartas”. Ao levar isso em consideração, o autor faz uso da teoria retórica Greco-Romana para estabelecer a estrutura da carta e com isso tentar esclarecer a relação peculiar que está sendo delineada entre Paulo e seu público, ou seja, para ele, Paulo se comporta como um *Rétor* (orador) que tem o objetivo de promover a adulação, lisonja, mas com o propósito de persuadir. A função da retórica é encontrar os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso<sup>456</sup>, ou seja, tudo que pode ser falado para acusar e defender. A retórica segue a seguinte ordem dos argumentos: A) exórdio (*exordium*): início do discurso; B) narração (*narratio*): narrar tudo aquilo de que o assunto necessita para ficar claro; C) confirmação (*confirmatio*): o orador tem que provar<sup>457</sup> o que está falando; D) refutação (*refutatio*): o orador deve refutar os argumentos do adversário; E) digressão (*digressio*): o orador sai do argumento para gerar alívio, retempero e refrigério; F) peroração (*peroratio*): é o fechamento, ou seja, o orador diz frases curtas que rememore o argumento. Em seu comentário sobre Romanos, o autor<sup>458</sup> estrutura a carta seguindo este modelo de argumentos da retórica: “I. O *Exordium* (“Introdução”): 1:1-12; II. A *Narratio* (“Narração”): 1:13-15; III. O *Propositio*

<sup>452</sup>Ibid.p. 33-35.

<sup>453</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p.42.

<sup>454</sup>Ibid. p.42.

<sup>455</sup>Ibid. p.42.

<sup>456</sup>Definição de retórica de Aristóteles.

<sup>457</sup>A prova pode ser técnica: produzida pela pessoa ou por algum método ou pode ser não técnica: produzida por alguém de fora, ou seja, uma testemunha.

<sup>458</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p.vii-ix.

(“Tese”): 1:16-17; IV. A *Probatio* (“prova”): 1:18-15:13; V. A *Peroratio* (“Conclusão”): 15:14-16:23”.

Contudo, nossa hipótese é que Paulo opta por escrever uma “carta situacional”, ou seja, uma carta que tem o objetivo de solucionar problemas existentes na comunidade eclesial que continha cristãos judeus e cristãos gentios em Roma. Entretanto, ao mesmo tempo, Paulo como um *Rétor* (um orador que assume a função de um advogado) tenta defender, neste caso, não alguém, mas um ensinamento baseado na sua experiência mística apocalíptica. Por isso, delimitamos a estrutura da carta da seguinte forma: **Lei:** I. Os Gentios e a Lei Natural (1-2); II. Os Judeus e a Lei (2-7). **Espírito (transição):** I. A Experiência Mística (8). **Graça:** I. Transformação da mente (9-15:13). **Conclusão da carta:** (15:14-16:23). No primeiro bloco (Lei) está contida nossa perícopa (3:1-31) que tem como tema principal: A Justificação pela fé.

### 3.2. Coesão Interna

A perícopa de Romanos 3:1-31 está construída sob uma estrutura completa. O argumento de Paulo nesta perícopa segue a ordem de (afirmação, negação e conclusão). Cada estágio de argumento segue esta estrutura. Com isso, este capítulo está dividido em três partes principais:

- 1) vv. 1-19: todos sob o pecado;
- 2) vv. 20-26: a justiça de Deus e a justificação por meio da fé em Jesus sem obras da lei;
- 3) vv. 27-31: o estabelecimento da lei e a lei da fé.

O capítulo 3 aborda o tema principal sobre a “justificação pela fé”, cuja função é a salvação tanto do judeu como do gentio. Nos vv.1-31 predomina o discurso sobre o reconhecimento do pecado universal e a salvação por meio da fé.

Os vv. 1-19 mostram que tanto o judeu como o gentio estão na mesma condição, ou seja, debaixo do pecado e por isso privados da glória de Deus. Portanto, o judeu não é superior ao gentio porque diante de Deus não existe nenhum justo.

Nos vv. 20-26 inicia-se uma nova subunidade. No v. 20 aparece um elemento novo no argumento de Paulo, “a justificação sem obras da lei”. No v.21 aparece o advérbio e a

partícula **Νοὺν δὲ** (Mas, agora) que serve para iniciar um outro estágio de argumento com seus ouvintes, por meio da afirmação que a “justiça de Deus tem sido manifestada”, mas uma justiça que é “independente da lei”. Na sequência é estabelecida a condição para se obter esta “justiça de Deus”, ou seja, através do sacrifício de Jesus (sua morte), todo aquele que tiver fé nele será justificado gratuitamente por Deus.

Nos vv. 27-31 inicia-se outra subunidade. No v.27 a conjunção coordenativa **οὐν** (pois) liga a oração presente ao que foi dito anteriormente, ou seja, o “orgulho foi eliminado” porque o judeu não é superior ao gentio, mas introduz um outro estágio de argumento com seus ouvintes, por meio da afirmação que a “lei da fé” eliminou todo sentimento de superioridade do judeu. Por fim, Paulo afirma que Deus “justificará por fé tanto judeu como gentio e conclui que a “lei” dos judeus não é anulada, mas ela é confirmada.

### 3.3. Gênero Literário

“Todo material que nós temos de Paulo veio para nós na forma de cartas”<sup>459</sup>. Este material é “o mais comum gênero literário do Novo Testamento”<sup>460</sup>. “Muitas das cartas de Paulo estão localizadas entre o privado e o acadêmico”<sup>461</sup>. “Em relação à forma, as cartas Helenísticas eram exibidas em uma estrutura de três partes: uma abertura, a parte principal, e um fechamento”<sup>462</sup>. Paulo sempre segue esta estrutura geral ao escrever suas cartas, embora ele modifique livremente as partes individuais pelo fato de conhecer suas necessidades.

No entanto, ao escrever suas cartas Paulo se apropriou de vários artifícios de argumentação e persuasão, como a retórica. Entretanto, o importante para nossa pesquisa é saber, qual o tipo de gênero literário, Paulo utilizou para escrever Romanos 3:1-31? Segundo Berger<sup>463</sup> “um gênero literário é um agrupamento de textos de acordo com

<sup>459</sup>BAILEY, James L.; BROEK, Lyle D. Vander. *Literary Forms in The New Testament*. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992, p.23.

<sup>460</sup>Ibid. p.23.

<sup>461</sup>Ibid. p.23.

<sup>462</sup>Ibid. p.23.

<sup>463</sup>BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.14.

diversas características comuns, isto é, não apenas as de natureza formal. Para a definição de um gênero é decisivo concluir que elemento causa a mais forte impressão no leitor”.

Em relação a nossa perícopé, o gênero literário que está presente e causa mais forte impressão é a diatribe em Romanos 3:1-8 e a argumentação epidíctica em Romanos 3:9-31. “A chamada *diatribe/dialéxis* está muitas vezes ligada com a argumentação, mas não lhe é idêntica. A origem dessa arte não está na “pregação nas ruas”, para as “massas”, e sim na *conferência escolar*”<sup>464</sup>. “Não se trata propriamente de adversários, antes de alunos, e conclusões e objeções inventadas marcam o momento em que uma tese importante é formulada”<sup>465</sup>. “Nisso, o mestre tem uma posição destacada: sua auto apresentação (“eu...”)<sup>466</sup>. Entretanto, é importante salientar que “a diferença entre diatribe e diálogo consiste no fato de o diálogo pertencer aos gêneros epidícticos: relata-se”<sup>467</sup>. “A diatribe, porém, pressupõe a identidade entre o autor e quem dirige a conversa”<sup>468</sup>. Por isso, “a essa forte acentuação do ‘eu’ do autor, que fala e escreve, corresponde o caráter indefinido do ‘outro’, que não tem nome, e do qual o autor já conhece de antemão as objeções”<sup>469</sup>. O estilo da diatribe inclui: “o caráter dialógico (envolve a fala e a contra-fala)”<sup>470</sup>, “o caráter retórico (perguntas retóricas)”<sup>471</sup> e a “argumentação (o orador não está preocupado em vencer sentenças filosóficas, mas ele trabalha com frases fixas. Além disso, o orador deseja que seu argumento cause uma impressão imediata sobre seus ouvintes e que eles o entendam)”<sup>472</sup>. O uso do **μη γένοιτο** (não seja dessa maneira) serve para recusar uma argumentação. No entanto, outros elementos da diatribe são evidentes: “o ouvinte é diretamente apostrofado e adjetivado, sua opinião é presumida e o mestre, ao falar, acentua seu próprio ‘eu’”<sup>473</sup>.

Deste modo, analisaremos como está desenvolvida a estrutura da diatribe em Romanos 3:1-8:

---

<sup>464</sup>Ibid. p.104.

<sup>465</sup>Ibid. p.104.

<sup>466</sup>Ibid. p.104.

<sup>467</sup>Ibid. p.104.

<sup>468</sup>Ibid. p.104.

<sup>469</sup>Ibid. p.104.

<sup>470</sup>BULTMANN, Rudolf. *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 10.

<sup>471</sup>Ibid. p. 20.

<sup>472</sup>Ibid. p. 54, 55.

<sup>473</sup>BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.104.

### 1) O uso de perguntas retóricas

<sup>1</sup> Qual (é), pois, a superioridade do judeu? Ou qual a vantagem da circuncisão?

<sup>2</sup> Muita, segundo todo modo. Primeiro por um lado porque (lhes) foram confiados as palavras reveladas de Deus.

<sup>3</sup> O que pois? Se alguns não creram, a incredulidade deles anulará a fidelidade de Deus?

<sup>4</sup> Não seja (dessa maneira)! Mas seja Deus verdadeiro, e mentiroso, todo ser humano, como está escrito:

A fim de que sejas justificado nas tuas palavras e  
possas vencer em o seres julgado tu.

<sup>5</sup> Mas, se a nossa injustiça estabelece a justiça de Deus, o que diremos? Não (é) injusto o Deus que derrama a cólera? Falo como (um) ser humano.

<sup>6</sup> Não seja (dessa maneira). De outro modo, como Deus julgará o mundo?

<sup>7</sup> Mas, se por causa da minha mentira, abundou a verdade de Deus para sua glória, por que eu ainda também sou julgado como pecador?

<sup>8</sup> E como não? Somos caluniados e como afirmam alguns que nós dizemos: Façamos as coisas más, para que venham as coisas boas? Dos quais é justa a condenação.

Trata-se de perguntas, sobre as quais, o autor já sabe as respostas, mas tem a intenção de reforçar uma ideia e conduzir o ouvinte ou os ouvintes a refletir sobre o assunto exposto.

### 2) O uso do **μη γένοιτο** (não seja dessa maneira)

<sup>4</sup> Não seja (dessa maneira)! Mas seja Deus verdadeiro, e mentiroso, todo ser humano, como está escrito:

A fim de que sejas justificado nas tuas palavras e  
possas vencer em o seres julgado tu.

<sup>6</sup> Não seja (dessa maneira). De outro modo, como Deus julgará o mundo?

A característica do **μη γένοιτο** é rejeitar a linha de argumento exposta pela pergunta retórica anterior, ou seja, desta forma se estabelece uma resposta à pergunta retórica, mas com um argumento que contradiz o argumento anterior.

### 3) O destaque do próprio “eu”

<sup>5</sup> Mas, se a nossa injustiça estabelece a justiça de Deus, o que diremos? Não (é) injusto o Deus que derrama a cólera? Falo como (um) homem.

<sup>7</sup> Mas, se por causa da minha mentira, abundou a verdade de Deus para sua glória, por que eu ainda também sou julgado como pecador?

<sup>8</sup> E como não? Somos caluniados e como afirmam alguns que nós dizemos: Façamos as coisas más, para que venham as coisas boas? Dos quais é justa a condenação.

Isso mostra que o autor se vê como um guia que pode ajudar nas objeções do outro.

Na segunda parte da nossa perícopa (Romanos 3:9-31), o gênero literário que está presente e causa mais forte impressão é a argumentação epidíctica. Com isso, é importante salientar que “em quase todas as argumentações epidícticas trata-se de *excluir alguma coisa*, no quadro de uma estrutura de ‘não isso, mas aquilo’”<sup>474</sup>. “Explica-se, com argumentos, por que uma coisa, em comparação com outra, tem direitos mais sublimes e maior valor”<sup>475</sup>. “Há aí um aspecto de legitimação e apologética, pois insinua-se uma decisão”<sup>476</sup>. Por isso, “a comparação de duas realidades e a apresentação do valor superior ou supremo é um empreendimento fundamental da epidíctica”<sup>477</sup>. Algumas características da argumentação epidíctica incluem: tese (*propositio*), provas por (*exempla*) e resumo, avaliando as provas (*conclusio*).

Deste modo, analisaremos como está desenvolvida a estrutura da argumentação epidíctica em Romanos 3:9-31:

#### 1) A tese (*propositio*)

<sup>9</sup> Que pois? Somos superiores? Não, absolutamente; pois demonstramos com precedência (que) todos, não só judeus como gregos, estão sob (o) pecado,

<sup>20</sup> Porque toda carne não será justificada diante dele por obras da lei, pois por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado.

<sup>22</sup> E, justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo, para todos os que creem. Pois, não existe distinção,

---

<sup>474</sup>Ibid. p.96.

<sup>475</sup>Ibid. p.96.

<sup>476</sup>Ibid. p.96.

<sup>477</sup>Ibid. p.96.

<sup>23</sup> Pois todos pecaram e estão privados da glória de Deus,

<sup>24</sup> sendo justificados gratuitamente pela sua graça, por meio da libertação em Cristo Jesus;

<sup>28</sup> Pois, consideramos (o) ser humano ser justificado por fé, sem obras da lei.

Na tese já aparece a comparação entre duas realidades (judeus x gregos) e (fé x obras da lei), mas na primeira comparação tanto judeus como gregos estão em igualdade, ou seja, todos estão sob o pecado e carecem de serem justificados por Deus. Por outro lado, na segunda comparação ocorre a apresentação do valor superior da fé em relação as obras da lei, ou seja, tanto judeus como gregos serão justificados por Deus por meio da fé.

## 2) As provas por (*exempla*)

<sup>10</sup> como está escrito:

Não existe nem um só justo,

<sup>11</sup> Não existe o que compreende, não existe o que procura a Deus.

<sup>12</sup> Todos se desviaram, juntos se tornaram inúteis; não existe o que faz bondade, nem mesmo um.

<sup>13</sup> A garganta deles é sepulcro aberto, (com) as línguas deles enganavam, veneno de serpentes (está) sob os lábios deles;

<sup>14</sup> Dos quais, a boca está cheia de maldição e amargura,

<sup>15</sup> Os pés deles (são) velozes para derramar sangue,

<sup>16</sup> Nos caminhos deles, (existe) destruição e desgraça,

<sup>17</sup> E não conheceram (o) caminho de paz.

<sup>18</sup> Não existe temor de Deus diante dos olhos deles.

<sup>19</sup> E, sabemos que a coisas que a lei diz, aos na lei (ela) fala, para que seja fechada toda boca, e todo o mundo se torne culpável (diante de) Deus;

<sup>24</sup> sendo justificados gratuitamente pela sua graça, por meio da libertação em Cristo Jesus;

<sup>25</sup> o qual Deus colocou diante de si como propiciação pelo seu sangue, por meio da fé, para demonstração da justiça dele, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados,

<sup>26</sup> Na suportaçãõ de Deus, para a demonstração da justiça dele no momento presente, para ser ele justo e o que justifica aquele que tem fé em Jesus.

Nas provas é exposto em primeiro lugar o exemplo de que não existe nenhum justo e todos estão na condição de condenados diante de Deus. Em segundo lugar, é

exposto o exemplo de que aquele que tem fé em Jesus é justificado através da libertação que ele promove por meio da sua propiciação.

### 3) Avaliação das provas (*conclusio*)

<sup>27</sup> Onde, portanto, o orgulho? Foi eliminado. Por meio de que tipo de lei? Das obras? Não, mas, por meio da lei da fé.

<sup>29</sup> Ou, Deus (é) somente dos judeus? Não (é) também dos gentios? Sim, também dos gentios,

<sup>30</sup> se de fato Deus (é) um só, o qual justificará, por fé, (a) circuncisão e, por meio da fé, (a) incircuncisão.

<sup>31</sup> Portanto, anulamos (a) lei por meio da fé? Não seja (dessa maneira); mas, confirmamos (a) lei.

Ocorre nesta etapa um resumo dos assuntos tratados anteriormente, ou seja, os judeus não são superiores aos gentios pelo fato de terem o mesmo Deus e que este Deus justificará pela fé e não por obras da lei tanto os da circuncisão como os da incircuncisão. Com isso, no v.31 segue-se a conclusão de que a lei não é anulada por meio da fé, mas ela é confirmada.

Por fim, está nítido que Paulo ao escrever Romanos 3:1-31 usou do artifício da diatribe e da argumentação epidíctica. Com isso, o Apóstolo visou expor sua tese de que não existe diferença entre judeus e gregos porque todos estão sob o pecado e por causa desta condição estão privados da glória de Deus, mas para que isso mude se torna necessário ser justificado por Deus por meio da fé em Jesus e não pelas obras da lei.

### 3.4. Época e Ambiente Vivencial

Para entender melhor a época e a cultura dos Romanos, quando Paulo escreveu sua carta é necessário que descrevamos aspectos relacionados a cidade de Roma, capital do Império Romano, e uma das principais cidades do Mundo Antigo.

Começemos por sua fundação, que é contada de forma mitológica. A primeira origem lendária da fundação de Roma está alicerçada na época da guerra de Troia. Essa guerra foi entre “os gregos e os troianos”. As principais obras que narram essa guerra são

a *Ilíada* e *Odisséia* de Homero (escrita em grego) e a *Eneida* (escrita em latim). Ulisses (nome grego) ou Eneias (nome latino) ficou 10 anos na guerra de Troia. “O mítico herói troiano que após a derrota para os gregos navega a ocidente para estabelecer na Itália as bases de Roma, a Troia renascida”<sup>478</sup>. A *Eneida* é constituída de doze livros que:

Narram-se os últimos dias da cidade (de Troia), invadida com o expediente do cavalo de madeira e logo incendiada; narram-se a fuga de Eneias, conduzindo o pai, Anquises, e Ascânio, o filho, as errâncias por mar até chegar à Itália, a guerra contra os povos itálicos e a vitória final. Começou a ser escrita em 29 a.C. – logo após Otaviano Augusto derrotar Marco Antônio na batalha naval de Áccio na Grécia, tornando-se único senhor do Império – e foi publicada pelo imperador dez anos mais tarde, logo após a morte de Virgílio.

Os romanos segundo essa lenda eram considerados descendentes dos troianos, ou seja, descendentes diretos de Eneias que fugiu de Troia para Itália. Isso está explícito na *Eneida* (Livro I, 227-236)<sup>479</sup>:

227Quando na mente volvia cuidados de tal magnitude,  
 228Vênus, o peito angustiado e de lágrimas cheios os olhos,  
 229disse: “Ó tu, que o destino dos homens, dos deuses diriges  
 230do alto do teu poderio, e os espantas com raios atroantes:  
 231em quê te pôde ofender meu Eneias, em quê meus troianos,  
 232para, depois de vencerem trabalhos sem conta, os caminhos,  
 233de acesso à Itália por mares e terras lhes sejam vedados?  
 234Foi muito clara a promessa: volvidos os anos, haviam  
 235de originar-se dos filhos de Teucro<sup>480</sup> os romanos robustos,  
 236que no mar vasto e na terra o comando teriam das gentes.

O objetivo de vincular a descendência dos romanos a Eneias é afirmar que o povo romano tem uma origem divina. Segundo Balsdon, “Eneias era o filho de Vênus; assim, a deusa Vênus era a ancestral dos romanos”<sup>481</sup>. A segunda origem lendária da fundação de Roma está vinculada a história dos irmãos Rômulo e Remo. Os historiadores narram que os irmãos Rômulo e Remo, após serem deixados na margem do Tibre foram cuidados por uma loba<sup>482</sup>. Segundo a lenda, a loba foi enviada pelo pai deles, o deus Marte para que eles fossem cuidados por ela e sobrevivessem<sup>483</sup>. Entretanto, é importante notar que os gêmeos foram encontrados pelo pastor Fáustulo e receberam os cuidados de sua esposa (Acca Larentia)<sup>484</sup>.

<sup>478</sup>VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Organização, Apresentação e Notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 10.

<sup>479</sup>Ibid, p. 91.

<sup>480</sup>Os troianos descendem de Teucro, que, originário da ilha de Creta, emigrou para Tróade, planície onde estabeleceu as bases do que seria Troia. Citado por: Ibid, p. 77. Os filhos de Teucro são os troianos.

<sup>481</sup>BALSDON, J.P.V.D. *O Mundo Romano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, p. 16.

<sup>482</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015; BALSDON, J.P.V.D. *O Mundo Romano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

<sup>483</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>484</sup>Ibid.

O pastor Faústulo vivia no alto do Palatino, e os romanos tinham muito orgulho que sua morada ainda estivesse intacta nesse cume<sup>485</sup>. Uma das correntes mais aceitas sobre a história romana relata que, Rômulo e Remo após se tornarem adultos encaminharam-se para instituir uma cidade nesse local que foram criados<sup>486</sup>. Rômulo escolheu se estabelecer no Palatino para consultar os deuses e Remo estabeleceu-se no Aventino. Por causa de um voo de doze abutres, Rômulo foi favorecido pelos Deuses e a partir disso, ele recebeu o direito de construir a Cidade. Ele assim o fez<sup>487</sup>. Provavelmente, os cidadãos romanos não tinham essa lenda como uma verdade absoluta, mas é importante considerar que para eles, algo sobrenatural estava por detrás da construção da cidade. E era esse algo sobrenatural que fazia com que Roma se transformasse em um lugar sagrado. E que o povo romano se considerasse pelo menos por parte da elite como descendentes dos deuses.

A Fundação de Roma é fixada pelos historiadores antigos por volta do século VIII a. C., no ano 753-754<sup>488</sup>. Essa data é estabelecida porque segundo descobertas arqueológicas houve uma época que esse lugar foi habitado antes que ocorresse a fundação da cidade de Roma, isso teria acontecido por volta do século VI a. C.<sup>489</sup> Na Itália verificou-se que houve vários grupos domiciliados em diversas regiões<sup>490</sup>. Começamos pelos primeiros invasores, os indo-europeus que eram considerados integrantes de um povo chamado de “*terramaras*”<sup>491</sup>. “Esses habitantes da *terramare* chegaram à Itália em princípios da Idade do Metal – a idade do cobre e bronze”<sup>492</sup>. Esse povo promovia a queima de seus mortos e se utilizavam do uso do cobre no norte da Itália no segundo milênio antes de Cristo<sup>493</sup>. Os Villanovenses vieram em seguida no final do segundo milênio antes de Cristo. Eles também tinham o costume de queimar seus mortos,

---

<sup>485</sup>Ibid.

<sup>486</sup>Ibid.

<sup>487</sup>Ibid.

<sup>488</sup>BALSDON, J.P.V.D. *O Mundo Romano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968; BORNECQUE, Henri; MORNET, Daniel. *Roma e os Romanos: Literatura, História, Antiguidades*. São Paulo: E.P.U e EDUSP, 1976; GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015;

<sup>489</sup>Ibid.

<sup>490</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015; ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

<sup>491</sup>Camponeses que usavam uma terra rica em detritos orgânicos como estrume. Citado por: GRIMAL, Pierre. *As Cidades Romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 29. Em Italiano é chamada de *terramare*, porque suas ruínas são ricas em uma fértil terra negra (*terra mara* ou *marna*). Citado por: ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 18.

<sup>492</sup>ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 18.

<sup>493</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

no entanto eles suplantaram aos Terramarícolas<sup>494</sup>. Esta civilização utilizava a técnica para formar o ferro e por isso é considerada como mais evoluída em relação aos Terramarícolas. Os Villanovenses viviam na costa tirrena da Itália central e na planície do Pó<sup>495</sup>. Segundo Rostovtzeff, esses povos eram “alguns clãs indo-europeus, que vinham de lugares onde havia fortificações para refúgio contra inimigos e animais, nas montanhas e altos de morros”<sup>496</sup>. Essas duas civilizações (os terramaras e os Villanovenses) quando chegaram na Itália não a encontraram vazia, mas já havia outros povos lá, provavelmente de origem mediterrânea<sup>497</sup>. Com a apropriação dos Mediterrânicos pelos indo-europeus ocorreu a formação de uma raça latina que é a decorrência da fusão dos indo-europeus com os Mediterrânicos e que ocasionou a cidade de Roma<sup>498</sup>. Ao ocorrer a fusão dos clãs indo-europeus com os Mediterrânicos além de formar uma raça latina, surgem outros dois grupos: “os úmbrios e os samnitas, cada qual com um dialeto diferente”<sup>499</sup>. Logo após esses acontecimentos surge o povo etrusco na Itália Central no século VIII a. C. e ganha proeminência em relação ao povo Villanovense<sup>500</sup>. Entretanto, é de suma importância salientar que os Etruscos se diferenciavam dos Villanovense em alguns aspectos: a) eles praticavam a inumação e não a incineração, b) eles ostentavam mais a riqueza do que os Villanovenses, isso foi observado através das sepulturas dos Villanovenses que eram muito simples<sup>501</sup>. No início de Roma, ela era dominada pelos etruscos, isto é, ela não tinha sua independência comercial e política, mas no final do século VI a. C., Roma se liberta do jugo dos etruscos que ficam enfraquecidos e não conseguem mais subjugar os romanos, então, nesse momento, Roma se torna independente e soberana<sup>502</sup>. Os etruscos, “foram expulsos pelos últimos invasores da Itália, os celtas, a quem os romanos chamavam de gálios”<sup>503</sup>.

Passaremos a analisar como era constituída a cidade romana, ou seja, quais eram os elementos que a formavam. É importante notar que “a ocupação romana introduziu e impôs novos modelos que determinaram durante séculos o *habitat* humano”<sup>504</sup>. Tanto

---

<sup>494</sup>Ibid.

<sup>495</sup>Ibid.

<sup>496</sup>ROSTOVITZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 18.

<sup>497</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>498</sup>Ibid.

<sup>499</sup>ROSTOVITZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 18.

<sup>500</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>501</sup>Ibid.

<sup>502</sup>Ibid.

<sup>503</sup>ROSTOVITZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 19.

<sup>504</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 9.

para os gregos como para os romanos uma cidade não é constituída aleatoriamente, pelo contrário, existem normas a serem seguidas para a construção de uma cidade<sup>505</sup>. Se uma cidade tem alguns elementos, tais como: santuários, locais para reunião pública, edifícios que são considerados oficiais e chafarizes para que o povo possa se beneficiar da água tanto para o uso no culto em lar como para a vida em geral, então, essa cidade é considerada urbana<sup>506</sup>. A “*urbs* ‘cidade’ [f. *i*] (Lex XII+) é derivada de: *urbanus* ‘da cidade’. Pit (Proto-Itálico). \**worf-(i-)* (> *urbs*), \**werfia-* (> *uerfale*). It (grupo Itálico de línguas). cognato: U (umbro). *uerfale* ‘área fechada para tomar os auspícios’”<sup>507</sup>. Esse conceito “gradualmente começou a indicar o assentamento habitado quando isso se estendia cada vez mais em todo o templo original”<sup>508</sup>. Segundo Driessen, “*urbs* é derivada da raiz \**u(efo)rbh-*.”<sup>509</sup>.

A cidade de Roma estava localizada em um planalto cercado pelos montes Albanos<sup>510</sup> (uma área cercada por uma fronteira natural) e também havia uma (fronteira sagrada) chamada de *pomerium* na qual os deuses asseguravam a sua proteção<sup>511</sup>. O conceito de *urbs* era extremamente importante tanto para garantir a proteção física da cidade de Roma quanto para preservar uma realidade sobrenatural que é a fronteira sagrada com seus ritos e deuses. No interior dessas duas fronteiras a vida privada e a vida pública dos cidadãos romanos se desenvolvia.

Ao conquistar outros povos, os romanos tiveram que desenvolver a arte de construir cidades. Com isso, surge um modelo de construção urbana romano<sup>512</sup>. Essas cidades seguiam um modelo bem definido como veremos a seguir: a cidade estava localizada em um “quadrado ou num retângulo atravessado por duas vias perpendiculares traçadas segundo os meridianos. Destes dois eixos, um está orientado de norte para sul, cujo nome é *Cardo* (polo)”<sup>513</sup>. “O eixo leste-oeste é o *Decumanus*, termo de significado obscuro, provavelmente relacionado com o número dez”<sup>514</sup>. Com isso, a cidade é formada

---

<sup>505</sup>Ibid.

<sup>506</sup>Ibid.

<sup>507</sup>VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden/Boston: Brill, 2008, p. 643.

<sup>508</sup>Ibid, p. 643.

<sup>509</sup>Ibid, p. 643.

<sup>510</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>511</sup>GRIMAL, Pierre. *As Cidades Romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003.

<sup>512</sup>Ibid.

<sup>513</sup>Ibid, p. 18.

<sup>514</sup>Linha que vai de oriente para ocidente (falando do trajeto aparente do Sol, cuja trajetória com o eixo norte-sul forma um X – o dez romano) (N. do R.) citado por: Ibid, p. 18.

por quatro portas, cada uma localizada nos pontos cardeais, ela é composta também pelas vias secundárias que são projetadas em quadrícula. Daí surge os *decumani* e os *cardines* secundários<sup>515</sup>. A cidade de Roma era constituída de “quatro portas muito antigas: ao norte a porta de Janus, ao sul a porta Romana, a leste a porta Trave da Irmã, a oeste, uma porta maldita, a *porta Pandana*, a porta Aberta<sup>516</sup>”. O “*decumanus* era a rua que viria mais tarde a ser a Via Sacra e o *cardo* uma via transversal que, na época clássica, se prolongava a norte, pela Argileta e, a sul, pela Rua dos Etruscos, o *Viscus Tuscus*”<sup>517</sup>. A população habitava a zona periférica, isto é, as encostas. Havia também a porção da cidade que era propensa a religiosidade e a porção da cidade que era direcionada para fins militares<sup>518</sup>.

A cidade de Roma era distribuída segundo a função que os seus habitantes exerciam, isto é, no Palatino habitavam os patrícios, já os plebeus habitavam o Aventino que é uma localização mais periférica<sup>519</sup>. Os artesãos ficavam localizados nas ruas comerciais chamadas de *Vicus Jugarius* e o *Vicus Tuscus*<sup>520</sup>. As feiras estavam localizadas próximas as margens do rio Tibre, nelas estavam presentes o mercado dos bois (*Forum Boarium*), o mercado das hortaliças (*Forum Hortus*) e o porto de Roma, o *Emporium*<sup>521</sup>.

O *Fórum* que era uma praça onde as pessoas eram chamadas para realizarem uma assembleia de perfil popular estava localizada na velha cidade. Ali, também, era realizado o processo eleitoral<sup>522</sup>. A *Curia* era o local onde o senado se reunia. As lojas novas e as lojas antigas também ficavam dispostas ao longo da praça pública<sup>523</sup>. Por fim, havia o Vale do Grande Circo que era destinado a realização dos jogos e o Campo de Marte que ficava fora da cidade, pois ele era destinado a questões religiosas<sup>524</sup>. Diante disso, é importante ressaltar que para haver um pleno funcionamento das diferentes instituições em Roma era necessário ter uma cidade estruturada com seus recintos destinados a funções diferentes. Essa atitude reforçava um espírito republicano no qual cada lugar

---

<sup>515</sup>Ibid.

<sup>516</sup>Ibid, p. 38.

<sup>517</sup>Ibid, p. 38-39.

<sup>518</sup>Ibid.

<sup>519</sup>Ibid.

<sup>520</sup>Ibid.

<sup>521</sup>Ibid.

<sup>522</sup>Ibid.

<sup>523</sup>Ibid.

<sup>524</sup>Ibid, p. 41.

tinha uma função estabelecida e isso gerava uma maior harmonia e eficiência das instituições.

Entretanto, surge em Roma um grande problema. Como encontrar mais espaços para uma população que crescia em demasia? Diante desse dilema, César teve a ideia de efetuar algumas mudanças para se obter mais espaços. Ele invade o Campo de Marte, elabora um segundo Campo de Marte e faz algumas alterações no *Fórum*<sup>525</sup>. Ainda que essas alterações fossem boas, a falta de espaço continuava a ser um problema. Um dos problemas da República era a falta de autonomia para fazer as alterações necessárias na cidade, por esse motivo os avanços de César foram poucos. Então, era preciso propiciar uma maior liberdade para que fossem feitas mudanças maiores. Mas, para que isso acontecesse era necessário ter uma mudança no sistema político.

A cidade de Roma ao passar pela transição da República ao Império sofre algumas mudanças estruturais, tais como: um aumento de construções grandiosas com suas praças, bibliotecas, escritórios, lugares para leituras públicas e a construção do Coliseu<sup>526</sup>. Diante disso, encontrou-se um meio de criar mais espaços para que a cidade tivesse mais comércios e espaços para lazer. Isso conduziria Roma a um status de uma cidade que se tornaria a capital do Império Romano. Entretanto, antes que falemos sobre o Império Romano, vamos descrever alguns aspectos da República.

No final do século VI a. C., Tarquínio foi destituído do poder e a cidade de Roma passou a estar livre da opressão desse déspota. Em seguida, os romanos trocaram seus reis por dois magistrados, depois pretores e depois cônsules, que eram eleitos anualmente<sup>527</sup>. Os Etruscos perderam sua supremacia por causa do advento da realeza. A República é datada em 509 a. C.<sup>528</sup> Com a consolidação da República começam a surgir problemas externos, isto é, povos começam a ameaçar a segurança de Roma. Um desses povos pertence a uma cidade chamada de Cartago localizada na costa africana do Mediterrâneo. Essa cidade de língua fenícia conquistou muitas riquezas e por causa disso construíram uma frota de navios imensa. Devido a isso, os cartagineses controlavam a rota entre Cartago e o Oriente<sup>529</sup>. O povo que quisesse percorrer essa rota controlada por Cartago devia se submeter as leis estabelecidas pelos cartagineses no Mediterrâneo

---

<sup>525</sup>Ibid.

<sup>526</sup>Ibid.

<sup>527</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>528</sup>Ibid.

<sup>529</sup>GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

ocidental<sup>530</sup>. Os romanos se submeteram a Cartago e prometeram não ir pelo caminho que levava a Sicília e a Sardenha<sup>531</sup>. Esse acordo deu início a três guerras que receberam o nome de púnicas e conduziram os romanos a adquirirem uma grande riqueza<sup>532</sup>. Durante as três guerras que se sucederam a causa era a busca pela hegemonia marítimo comercial no Mediterrâneo.

A primeira guerra púnica ocorreu de (264 a. C. até 241 a. C.). O motivo foi a ajuda dos romanos aos habitantes de Messina. Os romanos vencem os cartagineses e conquistam a Sicília, Córsega e Sardenha. Com isso, eles obtêm um grande benefício vindo das terras dessas cidades como trigo e muitas riquezas.<sup>533</sup> Na segunda guerra púnica (218 a. C. até 202 a. C.),<sup>534</sup> Cipião Emiliano Africano (general romano) resolve atacar Cartago, pois o contingente de Aníbal (comandante de Cartago) já não era tão grande e no momento que ele soubesse dessa ofensiva, ele sairia da Itália e voltaria para Cartago. A estratégia tem êxito e os romanos vencem os cartagineses. Na terceira e última guerra púnica (149 a. C. até 146 a. C.), os romanos dominaram grande parte da margem do Mediterrâneo. Cartago já estava enfraquecida, pois tinha sofrido duas derrotas para os romanos. Por causa disso, Cartago não suportou mais um ataque dos romanos e foi completamente destruída<sup>535</sup>. Como consequência dessa expansão romana, o mar Mediterrâneo foi dominado pelos romanos (Mare Nostrum) e conquistaram a Sicília, Corsega, Sardenha, Cartago, Síria, Egito, Palestina, Macedônia, Grécia, Península Ibérica (Espanha), Gália e Ásia Menor. Entretanto, por causa dessas conquistas surge um problema muito grande para Roma, a intensificação do escravismo. Os prisioneiros de guerra são enviados para trabalhar nas propriedades dos patrícios. Com isso, os plebeus perdem seus empregos provocados pelo rico investimento do escravismo. Os plebeus, então, são marginalizados. Os escravos também eram “empregados na manufatura, indústria e mineração”<sup>536</sup>. Mas, “a situação econômica dos escravos variava muito, dependendo de sua educação, treinamento profissional e habilidades”<sup>537</sup>. Para Koester<sup>538</sup>, “os escravos passavam a uma condição melhor depois da alforria, pelo menos se

---

<sup>530</sup>Ibid.

<sup>531</sup>Ibid.

<sup>532</sup>Ibid.

<sup>533</sup>Ibid.

<sup>534</sup>Ibid.

<sup>535</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>536</sup>KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Vol 1. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005, p. 62.

<sup>537</sup>Ibid, p. 62.

<sup>538</sup>Ibid, p. 64.

conseguissem um bom emprego, o que poderia ser impossível para as mulheres sem vínculo estável”. Os escravos que eram libertos tinham alguns benefícios, como: 1) recebia um nome verdadeiro, ao invés de insultuosos, 2) recebiam cidadania romana, se seu senhor fosse romano, 3) tinham o direito de se casarem, 4) mantinham ainda obrigações com o seu Senhor<sup>539</sup>. Embora “alguns libertos alcançassem notoriedade por sua riqueza, não eram aceitos pela sociedade dos que nasceram livres como iguais”<sup>540</sup>, conclui o autor. Além dos patrícios, uma nova classe social é privilegiada por causa da expansão romana, essa classe recebe o nome de cavaleiros ou homens novos.

Por outro lado, os problemas internos surgiram por causa das conquistas externas de Roma. Os plebeus não aceitavam as condições impostas pelos patrícios, com isso, tanto os plebeus quanto o exército queriam maior participação política. Surge, então, uma sequência de conflitos entre essas classes que compunham a cidade de Roma. Os patrícios eram proprietários de terras, tinham participação política no Senado e tinham o direito de consultar os deuses sem a necessidade de ter um sacerdote como intermediário. Por outro lado, os plebeus eram agricultores ou artífices, mas ao longo deste embate, tiveram conquistas consideráveis: 1) Lei das XII Tábuas (leis escritas), 2) Lei Licínia (fim da escravidão por dívidas), 3) Lei Canuléia (a possibilidade de casamento misto, ou seja, entre um plebeu e um patrício), 4) Tribunus da Plebe (participação política, ou seja, representantes da plebe no Senado).

No entanto, esta oligarquia começa a entrar em crise, pelo fato de não conseguir impedir o descontentamento dos plebeus, a participação política do exército e manter um território vasto que foi conquistado. Houve, tentativas para solucionar estes problemas com as ditaduras provisórias, no qual um general recebe poderes excepcionais em tempo de crise, como por exemplo, Mário que foi um ditador popular, porque criou o *Soldo* (remuneração para os soldados), forneceu mais poderes para os cavaleiros e menos poderes para o Senado, com isso, ocorreu um aumento da oposição patrícia. Outro ditador, mas agora impopular foi Sila, ele perseguiu os plebeus e os cavaleiros, aumentou o poder do Senado, com isso, ocorreu um aumento da insatisfação dos plebeus. Outra tentativa para solucionar estes problemas foram os triunviratos (três generais escolhidos pelos senadores para governar a República em tempo de Crise). O primeiro triunvirato (60 a. C. até 44 a. C.) foi composto por Júlio César, Pompeu e Marco Licínio Crasso.

---

<sup>539</sup>Ibid, p. 65.

<sup>540</sup>Ibid, p. 65.

morreu primeiro, e conseqüentemente Júlio César matou Pompeu. Com isso, foi instaurada uma ditadura de Júlio César. Ele, através da realização de obras públicas, diminuiu o desemprego dos plebeus, ele diminuiu o poder do senado, mas com essas atitudes gerou insatisfação dos patrícios e a conspiração dos senadores. Por isso, Júlio César foi assassinado. Surgiu, então, o segundo triunvirato (43 a. C. até 30 a. C.) que foi composto por Marco Antônio, Caio Otávio (filho adotivo do ditador Júlio César) e Lépido. Os triúnviros eliminaram todos os homens que conspiraram contra César e tinham uma missão oficial: dotar Roma de uma nova constituição. Lépido foi afastado do poder e Marco Antônio e Caio Otávio entraram em guerra, na qual, Caio Otávio derrotou as forças de Marco Antônio e Cleópatra, com isso, Marco Antônio suicidou-se. Otávio, então, passou a ser senhor do mundo.

O governo de Caio Otávio Augusto vai de 27 a. C. até 14 d. C. Ele recebeu o título de *Augustus* (“majestoso, venerável, digno de honra”)<sup>541</sup> indicando que ele foi uma pessoa escolhida pelos deuses e por causa disso se tornou um homem semi-divínio. Como um *Augustus*, Ele era soberano para fazer o que fosse necessário para o sucesso da Roma imperial. Com uma maior concentração de poder em suas mãos, Otávio promoveu uma reforma administrativa e um regime censitário (a pessoa tinha poder político conforme a renda que possuía), ele intensificou a política do pão e circo e possibilitou a *Pax Romana* (Paz Romana). Ela foi uma política externa de consolidação das fronteiras romanas. Otávio concedeu terras por 25 anos aos soldados que ficassem nas fronteiras. Para que essa “paz” ocorresse dentro dos limites de Roma teve que ocorrer também uma diminuição sensível das guerras de conquista. Com isso, a partir de Otávio, a preocupação dos imperadores não era conquistas, mas consolidar o que já tinha sido conquistado.

Entretanto, o que é o Império Romano? A palavra *imperium* significa “o poder administrativo supremo; um poder militar supremo; o exercício de uma autoridade, regra, disciplina; dominação exercida por um chefe; uma instância de dominação particular”<sup>542</sup>. O emprego desses dois termos “Império Romano” começou a ser utilizado no final do século I a. C.<sup>543</sup>, o uso dessas duas palavras juntas indicava que Roma era governada por uma pessoa que tinha o controle supremo da cidade, ou seja, o imperador e que essa cidade passaria a ser agora o poder que subjuga seus adversários.

---

<sup>541</sup>GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1968, p. 214.

<sup>542</sup>Ibid, p. 843, 844.

<sup>543</sup>GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 2011.

O *imperium* não era a única fonte de poder em Roma, existiam as leis que eram votadas pelo povo romano. Essas leis serviam para regulamentar as questões sociais no interior da cidade.<sup>544</sup> Já o *imperium* combatia aquilo que era extremamente impossível para a lei combater, isto é, o inesperado. Ele era um “poder” utilizado para atingir objetivos que necessitavam de atitudes extremas.

O *imperator* “aquele que dá ordens; o governante do país; o general”<sup>545</sup> era a pessoa que conduzia a cidade de Roma tanto na sua política interna como na externa. Ele tinha a garantia de ser considerado divino, ou seja, atribuíam a ele uma natureza humana e divina<sup>546</sup>. As suas ações durante seu reinado eram fundamentais para que esse reconhecimento acontecesse. Ele devia conduzir a política da cidade de forma mais justa possível. No entanto, só quando o imperador morresse, ele realmente era reconhecido como um ser divino<sup>547</sup>. Por fim, o *imperator* era respeitado e temido pelos soldados, pelo senado e pelo povo. Ele era aquele que ditava as regras. A sucessão dos imperadores tanto no alto império (século I a. C. – III d. C.) como no baixo império (Século III d. C. – V d.C.) ocorreu por meio de dinastias. Focaremos na dinastia do alto império.

Os imperadores (Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero) pertencem a dinastia Júlio-claudiana. Eles são provenientes de duas famílias<sup>548</sup>. A primeira família é a dos “*Julii* (Augusto era sobrinho de *C. Julius Caesar*, antes de se tornar seu filho adotivo, e a segunda família é a dos *Claudii* (nome do primeiro marido de Livia, *Ti. Claudius Nero*)”<sup>549</sup>. O imperador “*Tibério Cláudio César Augusto Germânico* nasceu em Lião no dia 1 de agosto a. C. Era filho de Druso e de Antônia, e irmão de Germânico”<sup>550</sup>. Ele sofreu muito por causa de sua precária condição física, pois tinha muitas doenças, no entanto, ele sucedeu a Calígula em 41 d. C.<sup>551</sup> Ele avançou contra a Bretanha e anexou a Mauritània para os domínios do império romano. Ele teve vários casamentos, mas só ordenou que matasse sua esposa Messalina. Logo após isso, ele casou com Agripina e se tornou o padrasto de Nero. Ele teve sua morte registrada em outubro de 54 d. C.<sup>552</sup> Entretanto, o fato que mais nos chama a atenção, foi que “os Judeus, sublevados

---

<sup>544</sup>Ibid.

<sup>545</sup>GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1968, p. 842.

<sup>546</sup>GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 2011.

<sup>547</sup>Ibid.

<sup>548</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>549</sup>Ibid, p. 340.

<sup>550</sup>Ibid, p. 326.

<sup>551</sup>Ibid.

<sup>552</sup>Ibid.

constantemente por incitamento de Cresto, foram expulsos de Roma por ele”<sup>553</sup>, ou seja, “o imperador Cláudio expulsou os judeus de Roma por causa dos distúrbios causados por ‘Crestos’. Este nome certamente se refere a Cristo (‘Crestos’ e ‘Cristos’ seriam pronunciados quase do mesmo modo)”<sup>554</sup>. “Então o edito de Cláudio foi, sem dúvida, o resultado de distúrbios na comunidade judaica, causados pelo crescimento da igreja. At 18:1-2 também menciona este edito ao falar de Áquila e Priscila, judeus que tiveram de sair de Roma”<sup>555</sup>. “A grande comunidade judaica em Roma tem desempenhado uma função maior na formação das congregações cristãs anteriormente ao tempo da carta de Paulo”<sup>556</sup>. “Famílias judaicas que tinham chegado como parte da Diáspora, ou seja, um grande número de judeus escravos de Jerusalém e que foram capturados em 63 a. C., tornaram-se cidadãos romanos após a sua emancipação”<sup>557</sup>. Entretanto, tiveram que deixar Roma, por causa do edito do imperador Cláudio. Mas, quando “*Lucius Domitius Ahenobarbus*, depois *Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus* é proclamado imperador a 13 de outubro de 54 d. C.”,<sup>558</sup> ele mostra-se “favorável aos judeus e permite que eles voltem a Roma”<sup>559</sup>.

A comunidade eclesiástica de Roma nasce e se desenvolve debaixo desta organização imperial romana e da cultura e religião greco-romana e judaica. No entanto, o apóstolo Paulo teve que enfrentar oponentes cuja comunidade ele pertencia. Mas, quem fazia parte desta comunidade eclesiástica? Qual era o objetivo de Paulo ao escrever a carta à comunidade eclesiástica em Roma? Quem eram estes oponentes? E o que queriam?

“No princípio, a igreja de Roma tinha membros judeus cristãos. Mas estes foram expulsos de Roma junto com o resto dos judeus. Assim, só os cristãos gentios ficaram na igreja de Roma, que certamente continuou a crescer”<sup>560</sup>. No momento em que Paulo escreve a carta “em meados dos anos 50 (55-57 d. C.)”<sup>561</sup> que é aproximadamente a data de composição da carta aos romanos, “parece haver ainda uma maioria de cristãos gentios,

<sup>553</sup>SUETÔNIO. *A Vida dos Doze Césares: Texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 263.

<sup>554</sup>PATTE, Daniel. *Paulo, sua Fé e a força do Evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 339.

<sup>555</sup>Ibid, p. 339-340.

<sup>556</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 55.

<sup>557</sup>Ibid, p. 55.

<sup>558</sup>GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 348.

<sup>559</sup>PATTE, Daniel. *Paulo, sua Fé e a força do Evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 340.

<sup>560</sup>Ibid, p. 340.

<sup>561</sup>HAWTHORNE, G. F., MARTIN, R. P., REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1100.

mas há também cristãos judeus na igreja de Roma”<sup>562</sup>. Isso é evidente “porque Cláudio morreu em 54 d. C. e seu sucessor, Nero, era favorável aos judeus”<sup>563</sup>. Então, o mais provável é que “a carta foi escrita quando os judeus cristãos estavam voltando para Roma”<sup>564</sup>.

Mas, afinal, como os adeptos desta nova seita chegaram até Roma? E como se organizavam na capital do império romano?

“O fio condutor para qualquer história do cristianismo primitivo e mais antigo, escreve Martin Hengel, é a irresistível expansão da fé cristã na região do Mediterrâneo durante os primeiros cento e vinte anos”<sup>565</sup>. “O movimento havia sido iniciado na comunidade judaica de Antioquia e nesta cidade certos cipriotas e Cireneus, entre os “helenistas” que haviam sido expulsos de Jerusalém, procuraram prosélitos gentios (At 11:19-26)”<sup>566</sup>. “Depois da permanência de três anos de Paulo no reino dos nabateus, e de sua saída quase vergonhosa de Damasco (2Cor 11:32) e de breve consulta aos dirigentes em Jerusalém (Gl 1:18s), Antioquia se tornou o centro de suas atividades”<sup>567</sup>. “Antioquia, centro de comunicação política, militar e comercial entre Roma e a fronteira persa e entre a Palestina e a Ásia Menor, era uma das três ou quatro cidades mais importantes do império e a sede de grande e vigorosa comunidade judaica”<sup>568</sup>. “Foi aí que se desenvolveu a forma de prática e de organização missionária que chamamos de cristianismo paulino, mas que era provavelmente característica da maior parte da expansão urbana do movimento”<sup>569</sup>. “Bastará destacar os trajetos de duas das estradas mais importantes ligando o Oriente ao Ocidente, para rapidamente esclarecermos seu significado para missão paulina”<sup>570</sup>.

Através da Ásia Menor a “estrada comum” (*Koiné hodos*) saída de Éfeso, passava por Trales, subia o vale Meandro até Laodiceia, Apameia, Antioquia da Pisídia, Filomélio, atravessava a Licaônica até Icônio, descia por Laranda e transpunha as Portas Cilicianas para alcançar Tarso e, depois, chegar a Antioquia na Síria ou até Zeugma às margens do Eufrates<sup>571</sup>.

---

<sup>562</sup>PATTE, Daniel. *Paulo, sua Fé e a força do Evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 340.

<sup>563</sup>Ibid, p. 340.

<sup>564</sup>Ibid, p. 340.

<sup>565</sup>Hengel, 1971a, 15. Citado por: MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 46.

<sup>566</sup>Ibid, p. 34.

<sup>567</sup>Ibid, p. 34.

<sup>568</sup>Ibid, p. 35.

<sup>569</sup>Ibid, p. 35.

<sup>570</sup>Ibid, p. 49.

<sup>571</sup>Ibid, p. 49.

Para nossa pesquisa é de suma importância verificar uma segunda rota de expansão dos grupos de cristãos, ou seja, a rota de Antioquia ao Egeu:

Mais para o Ocidente, a maior comunicação entre Roma e o Oriente era feita pela Via Egnatia. Começava na costa adriática da Grécia em dois ramos, um saindo do Dirráquio (a moderna Durres, Albânia), a outra partindo de Apolônia (a moderna Pojan) uns oitenta quilômetros ao sul, encontrando-se ambos em Clodiana. Daí seguia pelo vale dos Genusos, atravessando o rio até Candávia, seguindo a margem setentrional do Lago Lictinis até Licnidos, cortando as montanhas até Heracleia, Edessa, descendo o vale do Lúdias, passando por Áxio até Tessalônica e prosseguindo até Filipos. Daí poder-se-ia continuar por terra até Bizâncio ou tomar navio em Neápolis, porto de Filipos (Neápolis é a moderna Cavala, na Grécia), e ir até Trôade<sup>572</sup>.

No capítulo final da epístola de Paulo aos cristãos romanos, “seguem-se saudações enviadas a vinte e seis pessoas mencionadas pelo nome e a vários grupos, embora Paulo nunca tenha estado em Roma”<sup>573</sup>. “Provavelmente, alguns desses são romanos de quem Paulo simplesmente ouviu falar, sem nunca haver encontrado pessoalmente, os membros das casas de Aristóbulo e Narciso, por exemplo”<sup>574</sup>. “Mas a maioria provavelmente emigrou das cidades orientais para Roma, como Epêneto, “na Ásia o primeiro convertido para Cristo” (Rm 16:5), e Prisca e Áquila, nativos do Ponto que viveram e trabalharam em Roma (At 18:2)”<sup>575</sup>.

Após chegarem a Roma, “os lugares de reunião dos grupos paulinos, e provavelmente da maioria de outros cristãos primitivos, eram casas particulares”<sup>576</sup>. “Em quatro lugares nas epístolas paulinas, comunidades específicas são designadas pela frase **τὴν κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν** ‘a assembleia na casa de Fulano’”<sup>577</sup>. “A **κατ’ οἶκον ἐκκλησίαν** é assim a ‘célula básica’ do movimento cristão, e seu núcleo era muitas vezes uma casa existente”<sup>578</sup>. “Um dos estudos padrões das congregações da casa e as igrejas na casa feito por Hans-Josef Klauck<sup>579</sup> abre com uma citação de Heinz Schurmann, ‘o espaço de convivência da congregação é a casa’”. “Embora, o termo **οἶκος** pode referir-se a um átrio romano, uma casa de peristilo grega, um estilo helenístico de pátio com salas adjacentes, ou mesmo um prédio de apartamentos com lojas no térreo”<sup>580</sup>, “a

<sup>572</sup>Ibid, p. 50.

<sup>573</sup>Ibid, p. 47.

<sup>574</sup>Ibid, p. 47.

<sup>575</sup>Ibid, p. 47.

<sup>576</sup>Ibid, p. 171.

<sup>577</sup>1Cor 16:19, Áquila e Prisca (em Éfeso); Rm 16:5, Prisca e Áquila (em Roma); Fm 2, Filemon (em Colossas); Cl 4:15, Ninfas (em Laodiceia). Citado por: Ibid, p. 171.

<sup>578</sup>Ibid, p. 172.

<sup>579</sup>Klauck, *Hausgemeinde*, 11; citação de Schurmann, “Gemeinde”, 68. Citado por: JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 64.

<sup>580</sup>Ibid, p. 64.

conclusão padrão é: ‘as casas privadas foram os primeiros centros de vida da igreja’<sup>581</sup>. “Klauch conclui que as congregações de 10-40 membros podiam ter uma função nas quatro opções acima”<sup>582</sup>, “mas ele não cogita a possibilidade que uma estrutura diferente de liderança e um estilo de vida da comunidade pode resultar do encontro em um espaço não fornecido por um patrono”<sup>583</sup>. Segundo Jerome Murphy-O’ Connor’s, “o número máximo que o átrio poderia conter era de 50 pessoas, mas isso pressupõe que não havia urnas decorativas, etc. para ocupar espaço e que todos ficaram em um só lugar; a verdadeira figura provavelmente seria entre 30 e 40 pessoas”<sup>584</sup>.

“A casa era muito mais ampla do que a família nas sociedades ocidentais modernas, incluindo não só parentes próximos, mas também escravos, libertos, trabalhadores contratados e, algumas vezes, atendentes e parceiros no comércio ou na profissão”<sup>585</sup>. “No entanto, a **κατ’ οἶκον ἐκκλησίαν** não era simplesmente a casa onde as pessoas se reuniam para a oração; ela não correspondia rigorosamente aos limites da casa. Outras relações preexistentes, como operações comerciais comuns, também são sugeridas nas fontes”<sup>586</sup>. “A estrutura da *oikos* (casa) era hierárquica e o pensamento político e moral contemporâneo encarava a estrutura das funções superiores e inferiores como sendo básica para o bem-estar de toda a sociedade”<sup>587</sup>.

“O número de tais assembleias em casa realizadas em cada cidade deve ter variado de um lugar para outro e de uma época para outra, assim como o número de cristãos, mas podemos afirmar que havia ordinariamente várias em cada local”<sup>588</sup>. Segundo Lampe<sup>589</sup>, “em Rom 16:5, não a totalidade, mas apenas uma parte dos cristãos da cidade é endereçado como **ἐκκλησία: ἡ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία**, a comunidade da casa reunida em torno de Áquila e Priscila”, com isso concordamos com o autor quando ele afirma que o capítulo 16 de Romanos “indica que havia em Roma várias concentrações de cristãos”<sup>590</sup>:

---

<sup>581</sup>Ibid, p. 64.

<sup>582</sup>Ibid, p. 64.

<sup>583</sup>Ibid, p. 64.

<sup>584</sup>MURPHY – O’CONNOR, Jerome. *St. Paul’s Corinth: Texts and Archaeology*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1983, p. 156.

<sup>585</sup>MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 172.

<sup>586</sup>Ibid, p. 172.

<sup>587</sup>Ibid, p. 174.

<sup>588</sup>Ibid, p. 172.

<sup>589</sup>LAMPE, Peter. *From Paul To Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2003, p. 359.

<sup>590</sup>Ibid, p. 359.

- os cristãos que estão reunidos com Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, e Hermas (v. 14).
- os santos que congregam em torno de Filólogo, Júlia, Nereu e sua irmã, Olimpas (v.15).
- os escravos ou libertos que pertencem a casa de um certo Aristóbulo (v.10).
- os escravos ou libertos que pertencem a casa de um certo Narciso (v.11).

Para o autor,

Na capital de Roma, contamos cinco locais cristãos diferentes. Se assumirmos que as outras catorze pessoas de Romanos 16 não pertencem a nenhum desses cinco pontos de cristalização e que dificilmente poderiam ter pertencido a apenas um outro círculo adicional, então isso resulta em pelo menos sete locais separados do cristianismo<sup>591</sup>.

Entretanto, a partir do relato de Romanos 16 (ARA), podemos presumir que em Roma havia cinco casas (locais) em que os cristãos se reuniam:

- 3 Saudai Priscila e Áqüila, meus cooperadores em Cristo Jesus,
- 4 os quais pela minha vida arriscaram a sua própria cabeça; e isto lhes agradeço, não somente eu, mas também todas as igrejas dos gentios;
- 5 saudai igualmente a igreja que se reúne na casa deles. Saudai meu querido Epêneto, primícias da Ásia para Cristo. (um local de reunião)
- 10 Saudai Apeles, aprovado em Cristo. Saudai os da casa de Aristóbulo (um local de reunião).
- 11 Saudai meu parente Herodião. Saudai os da casa de Narciso, que estão no Senhor (um local de reunião).
- 14 Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que se reúnem com eles (um local de reunião).
- 15 Saudai Filólogo, Júlia, Nereu e sua irmã, Olimpas e todos os santos que se reúnem com eles (um local de reunião).

Com isso, entendemos que possivelmente havia cinco casas que comportavam cada uma aproximadamente 40 pessoas, totalizando dessa forma 200 pessoas. Todavia, não acreditamos que cada nome representa um líder da comunidade eclesiástica, isto é, que cada nome corresponde uma assembleia separada. Entretanto, Rodney Stark<sup>592</sup> “baseado em uma estimativa populacional de 60 milhões, considera que o império romano tinha mil e quatrocentos cristãos nos anos 50 d. C.” Essa informação nos induz a pensar que havia uma pequena população de cristãos em Roma. No entanto, concordamos com a afirmação de Jewett<sup>593</sup> que “esta impressão não pode ser facilmente correlacionada com a evidencia de fontes não bíblicas”. Segundo o autor, “Tacitus relata (*Ann.* 15.44.4) que Nero fez os cristãos de ‘bodes expiatórios’ depois do grande incêndio em 64 d.C., e

<sup>591</sup>Ibid, p. 359.

<sup>592</sup>STARK, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. HarperSanFrancisco: Harper Collins Publishers, 1997, p. 7.

<sup>593</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 61.

tinha membros auto reconhecidos desta seita presa”<sup>594</sup>. “Então, ele relata que uma ‘enorme multidão’ (*multitudo ingens*) foi condenada”<sup>595</sup>. Isto implica que em Roma havia uma grande quantidade de cristãos.

Em relação ao local das congregações cristãs em Roma, Lampe<sup>596</sup> demonstrou que o Trastevere e Via Ápia/Porta Capena foram os lugares habitados tanto pelos imigrantes como pelos cristãos de condições sócio-econômicas mais baixas. Esses dois locais eram destinados para a população mais pobre da cidade de Roma. O autor descreve esse local dessa forma:

Um fragmento do plano da cidade de mármore Severian mostra um pedaço do Via Campana-Portuensis; ela faz fronteira com grandes armazéns. Trastevere foi um porto de destino, um alojamento de trabalhadores. Ele acomodou trabalhadores portuários, que descarregavam as cargas dos navios dos muitos armazéns, marinheiros e também trabalhadores das olarias no Vaticano das encostas. Muitos tijolo-selos que estão diante de nossos pés nas catacumbas foram pressionados nas olarias do Vaticano. Lojistas e pequenos artesãos foram atraídos pelo porto e seus bens importados - escultores de marfim, marceneiros e oleiros. Moleiros de Trastevere moíam os grãos de importação desembarcados no porto. Os moinhos estavam ao longo da Tibre e na encosta leste do Gianicolo acima a planície trans-Tiber, onde eles foram levados pela água do Aqua Traiana<sup>597</sup>.

Segundo o autor, “Trastevere foi extremamente e densamente povoada”. “Um outro dado sócio-histórico é fornecida pelas declarações da Regionaria sobre o número da domus e insulae (edifícios de apartamentos)”<sup>598</sup>. “Trastevere no século IV foi numerada 150 domus e 4.405 insulae. Se nós ajustarmos os dois números absolutos de novo em relação à superfície de 4 mil. m<sup>2</sup>, nós obtemos o resultado que havia por hectare apenas 0,38 domus”<sup>599</sup>. Em comparação, as outras regiões: “o Fórum Romano e o Palatino tinham uma escala de 5 e 3,7 domus por hectare, respectivamente. Trastevere leva último lugar!”<sup>600</sup> Isto indica que em Trastevere havia uma baixa condição socioeconômica.

---

<sup>594</sup>Ibid, p. 61.

<sup>595</sup>Ibid, p. 61.

<sup>596</sup>LAMPE, Peter. *From Paul To Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2003, p. 50-65.

<sup>597</sup>Ibid, p. 50.

<sup>598</sup>Ibid, p. 51-52.

<sup>599</sup>Ibid, p. 52.

<sup>600</sup>Ibid, p. 53.

“A área ao redor de Porta Capena era um vale úmido com tráfico lento para a cidade”<sup>601</sup>. Lampe descreve como era a condição social da população que vivia neste local:

Os judeus locais perguntaram aqueles que viajam através de doações de caridade, zomba de Juvenal (3.12ff.). O típico judeu romano foi um dos que foi empurrado por sua mãe para ir mendigar (Martial 12,57). Os cristãos do porto dificilmente poderiam ter levantado-se muito acima desse nível social; o porto foi povoado por comerciantes, artesãos e trabalhadores de transporte... Transportando com carrinhos foi o trabalho noturno em Roma... Quão baixo foi a posição social dos trabalhadores de transporte, tropeiros, e porteiros e isso é mostrado no fato de que quase nenhuma inscrição na sepultura menciona suas profissões<sup>602</sup>.

Por fim, Lampe resume sua descoberta: “a população de estrato social mais baixo viveu nas duas regiões, Trastevere e Via Ápia/Porta Capena, de modo que não é difícil inferir o status social dos cristãos que viviam lá”<sup>603</sup>.

Por outro lado, “dois outros distritos em Roma mostram evidências de uma população cristã primitiva: Campo de Marte e o Aventino. Os dois distritos refletem um status social potencialmente mais elevado do que Trastevere e Porta Capena”<sup>604</sup>. “A área debaixo da igreja de St. Prisca no Aventino tem sido escavada, revelando grandes casas patrícias que datam do tempo que Paulo escreveu Romanos”<sup>605</sup>.

Nossa hipótese é que nas congregações cristãs em Roma no período do Imperador Cláudio e do Imperador Nero, havia uma membresia estratificada, ou seja, que apresentava diversas camadas sociais desde patrícios até escravos. Isto é evidente pelo fato da igreja ser um reflexo da sociedade romana na época do império romano, que é uma sociedade estratificada, ou seja, que tem em seu meio o rico (Imperador, Senadores e cavaleiros), a classe intermediária (homens livres com cidadania romana) e a classe pobre (homens livres de status inferior e escravos).

“No século I, uns cinco ou seis milhões de judeus viviam na Diáspora, isto é, mais ou menos permanentemente estabelecidos fora da Palestina. A Diáspora começou no mínimo já na época das deportações para o exílio da Babilônia, no século VI”<sup>606</sup>. Mas,

<sup>601</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 63.

<sup>602</sup>LAMPE, Peter. *From Paul To Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2003, p. 56.

<sup>603</sup>Ibid, p.65.

<sup>604</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 63.

<sup>605</sup>Ibid, p.63.

<sup>606</sup>MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 83.

“foi incrementada por subseqüentes deslocações mediante posteriores conquistas do solo pátrio, porém, ainda mais pela emigração voluntária em busca de melhores oportunidades econômicas”<sup>607</sup>. “Conseqüentemente, havia substancial população judaica em toda cidade possuidora virtualmente de algum tamanho razoável nas terras que margeavam o Mediterrâneo”<sup>608</sup>. “As estimativas giram em torno de 10 a 15 por cento da população total de uma cidade”<sup>609</sup>.

Quando Paulo escreveu a carta aos Romanos, “a população de judeus em Roma era, provavelmente, entre 15.000 e 60.000. Eles estavam concentrados especialmente no distrito de Trastevere da cidade”<sup>610</sup>. Sabemos desta informação por causa da afirmação de Fílon de Alexandria, *Legatio ad Gaium*. 155-57:

<sup>155</sup> Ele [Augusto] sabia que o grande distrito de Roma, além do rio Tibre, foi possuído e habitado por judeus. A maioria deles eram libertos romanos. Eles haviam sido trazidos para a Itália como prisioneiros de guerra e libertados por seus donos, e não foram feitos para alterar nenhum dos seus <sup>156</sup> costumes nacionais. Por isso, Augusto sabia que tinham sinagogas e se encontravam nelas, especialmente no sábado, quando recebem instrução pública em sua filosofia nacional. Ele também sabia que eles colecionavam o dinheiro sagrado de seus "primeiros frutos" e o enviaram a Jerusalém pela mão de enviados que ofereceriam os <sup>157</sup> sacrifícios. Mas, apesar disso, ele não os expulsou de Roma nem os privou da cidadania romana porque eles também se lembraram da sua nacionalidade judaica<sup>611</sup>.

“A evidência sobre a organização e vida na sinagoga vem em grande parte das catacumbas que tem sido encontrada em Roma”<sup>612</sup>. “Estes cemitérios subterrâneos foram extraídos da terra fofa e continham milhares de sepulturas de membros de sinagogas particulares”<sup>613</sup>. “Em 2002 uma das mais importantes descobertas em recente pesquisa bíblica foi anunciada por Leonard Rutgers e seus colegas da Universidade de Utrecht”<sup>614</sup>, ou seja, “que as técnicas de datação com carbono 14 demonstraram que a catacumba judaica na Villa Torlonia foi iniciada no período de 50 a. C. a 50 d. C, e, portanto, existia no tempo da carta de Paulo aos Romanos”<sup>615</sup>. “Embora, pode ter tido muitas sinagogas

---

<sup>607</sup>Ibid, p. 83.

<sup>608</sup>Ibid, p. 83.

<sup>609</sup>Ibid, p. 83.

<sup>610</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 55.

<sup>611</sup>SMALLWOOD, E. Mary. *PHILONIS ALEXANDRINI LEGATIO AD GAIUM*. Leiden, E. J. BRILL, 1961, p. 92.

<sup>612</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 56.

<sup>613</sup>Ibid, p. 56.

<sup>614</sup>Ibid, p. 56.

<sup>615</sup>Leonard V. Rutgers, Arie F. M. De Yong, and Klaas van der Borg, “Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome,” *Radiocarbon* 44 (2002) 541-47. Citado por: Ibid, p. 56.

em Roma, no entanto há uma sólida evidência de pelo menos onze sinagogas em Roma; a palavra *συναγωγή* pode referir-se mais a congregações do que a edifícios”<sup>616</sup>.

#### Segundo Smallwood:

A principal característica de uma comunidade da diáspora era a sinagoga, um termo que denotava primariamente o grupo organizado mais do que a construção, muitas vezes conhecida como "casa de oração", na qual se encontravam para adoração, e uma grande comunidade estava dividida em várias sinagogas. Os requisitos básicos de uma sinagoga eram o direito de reunião para os serviços do Sábado e para fins educacionais, e o direito de ter um fundo comum para manter as instalações da sinagoga e atender às outras despesas locais necessárias e para cobrar o imposto do Templo. Na época da ditadura de Júlio César, as sinagogas da Diáspora foram classificadas pelas autoridades romanas como colégios. Este era um rótulo conveniente, mas, embora as sinagogas se pareciam superficialmente com o colégio na realização de encontros abertos apenas aos membros e na posse de fundos, elas diferiam radicalmente deles em outros aspectos: suas funções eram mais amplas que as do colégio, pois elas eram responsáveis pela organização e administração de todos os aspectos da vida da comunidade e não apenas para um único aspecto, o culto religioso; as várias sinagogas de uma cidade, embora entidades autônomas separadas, não eram unidades isoladas, mas formavam conjuntamente a comunidade judaica daquela cidade, que era, por sua vez, parte do mundo da nação judaica e sujeita a algum grau, se apenas moralmente e espiritualmente, à autoridade religiosa central de Jerusalém; A adesão era automática para um judeu por direito de nascimento, sem questionamento de admissão ou inscrição; Por outro lado, a adesão era exclusiva para judeus e prosélitos, enquanto outros colégios eram corporações com associação voluntária e aberta. A classificação das sinagogas como colégio significava que seu caso precisava de uma consideração especial quando a ação foi tomada contra o colégio<sup>617</sup>.

“Os membros se reuniam em lugar particular, que servia tanto para funções cúlticas quanto para funções sociais”<sup>618</sup>. “Eles dependiam de benefícios de patronos, inclusive simpatizantes não-judeus bem como de membros ricos da comunidade, a quem retribuía com inscrições, assentos especiais na sala de assembleia e títulos honoríficos como ‘Pai’ ou ‘Mãe da Sinagoga’”<sup>619</sup>. “A comunidade providenciava o funeral de seus mortos”<sup>620</sup>. “Ela possuía oficiais e funcionários com títulos que imitavam os usados na

<sup>616</sup>Ibid, p. 57.

<sup>617</sup>SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 133.

<sup>618</sup>O termo *synagogē*, usado ocasionalmente por outras associações, lembra o fato central de “reunir” os membros. Citado por: MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 86.

<sup>619</sup>Ibid, p. 86.

<sup>620</sup>Ibid, p. 86.

*polis*”<sup>621</sup>. Além do mais, “os judeus possuíam o que, de modo mais visível, faltava nestes dois modelos (a associação e a casa), o senso de pertença a entidade mais ampla: Israel, o Povo de Deus, concretamente representado pela terra de Israel e pelo Templo em Jerusalém”<sup>622</sup>. “Os tipos de atividades realizadas nas reuniões também eram provavelmente semelhantes, incluindo leitura e interpretação da Escritura, orações, refeições comunitárias, mas em caso alguma se achavam os sacrifícios característicos dos cultos gentios”<sup>623</sup>. “As reuniões paulinas também eram marcadas pela profecia, por admoestações, pela leitura de epístolas apostólicas, pela glossolalia e por outros fenômenos de possessão do espírito”<sup>624</sup>.

“Os judeus, sempre que podiam, procuravam adquirir direitos idênticos aos dos cidadãos, mas ao mesmo tempo insistiam em ter garantias que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violara suas leis religiosas”<sup>625</sup>. “O rigoroso monoteísmo dos judeus, sua adoração sem imagens e a forte coesão das suas comunidades conquistaram admiração de muitos dos seus vizinhos gentios”<sup>626</sup>, “levando alguns a se tornaram imediatamente prosélitos, outros a se transformarem em simpatizantes ou até em adeptos formais da sinagoga”<sup>627</sup>. Na entrada de uma sinagoga judaica “em Afrodísia por volta do ano 200 d. C. foi encontrado duas colunas de mármore, uma de cada lado da porta contendo 126 nomes de indivíduos que organizaram ou financiaram a construção do edifício”<sup>628</sup>. “A face *a* enumera 19 nomes de membros do “decanato”, ou liderança do projeto. Desses, 14 são nomes judaicos, 3 de prosélitos e 2 dos que se chamavam “adoradores de Deus” (*theosebeis*)”<sup>629</sup>. “Estes últimos são curiosamente prefaciados com a frase: ‘e tais são os adoradores de Deus’ (*kai hosoi theosebeis*)”<sup>630</sup>. “Essa é a mais longa inscrição judaica da antiguidade e indica a existência de estreita cooperação entre judeus

---

<sup>621</sup>*árchon* (que aparta o perigo, que dá segurança) é o mais frequente; também *grammatéus* (secretário, escrivão); outros em Juster, 1914, 1,450-456; cf. Applebaum, 1974. Citado por: Ibid, p.86.

<sup>622</sup>Cf. as observações feitas por Bickerman, 1949, 70-73, e o material interessante colecionado por Davies, 1974, 3-158. Citado por: Ibid, p. 181.

<sup>623</sup>Ibid, p. 182.

<sup>624</sup>Ibid, p. 182.

<sup>625</sup>A observância do sábado, as regras sobre os alimentos proibidos e permitidos e o dever de evitar a idolatria. Ibid, p. 89.

<sup>626</sup>Ibid, p. 89.

<sup>627</sup>Ibid, p. 89.

<sup>628</sup>CROSSAN, J. Dominic; REED, L. Jonathan. *Em Busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 31.

<sup>629</sup>Ibid, p. 32.

<sup>630</sup>Ibid, p. 32.

(prosélitos inclusive) e pagãos simpatizantes (não eram judeus nem convertidos ao Judaísmo)”<sup>631</sup>.

“As provas sobre o *status* econômico dos judeus nas cidades estão muito espalhadas e muitas delas são posteriores, mas o que existe indica que os judeus na maioria dos lugares se achavam distribuídos por todos os níveis de condições sociais e de ocupações”<sup>632</sup>. Por exemplo, “Applebaum<sup>633</sup> encontra na população judaica da Cirenaica alguns judeus ricos e proprietários de terras, pois seus filhos eram admitidos ao efebato de Cirene, de Teuqueira e de Ptolemaida”, “mas também pobres ajudantes de fazendeiros, escravos, carpinteiros, oleiros, pintores e, talvez, pessoas que trabalhavam em tecelagem e em cunhar moedas”<sup>634</sup>. “Considerando importante as inscrições encontradas nas catacumbas judaicas tão bem como das referências em fontes não judaicas, muitos membros da comunidade foram relativamente ignorantes (sem educação) e pobres”<sup>635</sup>.

A proposta da carta aos Romanos tem sido um tema de grande debate entre os estudiosos. É interessante notar que não há uma unanimidade entre eles. Abordaremos as principais propostas para a escrita da carta aos Romanos. Segundo Hort<sup>636</sup>, “o propósito da Epístola permanece obscuro, a principal derivação de seu ensino doutrinário deve permanecer obscuro também”. Na mesma linha de raciocínio Moo<sup>637</sup> afirma que “a questão da proposta de Paulo ao escrever ‘Romanos’ tem sido dada de muitas respostas diferentes porque Paulo não diz quase nada sobre o assunto”. “Na introdução (1: 1-15), Paulo fala sobre seus planos para visitar Roma e pregar o evangelho lá, mas ele não diz nada sobre a finalidade da carta”<sup>638</sup>. “A conclusão da carta elabora estes planos de vir a Roma”<sup>639</sup>. “Tendo ‘concluído’ sua missão no Mediterrâneo oriental, Paul vai a Jerusalém para entregar a coleta, e de lá ele pretende visitar Roma a caminho da Espanha”<sup>640</sup>. “Mas sobre a finalidade da carta, ele diz apenas que ele ‘tem escrito em alguns pontos, a título

---

<sup>631</sup>Ibid, p. 32.

<sup>632</sup>MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 95.

<sup>633</sup>Applebaum, 1976, 709-711. Citado por: Ibid, p. 95.

<sup>634</sup>Ibid, p. 95.

<sup>635</sup>Ver: Leon, *Jews*, 122-34, em 235 Leon observa que as diversas referências à pobreza judaica são em certa medida, confirmada pela evidência das suas sepulturas. Citado por: JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 55.

<sup>636</sup>HORT, Fenton John Anthony. *Prolegomena to St Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians*. New York: Cambridge University Press, 1895, p. 5.

<sup>637</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 16.

<sup>638</sup>Ibid, p. 16.

<sup>639</sup>Ibid, p. 16.

<sup>640</sup>Ibid, p. 16.

de lembrete' (15:15). Esta declaração é tão geral e estereotipada que pouco pode ser adquirida a partir dela<sup>641</sup>. “A proposta de Paulo ao escrever a carta, então, pode ser determinada apenas por encaixe do conteúdo da sua carta com a ocasião<sup>642</sup>. Então, “é a ocasião específica, no sentido da motivação de Paulo para a escrita, que nos dará a pista para a finalidade da carta<sup>643</sup>. “Opiniões sobre este assunto podem ser divididas em dois tipos básicos: (1) aqueles que enfatizam a própria situação e circunstâncias de Paulo, como a ocasião para escrever Romanos<sup>644</sup>; e “(2) aqueles que incidem sobre os problemas dentro da comunidade romana como a ocasião para a carta<sup>645</sup>. “Alguns estudiosos ignoram completamente qualquer uma destas ocasiões; mas as suas reconstruções diferem no grau de importância concedido a cada um<sup>646</sup>.

“Muitos estudiosos<sup>647</sup>, entretanto, consideram que a proposta de Paulo ao escrever a carta aos Romanos foi para preparar para sua missão para Espanha”. “Eles alegam que um empreendimento para plantar igrejas como base da casa de Paulo em Antioquia criaria todos os tipos de problemas logísticos<sup>648</sup>. Portanto, “seria natural Paulo tentar contar com a ajuda da vital e centralmente localizada comunidade romana<sup>649</sup>. “De fato, Paulo alude para sua esperança por tal suporte em 15:24, usando o verbo **προπέμπω**, que conota ‘ajudar na viagem com suporte material’<sup>650</sup>. Para Moo<sup>651</sup>, isso mostra “‘Romanos’ como uma ‘carta de apresentação’ de Paulo para uma igreja que ele espera adicionar para sua lista de ‘patrocinadores’”. Segundo o autor, “isto explicaria o foco teológico geral da carta, porque Paulo gostaria de assegurar a comunidade eclesial em Roma que eles estariam patrocinando um missionário cuja ortodoxia era incontestável<sup>652</sup>. Para o autor, “a missão na Espanha foi a maior proposta de Paulo ao escrever a carta<sup>653</sup>.

---

<sup>641</sup>Ibid, p. 16.

<sup>642</sup>Ibid, p. 16.

<sup>643</sup>Ibid, p. 16.

<sup>644</sup>Ibid, p. 16.

<sup>645</sup>Ibid, p. 16.

<sup>646</sup>Ibid, p. 16.

<sup>647</sup>Ibid, p. 17.

<sup>648</sup>Ibid, p. 17.

<sup>649</sup>Ibid, p. 17.

<sup>650</sup>Ibid, p. 17.

<sup>651</sup>Ibid, p. 17.

<sup>652</sup>Ibid, p. 17.

<sup>653</sup>Ibid, p. 17.

Para Cranfield<sup>654</sup>, “a ocasião da epístola é suficientemente clara”:

Paulo completou essa obra missionária pioneira no leste que deveria ser feita por ele, e agora ele propõe, depois que ele tomou as doações da coleta feita pelas igrejas da Macedônia e Acaia a Jerusalém, para ir para a Espanha, lá para continuar seus trabalhos missionários. Ele espera visitar Roma em seu caminho para o oeste e passar pouco tempo com a igreja lá, e então, revigorado pelos irmãos, para seguir em seu novo campo missionário com as suas bênçãos, seus interesses e seus apoios. Tanto é claro o suficiente de 1:8-16a e 15:14-33. Que neste ponto ele deveria decidir escrever uma carta para a igreja em Roma era perfeitamente natural<sup>655</sup>.

Os dois autores afirmam que o principal objetivo de Paulo ao escrever a carta aos Romanos é buscar um apoio para sua missão na Espanha, isto é, as igrejas cristãs estabelecidas em Roma seriam somente um meio para que isso acontecesse. Entretanto, essa posição não responde algumas perguntas:

a) Por que há “(1) diferentes razões pelas quais Paulo indica para a sua escrita da carta em 1:8-15 e 15:14-33?”<sup>656</sup>

b) E como “(2) relacionar estas razões com o corpo da carta (1:16-15:13), uma vez que a razão para fornecer uma discussão tão longa e envolvida a uma congregação em grande parte desconhecida não é imediatamente óbvia?”<sup>657</sup>.

c) “a proposta de Paulo em escrever Romanos foi *missionária* na essência, motivada pela sua própria consciência de ser um apóstolo para os gentios, e o desejo de apresentar para os cristãos um resumo ou testamento de sua mensagem?”<sup>658</sup>

d) “a proposta de Paulo foi pastoral, motivado por um desejo de corrigir problemas, se doutrinário ou ético, que ele sabia que existia entre os cristãos em Roma?”<sup>659</sup>

Diante dessas perguntas surgem algumas posições sobre a proposta de escrita da carta aos Romanos:

<sup>654</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 22.

<sup>655</sup>Ibid, p. 22.

<sup>656</sup>DUNN, James D. G. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary. Michigan: Zondervan, 2015, p. Iv.

<sup>657</sup>Ibid, p. Iv.

<sup>658</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 10.

<sup>659</sup>Ibid, p. 10.

- a) a motivação de Paulo para escrever Romanos partiu de dentro de seu próprio ministério e consciência para introduzir a si mesmo para uma audiência desconhecida;
- b) Para buscar suportar uma próxima missão na parte ocidental do Império Romano.
- c) Para defender a si mesmo contra a crítica e/ou má interpretação.
- d) Para afirmar sua autoridade apostólica sobre uma igreja que ele considerou dentro da órbita do seu ministério gentil.
- e) Para estabelecer seu próprio entendimento do evangelho cristão como alguma coisa de um resumo da sua mensagem ou ‘última vontade e testamento’.
- f) A carta foi escrita para enfrentar algum problema particular ou conjunto de problemas, que é, lidar com alguma circunstância identificável ou conjunto de circunstâncias que existiam entre Cristãos em Roma – se doutrinária ou ética, e se decorrente de fora da igreja ou dentro dela<sup>660</sup>.

Diante do exposto, nossa hipótese é que a preparação para a missão na Espanha foi certamente uma das propostas de Paulo ao escrever a carta aos Romanos, mas não foi a maior proposta. O apóstolo Paulo ao escrever a carta aos Romanos levou em consideração tanto sua própria situação, ou seja, o confronto ideológico contra os judaizantes<sup>661</sup> na Galácia e Corinto quanto a situação que se encontrava a igreja em Roma. No entanto, embora Paulo nunca tenha visitado a comunidade eclesial em Roma, certamente, ele foi informado sobre os acontecimentos nesta comunidade (ver 1:8; 7:1; 11:13; 14-15). Portanto, Paulo, em primeiro lugar, opta por escrever uma “carta situacional”, ou seja, uma carta que tem o objetivo de solucionar problemas existentes na comunidade eclesial em Roma, isto é, a relação entre os cristãos gentios e os cristãos judeus.

Baseado na sua experiência contra os judaizantes na Galácia e Corinto, Paulo além de contestar as afirmações dos cristãos judeus a respeito da salvação (salvação por obras da lei), ele aproveita este momento para expor sua posição a respeito da salvação (a partir

<sup>660</sup>Ibid, p.9, 10.

<sup>661</sup>O verbo **ἰουδαῖζω** significa: “viver como um judeu” BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 379. “comportar-se conforme os costumes judaicos” RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 235. Esse verbo aparece uma única vez no Novo Testamento, isto é, em Gálatas 2:14 no infinitivo presente ativo: **ἰουδαῖζειν** de “ἰουδαῖζω” Concordance to the New Testament Graece of Nestle Aland 26 Edition and to the Greek NT. Third Edition. Berlin/New York, 1987, p. 927. “Em Gálatas 2,14, significa provavelmente ‘converter-se ao judaísmo e cumprir a lei’ (cf. Gl 5:3)” HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 751. Os judaizantes eram cristãos de origem judaica que diziam que os cristãos gentios deviam cumprir os preceitos da Torá (como se circuncidar) para serem justificados diante de Deus (Gl 5:1-6).

da sua experiência mística apocalíptica descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4), ele dá início a tese, na qual, tanto judeu quanto grego, ou seja, todos são justificados por meio da fé em Jesus Cristo e não por obras da lei judaica. Em segundo lugar, uma vez resolvido o conflito na comunidade eclesial em Roma, Paulo pretende estabelecer uma base nesta comunidade para a preparação para a missão na Espanha.

### 3.5. Análise do Conteúdo

A análise da estrutura de Romanos 3:1-31 mostrou que o texto contém três partes distintas: a) v.1-20: todos sob o pecado; b) v.21-26: a justiça de Deus e a justificação por meio da fé em Jesus; c) v.27-31: o estabelecimento da lei e a lei da fé.

#### a) Romanos 3:1-19 (todos sob o pecado).

**3:1** Em primeiro lugar, Paulo focaliza a situação dos judeus em relação a Deus. Ele abre a perícopa com duas perguntas retóricas, “Qual (é), pois, a superioridade do judeu? Ou qual a vantagem da circuncisão? sobre a qual, o autor já sabe a resposta, mas tem a intenção de reforçar uma ideia e conduzir o ouvinte ou os ouvintes a refletir sobre o assunto exposto. Provavelmente, esta ideia vem sendo desenvolvida desde a perícopa anterior (2:17-29), e por isso, justifica o uso da expressão **Τί οὖν** (qual pois) que “introduz uma “questão inferencial”<sup>662</sup> resultante do assunto exposto na perícopa anterior. Entretanto, qual é a diferença entre **Τί** e **τίς**? Segundo Smyth<sup>663</sup>, “o primeiro faz uma pergunta relativa a natureza de uma coisa, já o segundo faz uma pergunta relativa à classe, categoria”. “O interlocutor de Paulo é indagado sobre a natureza da vantagem que os judeus desfrutam”<sup>664</sup>. No entanto, “é possível que Paulo cita um interlocutor real, mas é mais provável que ele próprio coloca essas questões a seus leitores”<sup>665</sup>. Em outros termos, “Paulo não está reproduzindo em seus leitores tanto uma discussão entre ele e outra

<sup>662</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 241.

<sup>663</sup>SMYTH, M. W. *Greek Grammar*. Rev. G. M. Messing. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p.310.

<sup>664</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 241.

<sup>665</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 181.

pessoa como ele está levantando questões e objeções para si mesmo, a fim de expor a sua opinião clara para os romanos”<sup>666</sup>. Com certeza, Paulo faz perguntas sobre as quais já sabe a resposta, mas o objetivo é questionar os ouvintes que estão na comunidade eclesíastica em Roma, para com isso, levá-los a uma reflexão sobre o assunto exposto. “A primeira questão trata em termos de vantagem comparativa e a segunda trata em termos de utilidade”<sup>667</sup>. Segundo Cranfield<sup>668</sup>, “a objeção de Paulo não é insignificante, ou seja, o que foi apenas dito no capítulo 2:25-29, pode parecer implicar que não há vantagem do Judeu sobre o Gentio e nenhum lucro na circuncisão”. O autor também diz que

Mas, se isto foi realmente a implicação do argumento de Paulo, então, ele teria colocado em questão a veracidade do Antigo Testamento ou a fidelidade de Deus; que, de acordo com a testemunha do AT, Deus escolhe esta nação entre toda a humanidade para ser sua em especial e, conseqüentemente, oferecer a esta nação a circuncisão como um sinal da sua aliança com eles<sup>669</sup>.

Além disso, o autor afirma que<sup>670</sup>, “se realmente não há vantagem do judeu e nenhum lucro na circuncisão, isto deve significar que o AT é um falso testemunho ou que Deus não tem sido fiel a sua palavra”. De certo, Paulo não está questionando a veracidade do AT e nem afirmando que o judeu não tem nenhuma vantagem em relação ao gentio, pelo contrário, ele vai estabelecer no próximo versículo qual é a superioridade do judeu e qual é a vantagem da circuncisão.

**3:2** Segundo Dodd “a resposta lógica com base no argumento de Paulo é, nenhuma. Mas o problema é que o ‘opositor judeu’ é a própria mente de Paulo”<sup>671</sup>. Mas, para Moo, “a opinião de Dodd ilustra sua incapacidade de compreender a proposta específica do cap. 2”<sup>672</sup>. “A intenção de Paulo não foi negar que os judeus têm privilégios que os gentios não têm, mas para contestar que esses privilégios dão ao judeu uma vantagem no julgamento”<sup>673</sup>. Portanto, “embora reconhecendo que os judeus têm incomparável acesso à verdade de Deus na sua lei (cap. 2:17-20), ele insiste que é apenas

---

<sup>666</sup>Ibid, p. 181.

<sup>667</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 242.

<sup>668</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 176.

<sup>669</sup>Ibid, p.176.

<sup>670</sup>Ibid, p.176-177.

<sup>671</sup>DODD, Charles H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Fontana Books, 1959, p. 68.

<sup>672</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 181.

<sup>673</sup>Ibid, p.181.

o cumprir a lei, e não a simples posse da lei, que irá satisfazer a Deus”<sup>674</sup>. O pronome **πολὸν** (muito, muita) é neutro, correspondendo ao substantivo neutro **τὸ περισσὸν** (superioridade, vantagem) em 3:1. “A frase preposicional **κατὰ πάντα τρόπον** (segundo todo modo) sugere que a vantagem do judeu tem a ver com uma série de questões”<sup>675</sup>. Esta vantagem está explícita na resposta de Paulo no v.2, “Muita, segundo todo modo. Primeiro por um lado porque (lhes) foram confiados as palavras reveladas de Deus”. Os judeus têm o privilégio das “palavras reveladas”, ou seja, “as alianças, a legislação, o culto, as promessas, os patriarcas” (9:4-5).

**3:3** Em primeiro lugar devemos estabelecer “qual pontuação deve ser adotada neste verso? E em segundo lugar devemos estabelecer quanto do verso deve ser atribuído a um opositor imaginário<sup>676</sup>?” “O texto padrão de Nestle-Aland e os comentaristas seguem o paralelo em Filipenses 1:18 (**τί γάρ;**) e consideram esta expressão (O que pois?) como uma questão separada”<sup>677</sup>. Entretanto, “alguns paralelos clássicos<sup>678</sup> favorecem a conexão **τί γάρ** com as palavras seguintes para criar uma única pergunta, ‘de modo que se alguns não creram, a incredulidade deles não anulará a fidelidade de Deus?’”<sup>679</sup> Segundo Cranfield<sup>680</sup> “é possível colocar uma marca de questão depois do **γάρ;** e, então, colocar uma vírgula depois de **τινες**, ou colocar uma vírgula depois do **γάρ**, mas uma marca de questão depois do **τινες;**”. Adotamos o texto padrão de Nestle-Aland, por entender que **τί γάρ;** faz parte de um recurso estilístico de Paulo ao utilizar a pergunta retórica.

No que diz respeito a outra questão, as possibilidades seguintes são apresentadas:

- 1) (quer com pontuação) para considerar todo o versículo como uma contestação; 2) (outra vez com pontuação) para considerar todo o versículo como próprio de Paulo; e 3) (nada de pontuação depois de **γάρ** e uma marca de questão depois de **τινες**) para considerar **τί γάρ εἰ ἠπίστησάν τινες;** como uma contestação, e o resto do versículo como uma resposta de Paulo<sup>681</sup>.

<sup>674</sup>Ibid, p. 181.

<sup>675</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 340.

<sup>676</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.179.

<sup>677</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 244.

<sup>678</sup>Veja: Epiteto *Dissertationes*, 4.1.10, **τί γάρ, εἰ ἐκεῖνοι μὲ γενναῖοι ἦσαν, σὺ δ' ἄγεννής;** pelo que [isto é para você] se fosse bem-nascido, mas você não foi bem-nascido. Citado por: Ibid, p. 244.

<sup>679</sup>Ibid, p. 244.

<sup>680</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 179.

<sup>681</sup>Ibid, p.179.

Nossa hipótese é que o versículo inteiro faz parte do próprio pensamento de Paulo, ou seja, ele faz perguntas retóricas, sobre as quais, ele fornece a resposta no versículo seguinte 3:4 **μη γένοιτο** (não seja dessa maneira).

É importante notar que Paulo estabelece uma noção de quantidade, mas não de totalidade quando afirma que “alguns não creram”, ou seja, somente “alguns” judeus não creram e não todos. Segundo Moo,

Este uso de “alguns” para designar os judeus infiéis deve ser motivado parcialmente pelo desejo de diminuir a ofensa, uma vez que em Rom 9-11, ele considera a maioria dos judeus como tendo falhado em responder apropriadamente à palavra de Deus<sup>682</sup>.

Para o autor, “ao usar as palavras ‘ser infiel’ e ‘infidelidade’ para designar a falha dos judeus, Paulo cria uma antítese irônica para ‘confiar’ no v. 2: ‘entrega confiante’ de Deus de ‘oráculos’ a Israel não obteve uma correspondente ‘confiança’ na sua parte”<sup>683</sup>. Esta fidelidade de Deus, refere-se especialmente ao compromisso de Deus para realizar os termos da aliança com Israel. “Em contraste, então, os judeus ‘infiéis’ denotarão particularmente a sua incapacidade de cumprir as suas obrigações da aliança”<sup>684</sup>. Então, “a fidelidade de Deus para Israel tem sido em vão? ou pode Deus abandonar Israel, abolindo sua aliança com os judeus<sup>685</sup>?” A resposta de Paulo é enfática: “não seja dessa maneira” (v.4), ou seja, “a fidelidade de Deus não é determinada pela infidelidade judaica”<sup>686</sup>. Com isso, Dunn<sup>687</sup> afirma que “Paulo não pode permitir que a infidelidade de Israel promova a anulação da escolha de Israel por Deus, sua justiça para Israel, pelo simples fato que tal admissão enfraqueceria seu próprio evangelho”. Para o autor é importante notar que há uma “continuidade entre a proposta de Deus para Israel e o evangelho do seu Filho”<sup>688</sup>.

Portanto, nenhuma infidelidade judaica à aliança sinaítica (não cumprimento das suas estipulações) pode anular a fidelidade de Deus para com Israel.

---

<sup>682</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 184.

<sup>683</sup>Ibid, p. 184.

<sup>684</sup>Ibid, p. 184.

<sup>685</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 139.

<sup>686</sup>Ibid, p. 139.

<sup>687</sup>Ibid, p. 139.

<sup>688</sup>Ibid, p.139.

**3:4** Neste versículo, Paulo responde à questão do versículo anterior, ou seja, “a incredulidade de alguns judeus não anulará a fidelidade de Deus para com Israel”. “Paulo usa muito frequentemente a expressão **μὴ γένοιτο** (não seja dessa maneira) depois de perguntas retóricas, principalmente em (3:6, 31; 6:2, 15; 7:7, 13; 9:14; 11:1, 11; também em 1Cor 6:15; Gal 2:17; 3:21)”<sup>689</sup>; “o uso também é muito comum em Epiteto ‘20 vezes’ em *Dissertation*”<sup>690</sup>. Esta expressão mostra a força da repugnância de Paulo por aqueles que consideram Deus infiel para com Israel. Portanto, como afirma Dunn<sup>691</sup>, “a força da resposta de Paulo baseia-se naquilo que ele vê: a) a aliança de Deus com Israel ainda em vigor, b) o típico entendimento judaico da aliança como equívoco, e c) seu evangelho como uma continuidade do cumprimento da aliança de Deus com Israel”. O uso do “imperativo **γινέσθω** (seja, se torne) parece implicar que Deus ainda não é verdadeiro, que tem ocasionado várias explicações e traduções”<sup>692</sup>. Frédéric Godet sugere, “deixe isso acontecer”<sup>693</sup>. Charles Hodge propõe, “deixe Deus ser verdadeiro”<sup>694</sup>. Sanday e Headlam, propõe, “provar ser, ser visto para ser”<sup>695</sup>, ou seja, Deus deve ser visto para ser ou provado para ser verdadeiro. Segundo Kasemann,

A ideia subjacente de que Deus não pode “tornar-se”, mas pode apenas “ser confirmado”, é especificamente moderna e não corresponde de modo algum à visão apocalíptica. Pois a divindade de Deus ainda aguarda sua revelação definitiva, e a oração deve ser feita para isso<sup>696</sup>.

Então, com base na afirmação de Kasemann, a tradução de **γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής** poderia ser: mas se torne Deus verdadeiro (na era vindoura). Entretanto, Moo<sup>697</sup> afirma que “é mais provável que **γίνομαι** tenha perdido o seu significado dinâmico (tornar, acontecer) e é usado, como muitas vezes no NT, como equivalente a **εἶναι** (“ser”)”. “O imperativo, então, será ‘uma forma vigorosa de indicar a verdadeira situação’, em contraste com o v. 3, e a oração pode ser parafraseada, como Cranfield

---

<sup>689</sup>Ibid, p. 132.

<sup>690</sup>Ibid, p. 132.

<sup>691</sup>Ibid, p. 132.

<sup>692</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 245.

<sup>693</sup>GODET, Frédéric. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. New York: Funk & Wagnalls, Publishers, 10 and 12 Dey Street, 1883, p. 134.

<sup>694</sup>HODGE, Charles. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Electronic ed. Escondido, California: Ephesians Four Group, 2000, p. 2.

<sup>695</sup>SANDAY, W.; HEADLAM, Arthur C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*. 3d ed. New York: C. Scribner's sons, 1897, p. 71.

<sup>696</sup>KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 80.

<sup>697</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 186.

sugere, ‘Confessamos ao invés que Deus é verdadeiro’’.<sup>698</sup> Diante do exposto, nossa hipótese é que não há elementos para afirmar que o verbo **γίνομαι** pode ter perdido o seu significado dinâmico e que ao fazer uma paráfrase levando em consideração uma perspectiva apocalíptica de Romanos não se contempla o contexto mais próximo do v.4 que é o v.3. Portanto, em resposta ao v.3, Paulo confessa que “seja Deus verdadeiro” em contraste com “e todo ser humano mentiroso”. Com isso, o uso do verbo **γίνομαι** como (ser) se justifica em resposta ao v.3, ou seja, a incredulidade de alguns judeus não anulará a fidelidade de Deus para com Israel, desta forma, se estão afirmando o contrário “seja Deus verdadeiro, e todo ser humano mentiroso”.

A segunda metade da afirmação de Paulo é uma citação do Salmo 116:11 “eu disse na minha perturbação: todo homem é mentiroso” (ARA), (LXX Salmo 115:2) “**πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης**”. Segundo Jewett<sup>699</sup>, “esta afirmação continua o tema de 1:18, 25, que na luz do evento Cristo, que divulga a verdade sobre Deus, os seres humanos são mostrados suprimindo cronicamente a verdade e mudando a verdade para mentira”. Cranfield pensa que “é melhor entendido como uma caracterização geral do homem em oposição a Deus”<sup>700</sup>. Já Longenecker diz que

Esta declaração de 3:4b deve ser vista como outro aforismo judaico, baseado nos ensinamentos das escrituras judaicas (OT) e circulando em vários círculos do Judaísmo Primitivo e do Cristianismo Primitivo. Como tal, pode ser razoavelmente assumido que Paulo viu este aforismo como bem-conhecido por seus destinatários cristãos em Roma e, portanto, usou ele em apoio ao seu argumento de que Deus é sempre fiel, mesmo que “alguns deles [isto é, os judeus] não tenham fé”<sup>701</sup>.

Por outro lado, Kasemann diz que

O que Paulo considera da citação do Salmo é este fim da história do mundo com a vitória de Deus sobre seus inimigos e a manifestação de sua justiça sobre suas criaturas. Isso faz a Escritura a promessa para quem a oração de cumprimento é feita no v. 4a, e ela corresponde precisamente para a expectativa apocalíptica de 1 Coríntios 15:24-28 e Ap 15:3f<sup>702</sup>.

No entanto, nossa hipótese é que a citação “e todo ser humano mentiroso” refere-se tanto aos gentios citados no primeiro capítulo (1:18-31) quanto aos judeus citados no

<sup>698</sup>Ibid, p. 186. CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 181.

<sup>699</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 246.

<sup>700</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 182.

<sup>701</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 346.

<sup>702</sup>KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 81.

segundo capítulo (2:17-29), ou seja, todos são pecadores e serão julgados (2:12). Segundo Jewett,

Quando as fontes clássicas podem se referir a “mentira produzida por homens, que alguém não poderia ver”<sup>703</sup> e as Escrituras Hebraicas podem condenar falso testemunho (Êxodo 20:16; Deut 19:16; Prov 21:28), somente Paulo sistematicamente desenvolve a afirmação que “todos homens e mulheres de cada cultura são mentirosos”<sup>704</sup>.

O autor ainda afirma que “mesmo o salmista, quem Paulo cita, assume uma distinção entre os justos e os ímpios”<sup>705</sup>. Na sequência do versículo, Paulo utiliza sua fórmula introdutória usual: “como está escrito” para introduzir uma citação do Salmo 51:4b (LXX 50:6b):

ARA: de maneira que serás tido por justo no teu falar e puro no teu julgar.

LXX: A fim de que sejas justificado nas tuas palavras e possas vencer em o seres julgado tu.

Rom 3:4b: A fim de que sejas justificado nas tuas palavras e possas vencer em o seres julgado tu.

Esta citação mostra que se pode confiar em um Deus cujas palavras são verdadeiras e estão corretas ao proferir condenação ao pecador no momento do julgamento. Segundo Cranfield,

A citação serve como suporte para a ideia geral expressada nas palavras anteriores *γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*, enquanto como entendido em conjunção com a metade do verso precedente do salmo (51:4a), onde ele fala da justiça de Deus contra os pecados dos homens<sup>706</sup>.

Na Septuaginta está escrito: **ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσης ἐν τῷ κρίνεσθαί σε**. A Septuaginta utiliza a forma verbal no subjuntivo: **νικήσης** (possas vencer) enquanto o texto padrão de Nestle-Aland utiliza a forma verbal no futuro: **νικήσεις** (vencerás), entretanto, tem uma variante em Romanos 3:4b que está no subjuntivo **νικήσης**<sup>707</sup> (possas vencer). Em nossa tradução optamos pelo verbo **νικήσης**, pelo fato de que o “futuro do indicativo quando usado depois de **ὅπως** tem o mesmo

<sup>703</sup>Homero *Od.* 11.365-366; ver também Esopo *Fab.* 21.1; Luciano de Samósata *Electr.* 2.1; Aristóteles *Metaf.* 1025a2. Citado por: JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 246.

<sup>704</sup>Ibid, p. 246.

<sup>705</sup>Ibid, p. 246.

<sup>706</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 183.

<sup>707</sup>NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, p. 485.

sentido do subjuntivo”<sup>708</sup>. “De acordo com a Septuaginta o salmista fala que Deus *pode* revelar-se justo e *pode* ser “vitorioso” na competição com os humanos e os deuses que desafiam sua norma”<sup>709</sup>. Da mesma forma em Romanos 3:4, Deus está sendo julgado e colocado à prova (como em uma competição), isso é visto por causa do uso da forma passiva do verbo **κρίνεσθαι** (seres julgado), e como consequência deste julgamento, ele *pode* revelar-se justo e *pode* ser “vitorioso”. Na luta pela “justificação”, a questão é: “quem é verdadeiro e constante e quem é o mentiroso, ou a vítima de ilusão e falsidade”<sup>710</sup>. Segundo Paulo, “Deus é verdadeiro e todo ser humano é mentiroso”, só ele pode revelar sua fidelidade e justiça, por outro lado, “todos os que pecaram sem lei também sem lei perecerão; e todos os que com lei pecaram mediante lei serão julgados”. Portanto, este versículo expõe um tema central em Romanos:

A revelação pública da justiça Divina que ocorre no evangelho (1:17), sua demonstração pública que ocorre na morte expiatória de Cristo (3:25-26); e seu decreto final que ocorrerá quando todas as nações unidas em resposta a missão do evangelho glorificar a Deus pela sua veracidade e misericórdia (15:8-9)<sup>711</sup>.

**3:5** Neste versículo assim como no versículo 3, Paulo usa orações condicionais simples (reais) para descrever ações específicas no presente ou no passado. Esse tipo de oração “indica normalmente completa neutralidade a respeito de se a ação descrita na prótase de fato ocorre ou não”<sup>712</sup> (não coloca dúvida). Uma condição é uma suposição sobre a qual uma declaração é baseada<sup>713</sup>. Um período condicional frequentemente consiste de duas orações:

A prótase: “a oração condicional, ou subordinada, expressando um caso suposto ou assumido (se)”<sup>714</sup>.

A apódose: “a conclusão, ou oração principal, expressando o que se segue se a condição for realizada”. “A verdade ou o cumprimento da conclusão/oração principal dependem da verdade ou do cumprimento da cláusula condicional”<sup>715</sup>.

---

<sup>708</sup>SMYTH, M. W. *Greek Grammar*. Rev. G. M. Messing. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 496.

<sup>709</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 246.

<sup>710</sup>KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 81.

<sup>711</sup>Ibid, p. 247.

<sup>712</sup>DICKEY, Eleanor. *An Introduction to the Composition and Analysis of Greek Prose*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 74.

<sup>713</sup>SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 512.

<sup>714</sup>Ibid, p. 512.

<sup>715</sup>Ibid, p. 512.

Apresentaremos dois exemplos de oração condicional simples (real)<sup>716</sup>:

**Simples no presente:** Prótase com εἰ + presente do indicativo, e então Apódose com presente do indicativo

εἰ τρέχει, νικᾷ. Se ele está correndo (agora), ele está vencendo (esta corrida).

**Simples no passado:** (P) εἰ + passado do indicativo, e então (A) passado do indicativo  
εἰ ἔδραμεν, ἐνίκησεν. Se ele correu (ontem), ele ganhou esta (aquela corrida).

No versículo 5, Paulo utiliza uma oração condicional simples no presente para constatar um fato específico. Ele começa com a (prótase) “Mas, se a nossa injustiça estabelece a justiça de Deus, o que diremos?” e termina com a (apódose) Não (é) injusto o Deus que derrama a cólera? Falo como (um) ser humano. O fato específico que Paulo constata é que Deus não é injusto em derramar a cólera sobre aqueles que são injustos. Mais uma vez ele utiliza perguntas retóricas para levar os destinatários da carta a pensarem sobre o assunto, entretanto, ele imediatamente expõe sua resposta sobre essas perguntas. Nesse caso, a resposta do versículo 5 está no começo do versículo 6: Não seja (dessa maneira).

Segundo Moo, a questão no v. 5a e no v. 4b “é a relação causal entre o pecado humano e a justiça de Deus”<sup>717</sup>. Para o autor:

À luz do v.4b, então, “a justiça de Deus” não pode referir-se à justiça salvadora de Deus, nem à sua “justiça [distributiva]” (sua “justiça, equidade”), nem à sua fidelidade e vitória forense sobre toda a criação. Nem ele está usando a frase da mesma maneira que fez em 1:17, para descrever a atividade pela qual Deus justifica as pessoas. Pelo contrário, a “justiça de Deus” aqui designa a fidelidade de Deus à sua própria pessoa e palavra, particularmente, como o versículo 4b revela, como isto é revelado em seu julgamento do pecado<sup>718</sup>.

Semelhantemente, Fitzmyer diz que:

O atributo divino de que fala Paulo não “abrange tanto a sua graciosa fidelidade [de Deus] às suas promessas como o seu julgamento punitivo sobre o pecado”. Admitir isso seria perturbar todos os ganhos das últimas décadas na interpretação de Romanos. Não há dificuldade com a ideia da fidelidade de

<sup>716</sup>DICKEY, Eleanor. *An Introduction to the Composition and Analysis of Greek Prose*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 74.

<sup>717</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 189.

<sup>718</sup>Ibid, p. 189, 190.

Deus em tal declaração; de fato, mostra quão intimamente a retidão de Deus está relacionada à sua fidelidade nesta passagem<sup>719</sup>.

Entretanto, Dunn afirma que:

Paulo, portanto, usa a linguagem da aliança para reafirmar os conceitos básicos da aliança das escrituras judaicas que até então prevaleceram. Ao falar de “nossa injustiça”, ele fala como homem comum, ou mais precisamente como um judeu que agora vê as implicações universais do que tinha sido até então uma visão exclusivamente judaica<sup>720</sup>.

Para Jewett, “a forma da questão introduzida com  $\epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}$  (“mas se”) introduz uma condição assumida como um fato incontestável: a injustiça humana cai sob a ira divina e, assim, demonstra a justiça de Deus”<sup>721</sup>.

Assim sendo, nossa hipótese é que Paulo se refere à fidelidade de Deus para com Israel que está expresso tanto na aliança abrahâmica como na aliança mosaica ou sinaítica. No entanto, ele também se refere ao castigo divino que viria sobre a nação de Israel se o povo não cumprisse os mandamentos. Por isso, Deus não é injusto em derramar sua cólera, isto é, em punir aqueles que são injustos, nesse caso tanto os judeus como os gregos (aqueles que não são judeus vv. 9-19,23), pois todos “estão sob o pecado” v.9.

Em relação a segunda parte do versículo “Falo como (um) ser humano”. Jewett afirma que

O desafio blasfemo à justiça de Deus apresentado pelo interlocutor é tão insidioso que Paulo se sente compelido a explicar entre parênteses: “Eu falo de maneira humana”. Essa observação constitui “uma desculpa entre parênteses para o pensamento blasfemo de Deus como injusto”<sup>722</sup>.

Da mesma forma, Longenecker declara que

Tal questão é tão distante da realidade que até mesmo pedir que ela seja considerada blasfema pelo menos pelos judeus, cristãos judeus, e aqueles que foram extensivamente influenciados pelo Cristianismo Judaico, assim como seus endereçados cristãos em Roma. E ele não desejava sequer parecer blasfemo<sup>723</sup>.

No entanto, Dunn diz que

<sup>719</sup>FITZMYER, Joseph A., S.J.: *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 329.

<sup>720</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p.134.

<sup>721</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 247.

<sup>722</sup>Ibid, p. 248.

<sup>723</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 350.

Paulo é forçado nessa linha de pensamento não por causa da lógica de sua própria posição, mas porque estabelece tal tensão com o que ele mesmo anteriormente sempre supôs ser a compreensão adequada da relação entre a justiça de Deus e os privilégios e obrigações da aliança de Israel. É precisamente porque Paulo fala do ponto de vista de um homem comum e não mais do ponto de vista do judeu típico de que as linhas previamente definidas da relação divino-humana aparecem (pelo menos aos olhos dos judeus) terem se tornado totalmente confusas<sup>724</sup>.

Segundo Blass e Debrunner<sup>725</sup>,

O parêntese (cf. §458) geralmente se origina em uma necessidade que surge de repente para ampliar um conceito ou pensamento onde aparece na sentença; ou pode ser devido à dificuldade de adaptar uma reflexão posterior que de repente vem à mente para a estrutura da sentença como ela foi iniciada. O NT, especialmente as Epístolas de Paulo, contém uma variedade de parênteses mais ásperos, mais ásperos do que um estilista cuidadoso permitiria. Um verbo finito curto é ocasionalmente lançado na construção (como no clássico) formando um ligeiro parêntese (um tipo de coordenação popular, §471): ex. 2 C 8:3 *διὰ κατὰ δύναμιν, μαρτυρώ, και παρὰ δύναμιν* etc., Lc 18:41 *τί σοι θέλεις ττοιήσω*. (Rm 6:19; 1 Co 9:8; 1 Co 15:32; Gal 3:15. Parênteses similares de Paulo)<sup>726</sup>.

O apóstolo Paulo abre um parêntese “eu falo de modo humano, ou seja, como uma pessoa que não crê em Deus” para se proteger de parecer como um homem blasfemo que afirma a injustiça de Deus.

**3:6** Novamente Paulo utiliza a expressão **μη γένοιτο** (não seja dessa maneira) para responder a pergunta retórica do versículo 5. Nesse versículo, ele pergunta: Mas, se a nossa injustiça estabelece a justiça de Deus, o que diremos? Não (é) injusto o Deus que derrama a cólera? No versículo 6, ele responde que não é dessa maneira, ou seja, Deus não é injusto em punir aqueles que descumpriram seus mandamentos (os judeus) e punir aqueles que não tinham uma aliança com Ele, mas também pecaram e estão privados da glória de Deus (vv.9-23).

Em relação a segunda parte do versículo 6, Longenecker diz que, “se Deus não pode “pronunciar [ou ‘infligir’, ‘trazer’] sua ira sobre seu povo”, como ele pode ser um Deus justo e no futuro ser capaz de ‘julgar o mundo’? Essa resposta à questão no v.5 é extremamente breve”<sup>727</sup>. No entanto, segundo o autor, “não há mais nada que precise ser dito, seja emocionalmente do coração ou logicamente da mente por qualquer um que

<sup>724</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 135.

<sup>725</sup>BLASS, F.; DEBRUNNER. A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago&London, 1961, p. 242, 243.

<sup>726</sup>(Rm 6:19; 1 Co 9:8; 1 Co 15:32; Gal 3:15. Parênteses similares de Paulo). (Acréscimo Nosso).

<sup>727</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 350.

realmente conheça a Deus e tenha entendido alguma coisa sobre o caráter e a vontade de Deus”<sup>728</sup>. Para Dunn, “é mais provável que isso deva ser tomado como uma referência direta ao julgamento final como tal. **κόσμος** pode ser usado para a totalidade do universo (como em 1:20), mas também para a humanidade, como também em (3:19 e 11:12, 15)”<sup>729</sup>. O autor afirma ainda que

Paulo não se esquivou do fato de que a fé em Deus tem que operar a partir de certos axiomas fixos; seus problemas surgiram de seu questionamento do significado até então aceito do que sempre foi um dos outros axiomas da fé judaica (a escolha de Deus de Israel para ser seu povo). Que o julgamento de Deus era “justo” também era fundamental (por exemplo, Gn 18:25; Dt 32:4; Jó 34: 10-12); mas o alargamento de Paulo do conceito da justiça de Deus (**χωρίς νόμου** “independentemente da lei”<sup>730</sup> - 3:21) perturbou um dos critérios pelos quais seu próprio povo havia escapado anteriormente de tais enigmas (v 5)<sup>731</sup>.

Da mesma forma, Cranfield declara que

Paulo rejeita a noção de que Deus é culpado de injustiça, alegando que atribuir injustiça a Deus é essencialmente absurdo, pois equivale a uma negação do que deve ser considerado axiomático, a saber, que Deus é o juiz escatológico do mundo. (ou seja, de todos os homens). Aquele Deus que julgará o mundo é justo e isso é uma certeza fundamental de todo pensamento teológico (cf., por exemplo, Gn 18:25; Dt 32:4; Jó 8:3; 34:10). Deus de fato não seria Deus absolutamente, se Ele fosse injusto<sup>732</sup>.

Segundo Fitzmyer,

Deus é o juiz do mundo e ele irá examiná-lo, dando vereditos sobre o pecado humano e manifestando sua ira contra a injustiça humana. Paulo ecoa uma crença judaica fundamental que considerava a Yahweh como o juiz escatológico do mundo (Isaías 66:16; Joel 3:12; Salmos 94:2; 96:13). Novamente, o substantivo kosmos aqui significa “todos os seres humanos”<sup>733</sup>.

Ao descrever o conceito de julgamento no judaísmo, Friedrich Büchsel afirma que

É um dos principais itens de fé no judaísmo que Deus julga, que Ele não apenas deixa o mal ocorrer sem resistir, que Ele sustenta com castigos e recompensas Sua santa lei e suas exigências e proibições, que Ele a aplica irresistivelmente em face daqueles que o desprezam. Essa crença, cujas raízes remontam aos

<sup>728</sup>Ibid, p. 350.

<sup>729</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 135.

<sup>730</sup>(Tradução Nossa).

<sup>731</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 135.

<sup>732</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.184.

<sup>733</sup>FITZMYER, Joseph A., S.J.: *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 329.

primórdios da religião israelita, estava inseparavelmente relacionada à Lei e foi transmitida com ela<sup>734</sup>.

Ao utilizar o verbo κρίνω “julgar”, Paulo provavelmente está se referindo ao verbo שפט (špt) que significa “decidir entre, estabelecer, julgar, administrar a justiça, fazer um julgamento sobre, anunciar um veredito, governar, estar em autoridade”<sup>735</sup> de onde provém o substantivo masculino משפט (mišpat) que significa “decisão, julgamento a) dado por Yahweh: Sofonias 2:3; Malaquias 2:17; Salmo 50:6; Isaías 58:2; Números 27:21; Gênesis 18:19; Provérbios 21:3,15; Gênesis 18:25; Jeremias 7:5; Jó 13:18; Jó 22:4”<sup>736</sup>. Realmente, no pensamento paulino, Deus é o juiz justo que julgará “todas as pessoas”, isto é, tanto judeus como gentios. Segundo a aliança sinaítica, os judeus que não cumprirem os mandamentos serão punidos com castigos terríveis a tal ponto que Deus pode romper a aliança com eles. Entretanto, Paulo coloca tanto judeus como gentios no mesmo patamar em relação a Deus, isto é, todos são culpados pois estão sob o pecado. Por isso, o critério para julgar e punir não é mais o cumprimento dos mandamentos de Deus estipulados pela aliança sinaítica, mas as atitudes individuais malignas que afastam o ser humano de um Deus justo (vv. 9-18). Além disso, Paulo afirma que o critério fundamental para que haja salvação nesse julgamento divino é a “fé em Jesus” e não mais o “cumprimento das obras da lei” (vv. 21-28).

**3:7-8** Estes versículos estão conectados com qual parte da perícopre? Segundo Moo, há duas possibilidades principais:

Primeiro, esses versos podem repetir e elaborar a objeção no v. 5: Como é justo que Deus me julgue se meu pecado lhe traz glória (v.7); e esse ponto de vista de vocês, Paulo, realmente encoraja o pecado (v.8a)? Para essas objeções renovadas, Paulo responde simplesmente com um pronunciamento de julgamento (v.8b). A segunda possibilidade é que esses versículos expliquem v. 6. A razão pela qual Deus não podia julgar o mundo se fosse injusto para ele punir os pecados que manifestam a sua justiça (v.6) é que qualquer um (“eu”) poderia vir diante de Deus com a mesma desculpa (v.7)<sup>737</sup>.

<sup>734</sup>(Friedrich Büchsel) In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol III. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976, p. 935.

<sup>735</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 1623.

<sup>736</sup>Ibid, p. 651.

<sup>737</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 192.

Para Jewett “esta questão não apenas duplica a questão no v. 5 [...]”<sup>738</sup>. Kasemann também afirma que “a objeção do v. 5 assume uma forma mais concreta no v. 7. O que anteriormente foi discutido em termos gerais é agora dado um impulso pessoal”<sup>739</sup>. Similarmente, Cranfield afirma que “o pensamento, que foi expresso no v. 5b de uma forma que indicava que estava sendo repudiado, agora é apresentado novamente - desta vez na forma de uma objeção (o uso da primeira pessoa do singular é simplesmente retórico)”<sup>740</sup>. Da mesma forma, Fitzmyer diz que “esta é realmente a mesma objeção que em 3:5, envolvendo apenas um terceiro atributo de Deus”<sup>741</sup>. Sob o mesmo ponto de vista, Longenecker afirma que “as duas questões retóricas de Paulo e uma resposta breve em 3:7-8 estão diretamente ligadas às duas questões retóricas e uma resposta breve em 3:5-6 pela expressão *εἰ δέ* (“mas se”, “e se”) aparecendo no início de 3:5 e 3:7”<sup>742</sup>. Semelhantemente, Moo considera que

O v. 7 não é naturalmente lido como uma explicação do v. 6. Se esta tivesse sido a intenção de Paulo, teríamos esperado que ele tivesse explicitado um elo fundamental no argumento - que os pecados de todas as pessoas levam à glória de Deus - e ter formulado a questão nestes termos gerais (por exemplo, “quem, então, poderia ser julgado como um pecador?”). O versículo 7 lê muito mais naturalmente como uma reiteração (“do lado do homem” [S-H]) da objeção declarada no v. 5. Ambos w. 5-6 e vv. 7-8, então, tomam o problema criado por Paulo no verso 4 [...]”<sup>743</sup>.

Por outro lado, Dunn afirma que “a conexão do pensamento com vv 3-4, o elo implícito para a mente hebraica entre a verdade de Deus e a fidelidade de Deus, e a própria questão, todos indicam claramente o bastante que o pensamento ainda está nos problemas causados pela fidelidade de Deus ao Israel infiel”<sup>744</sup>.

No entanto, no versículo 7 assim como no versículo 3 e 5, Paulo usa orações condicionais simples (reais) para descrever ações específicas no presente ou no passado. Nesse caso, ele começa o versículo com uma oração condicional (real) no passado:

<sup>738</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 249.

<sup>739</sup>KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 83.

<sup>740</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.185.

<sup>741</sup>FITZMYER, Joseph A., S.J.: *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 329.

<sup>742</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 350.

<sup>743</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 193.

<sup>744</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 142.

**Simples no passado:** (P) εἰ + passado do indicativo, e então (A) passado do indicativo εἰ ἔδραμεν, ἐνίκησεν. Se ele correu (ontem), ele ganhou esta (aquela corrida).

εἰ δὲ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἔμῳ ψεύσματι **ἐπερίσσευσεν** εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;

Mas, **se** por causa da minha mentira, **abundou** a verdade de Deus para sua glória, por que eu ainda também sou julgado como pecador?

[Mas, **se abundou (indicativo aoristo)** a verdade de Deus para sua glória por causa da minha mentira – prótase + não há apódose explícita], [por que eu ainda também sou julgado como pecador?]- oração independente enunciativa<sup>745</sup> interrogativa direta]. Duas coisas são interessantes nesse versículo. A primeira é que não está explícita a conclusão da oração subordinada, ou seja, a oração principal. A segunda é que a resposta do versículo 7 também não está explícita. A estrutura do versículo 7 é semelhante a estrutura do versículo 5 no uso da expressão **εἰ δέ** (“mas se”, “e se”), no uso de oração condicional e no uso da pergunta retórica. No entanto, a principal diferença entre eles é que a resposta do versículo 5 aparece no versículo 6, já a resposta do versículo 7 não aparece.

Moo acrescenta que:

Se v. 7 é uma pergunta de um objeter, então o v. 8 pode ser entendido de uma de duas maneiras básicas: ou ele acrescenta uma segunda objeção, paralela àquela em v. 7, ou responde à objeção de v. 7 com uma contra-pergunta retórica [...]. Este “e” sugere que a cláusula principal do v. 8 é coordenada com v. 7 e assim continua a crítica do objeter judaico à doutrina de Paulo. Se vv. 7-8 estão então conectados desta maneira, é melhor ver o v. 8 como uma questão separada do que como uma continuação da sentença do v. 7. O verso apresenta certos outros problemas sintáticos, mas eles são melhores resolvidos da maneira refletida na NIV: “Por que não dizer - como estamos sendo difamados e como alguns afirmam que dizemos - ‘Vamos fazer o mal que o bem pode resultar’?”<sup>746</sup>

Diante do exposto, nossa hipótese é que o v. 7 faz parte de um conjunto de perguntas retóricas que se inicia no v. 1. Essas perguntas são questionamentos sobre o ensinamento de Paulo a respeito da condição tanto do judeu quanto do gentio diante de Deus, isto é, que ninguém é superior pois todos “estão sob o pecado” (v. 9b). Tanto o v. 7 quanto o v. 8 estão coordenados e não subordinados. Cada versículo traz um

<sup>745</sup>As orações enunciativas são aquelas pelas quais simplesmente declara-se um fato, uma ideia, um sentimento, sob forma afirmativa, negativa ou interrogativa. RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo: Odysseus, 2016, p. 220.

<sup>746</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 194, 195.

entendimento equivocado (“dos quais”- provavelmente judeus cristãos) acerca do ensinamento de Paulo a respeito do pecado e da justificação pela fé.

Mas, quem são os opositores de Paulo? O antecedente mais próximo do pronome relativo do v. 8 (ὧν – dos quais) é (τινες – alguns). São “alguns” que afirmam que o ensinamento de Paulo estimula a prática de atos incorretos. Além disso, concordamos com Moo quando ele afirma que “como essas pessoas estão expressando essencialmente o mesmo ponto de vista do ‘eu’ no versículo 7, a sentença de condenação de Paulo abrange os opositores do vv. 7-8 como um todo”<sup>747</sup>. Tanto o interlocutor em primeira pessoa (eu) no v.7 quanto os “alguns” do v. 8 são os opositores de Paulo. Entretanto, eles não são nomeados. Vamos verificar o que alguns eruditos afirmam sobre esta questão.

Segundo Dunn,

É apenas possível que na pergunta “Por que ainda sou condenado como pecador?” Também ouvimos um eco do feroz intercâmbio entre Paulo e Pedro, referido por Paulo em Gálatas 2:14–17, onde a implicação é que a frase “gentios pecadores” foi usada pelo grupo de Jerusalém para se referir à prática cristã judaica (Pedro, Paulo, etc.) de comer com gentios incircuncisos e ritualmente impuros (Gl 2:12). Neste caso, Paulo começa a desviar a questão do pensamento do julgamento final de Deus, e assim, longe de uma mera repetição do v 5, volta ao tema da condenação judaica dos gentios (como em 1:19-2:3). O ponto aqui seria então que o judeu não deveria condenar gentio (incluindo o gentio cristão) como “pecador” porque ele está no mesmo barco - sua falta de fé é tão sujeita à ira de Deus quanto a falsidade da humanidade em geral. Isso pode estar sobrecarregando o propósito de Paulo, e mesmo se o pensamento estivesse presente em Paulo, provavelmente seria perdido em seu público Romano<sup>748</sup>.

O autor ainda acrescenta que

Pelo menos, no entanto, o breve desvio de Paulo alcançou algo de valor. Isso ressaltou a falta de fé de Israel e confirmou a solidariedade dos judeus com os gentios na mentira e injustiça da humanidade. Aceitar que há um problema aqui (se de fato o interlocutor é imaginado) é um passo positivo nesta primeira seção principal de seu argumento (1:18–3:20), pois o problema começa com o reconhecimento de infidelidade de Israel e se desenvolve com o reconhecimento de que isso deixa o judeu excessivamente confiante tão indefeso quanto os ímpios gentios. Este é o ponto para o qual Paulo retorna no v 9. Mas mais importante para o argumento de toda a carta é a implicação muito clara de que a fidelidade de Deus a Israel é uma porção com sua oferta de justiça a todos os homens. O próprio fato de que Paulo (o portador do evangelho para os gentios) pode identificar-se tão completamente com o fracasso de Israel (“sua falta de fé”, v 3; nossa injustiça, v 5; minha falsidade”7); e em seu pensamento pode deslizar tão naturalmente da objeção que começa com a fidelidade de Deus ao Israel infiel à objeção contra seu próprio evangelho (v 8), mostra claramente que para Paulo o modelo do evangelho já é dado na aliança de Deus com Israel, ie , em sua fé mantendo com o seu povo infiel. Seu próprio povo deveria ter entendido isso tão prontamente (a mesma

<sup>747</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 196.

<sup>748</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 142.

objeção poderia ser levantada contra o entendimento de Isaías da justiça de Deus contra a de Paulo), e ainda assim eles agravaram sua infidelidade anterior ao rejeitar o evangelho que simplesmente estende a mesma oferta da benignidade imerecida de Deus a toda humanidade. Assim, o evangelho, de fato, é tanto para os judeus como para os gentios (1:16), mas a falha de Israel em aceitá-lo garante que a ira de Deus também é para os judeus primeiro e também para os gentios<sup>749</sup>.

Para Jewett,

A lógica da resposta de Paulo é a seguinte: o interlocutor pergunta por que ele ainda está sendo julgado como pecador, pois sua mentira beneficia a glória de Deus. Paulo responde com uma pergunta que astutamente traz o seu público para o diálogo: “E por que nós crentes também não seríamos julgados pecadores como somos caluniados para ser?” Paulo inclui a audiência cristã em Roma no “nós” que somos caluniados como defendendo tais visões em consequência da doutrina da liberdade da lei<sup>750</sup>.

O autor considera que a chave para essa passagem é:

Aqueles que defendem tais calúnias são os próprios legalistas representados pelo interlocutor, que insere uma grande dose de hipocrisia no lado do interlocutor da diatribe. A clássica acusação legalista é que o evangelho da salvação pela graça e da liberdade da lei constitui uma forma dissimulada de libertinagem.

A passagem termina com uma “condenação” (**κρίμα**), uma decisão judicial formal do juiz divino, contra aqueles envolvidos em tais prevaricações. Enquanto o interlocutor alega estar servindo à causa da justiça e da verdade divina, o que é realmente “correto” é sua condenação junto com outros que participam dessas mentiras. Toda a força moral da tradição judaico-cristã de um Deus justo que mantém o direito no julgamento de Deus está por trás dessa curta sentença final<sup>751</sup>.

Longenecker expõe que

Exatamente o que estava sendo dito sobre Paulo pelos cristãos em Roma, simplesmente não sabemos. Mas parece bastante claro que ele está respondendo aqui a certas críticas que foram levantadas contra ele e a certas acusações que haviam sido montadas contra sua missão Gentílica por alguns de seus oponentes Cristãos Judeus - que críticas e acusações, em toda probabilidade, tinha assumido uma vida própria em sua propagação da Ásia Menor e da Grécia para Roma. Assim, pode-se supor que as críticas e acusações desse tipo contra Paulo e sua missão gentílica fossem conhecidas - talvez até mesmo repelidas com a aprovação de alguns dos cristãos em Roma<sup>752</sup>.

Em relação a segunda parte do versículo 8, o autor afirma que

A resposta de Paulo a tais críticas e acusações expressas em 3:8 é a mais breve e mais bombástica de todas as suas quatro respostas nesta passagem. Ele diz simplesmente: “Sua condenação é merecida” (**ὅν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν**). Estas são, Paulo sugere, simplesmente acusações difamatórias baseadas no

<sup>749</sup>Ibid, p. 143.

<sup>750</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 250.

<sup>751</sup>Ibid, p. 251.

<sup>752</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 350, 351.

raciocínio sofista, que mostram que aqueles que os montam não sabem nada a respeito da natureza de Deus, da mensagem do evangelho Cristão, ou do caráter daqueles que são o povo de Cristo - e assim eles merecem a **κρίμα** (“condenação”) com o qual Deus julgará tais pessoas<sup>753</sup>.

Segundo Moo, “Paulo quer dizer duas coisas: que ele (e outros apóstolos?) foram acusados de ensinar a própria doutrina que o objetor judeu alega ser a conclusão lógica de seu ponto de vista, e que tais acusações são ‘blasfêmias’”<sup>754</sup>. O autor entende que “este parágrafo conclui no apontamento que soa em Rom 1:18-3:20 como um tema chave: a ‘justiça’ do julgamento de Deus”<sup>755</sup>.

O opositor de Paulo no v. 7 alega que não é justo ser julgado como pecador porque o seu pecado (mentira) fez com que ficasse mais notório a verdade de Deus para sua glória. Da mesma forma, os opositores de Paulo no v. 8 alegam que tanto Paulo quanto outros cristãos (provavelmente outros líderes eclesiásticos) afirmam que tem que se fazer as coisas más, para que venham as coisas boas. Em Romanos 6:1 há uma semelhança com o que é dito em Romanos 3:8:

**<sup>8</sup> καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ; ὅν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν. (Rm 3:8).**

<sup>8</sup> E como não? Somos caluniados e como afirmam alguns que nós dizemos: Fazemos as coisas más, para que venham as coisas boas? Dos quais é justa a condenação<sup>756</sup>.

**<sup>1</sup> Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; <sup>2</sup> μὴ γένοιτο. (Rm 6:1, 2a).**

O que falaremos então? Continuemos no pecado, para que a graça abunde? Não seja (dessa maneira)<sup>757</sup>.

Com certeza, Romanos 6 não é uma resposta direta para a questão levantada em Romanos 3:8, entretanto nos ajuda a entender qual era o ensinamento de Paulo que estava gerando mal-entendido. No capítulo 6, Paulo deixa claro que não se deve continuar no pecado para que a graça abunde (v.1). Os opositores (judeus cristãos) não compreenderam

<sup>753</sup>Ibid, p. 351.

<sup>754</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 195.

<sup>755</sup>Ibid, p. 196.

<sup>756</sup>(Tradução Nossa).

<sup>757</sup>(Tradução Nossa).

o novo ensinamento de Paulo acerca da “justificação pela fé” sem obras da Lei (3:20-31). No versículo 15 está exposto esse mal-entendido:

**15** **Τί οὖν; ἀμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλ’ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο. (Rom 6:15).**

O que então? Pequemos porque não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça? Não seja (dessa maneira)<sup>758</sup>.

Os opositores entenderam que por não precisarem mais cumprir a lei de Moisés para serem justificados diante de Deus como estipulava a aliança sinaítica e agora só precisassem ter fé em Jesus Cristo para serem justificados, eles poderiam praticar qualquer tipo de ato incorreto que isso não traria punição. Mas, pelo contrário, Paulo afirma que “não seja (dessa maneira)”, pois aqueles que praticarem atos incorretos serão “condenados” (3:8) “porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor”. Rm 6:23 (ARA)

**3:9** Este versículo é uma continuidade do diálogo proposto por Paulo nos vv. 1-8, ele segue a mesma lógica ao utilizar perguntas retóricas breves com respostas de imediato tanto no v. 9 quanto nos vv. 1, 3, 5, 6, 7, 8. Também é nítido como afirma Moo “que Paulo está se movendo em direção a um resumo e aplicação do ensinamento que vem desenvolvendo desde 1:18”<sup>759</sup>. Além disso, Longenecker afirma que

Em 3:9 expõe-se a conclusão do que Paulo tem argumentado, não apenas no precedente de 3:1-8, mas também em 2:17-29: embora Deus tenha trazido o povo de Israel para um relacionamento de aliança consigo mesmo e lhes deu vantagens e bênçãos particulares, (1) todos os judeus serão julgados imparcialmente, como também todos os gentios, por um correto, fiel e justo Deus, e (2) todos os judeus ficaram sob a ira de Deus, como também todos os gentios, por causa de sua incapacidade de responder a Deus pela fé, conforme expressada por suas atitudes injustas e suas ações iníquas<sup>760</sup>.

O apóstolo Paulo vem construindo um argumento desde o capítulo 1. Nesse argumento, ele mostra que “a ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e injustiça dos seres humanos que, por meio da sua injustiça, suprimem a verdade” Rm 1:18 (NAA). Há uma condição que tanto os gentios quanto os judeus compartilham, ou seja, a

<sup>758</sup>(Tradução Nossa).

<sup>759</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 198.

<sup>760</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 351, 352.

condição de pecador, pois “o pecado com seu poder escravizador” entrou no mundo por causa de Adão, o primeiro homem (Rm 5). Isso faz com que todo ser humano não faça o bem que quer, mas faça o mal que não quer (Rm 7:19). Pois, é essa natureza pecaminosa que impulsiona o ser humano a praticar o mal (Rm 7:20). Os gentios não têm a Lei de Moisés e nem uma aliança firmada com Deus, mas isso não significa que eles não conhecem a Deus. Paulo mostra que o conhecimento dos “atributos invisíveis de Deus (seu eterno poder e a sua divindade)” vem através “das coisas que Deus fez”, isto é, da sua criação Rm 1:19, 20 (NAA). Isso torna os gentios “indesculpáveis” Rm 1:20-32 (NAA):

21 Porque, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, e o coração insensato deles se obscureceu. 22 Dizendo que eram sábios, se tornaram tolos 23 e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens semelhantes ao ser humano corruptível, às aves, aos quadrúpedes e aos répteis. 24 Por isso, Deus os entregou à impureza, pelos desejos do coração deles, para desonrarem o seu corpo entre si. 25 Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito para sempre. Amém!

26 Por causa disso, Deus os entregou a paixões vergonhosas. Porque até as mulheres trocaram o modo natural das relações íntimas por outro, contrário à natureza. 27 Da mesma forma, também os homens, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo indecência, homens com homens, e recebendo, em si mesmos, a merecida punição do seu erro.

28 E, por haverem desprezado o conhecimento de Deus, o próprio Deus os entregou a um modo de pensar reprovável, para praticarem coisas que não convém. 29 Estão cheios de todo tipo de injustiça, perversidade, avareza e maldade. Estão cheios de inveja, homicídio, discórdia, engano e malícia. São difamadores, 30 caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, orgulhosos, inventores de males, desobedientes aos pais, 31 insensatos, desleais, sem afeição natural e sem misericórdia. 32 Embora conheçam a sentença de Deus, de que os que praticam tais coisas são passíveis de morte, eles não somente as fazem, mas também aprovam os que as praticam.

Os gentios serão punidos por causa do seu erro, isto é, conheciam a Deus e sabiam que deveriam adorá-lo, mas não fizeram isso, eles sabiam que não poderiam praticar atitudes incorretas, tais como: injustiça, perversidade, avareza, maldade, etc”, mas pelo contrário, eles praticaram tais atos.

Por outro lado, os judeus conheciam a Deus através da aliança estipulada entre Deus e Israel. Eles deveriam praticar os preceitos estabelecidos pela aliança sinaítica. Se eles praticassem, Deus os abençoaria, mas se não praticassem, Deus os puniria. Em Romanos 2, Paulo mostra que os judeus que não praticam a “lei” (os preceitos da aliança sinaítica) serão julgados por Deus. Em suma, “todos os que pecaram sem lei (gentios)”<sup>761</sup>

---

<sup>761</sup>(gentios) e (judeus) são acréscimos nosso.

também sem lei perecerão; e todos os que pecaram sob a lei (judeus) serão julgados pela lei” Rm 2:12 (NAA).

No v. 1, Paulo afirma que os judeus têm superioridade e vantagem em relação aos gentios por causa das palavras reveladas de Deus (os preceitos da aliança sináptica, ou a lei de moisés) que lhes foram confiados. No entanto, no v.9, Paulo diz que os judeus não são superiores em relação aos gentios, pois ele demonstrou com precedência (Rm 1:18-2:1-29) que todo ser humano (judeus, gregos, etc) estão sob o pecado.

No entanto, há um problema de tradução do verbo **προεχόμεθα** que vem do verbo **προέχω** no v.9. Segundo Bauer, Arndt e Gingrich o verbo **προέχω** tem três vozes:

1. Ativa., intransitivo. “sobressair, ser superior, ser primeiro”. 2. Média. Em Ro 3:9, que é um texto criticamente incerto, a média. ou tem o mesmo significado: “ter uma vantagem (Vulgata)” - um significado que não é encontrado em outro lugar para a média - ou seu sentido costumeiro contém alguma coisa. “antes de si mesmo para proteção”. Nesse caso, se os “nós” em **προεχόμεθα** se refere aos judeus, então o **οὐ πάντως** que se seguem rejeitam vigorosamente a ideia de que possuem algo que possa protegê-los da ira de Deus. No entanto, se o “nós” em 9a deve necessariamente ser o mesmo que em 9b, ou seja, o próprio Paulo, ele ainda está lidando com os adversários que ele tem em mente nos vv. 7, 8, e ele pergunta ironicamente: estou me protegendo ?, estou dando desculpas? Ele é capaz de responder a essa pergunta como um “não”, já que sua explicação no vs. 9b não é menos clara e decisiva do que suas declarações anteriores. 3. Passiva. Também é possível. Tomar **προεχόμεθα** Ro 3:9 como uma passiva, ou seja, somos superados ?, então estamos em uma posição pior do que eles?<sup>762</sup>

Da mesma forma, Rusconi mostra o significado do verbo **προέχω** nas três vozes: “O verbo **προέχω** (**πρό** e **ἔχω**) na voz ativa significa “ter diante”. Na voz média **προέχομαι** significa “ter uma posição de vantagem, de superioridade, considerar-se superior: Rm 3:9 (mas aí se deveria entender como passiva: estar em condição pior [?])”<sup>763</sup>. Longenecker também mostra que há três possibilidades para traduzir esse verbo:

- (1) como um verbo médio apropriado, que deve ser entendido em termos de alguma tradução como “O que então nós temos diante de nós como uma defesa?” “O que então nós defendemos na defesa?” “Nós podemos então nos desculpar [ou ‘defender’] nós mesmos?” ou “Tem um abrigo sob o qual podemos nos considerar como libertos da ira?”; (2) como verbo médio que carrega um significado ativo, que é provavelmente melhor expresso como “Nós somos superiores a [ou “melhor do que” eles?” “Nós superamos (ou ‘ultrapassamos’) eles?” “Nós temos uma vantagem?” ou, mais coloquialmente, “Nós somos melhores?”; ou (3) como um verbo passivo e assim ler “Nós

<sup>762</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 705, 706.

<sup>763</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 389.

somos superados [‘igualados’ ou ‘ultrapassados’] por eles?” ou “Nós estamos em desvantagem para [ou ‘pior que’ eles?”<sup>764</sup>

Em relação a voz passiva, Moo diz que “nada no contexto anterior sugeriu que os judeus poderiam estar em pior situação (mesmo que não estivessem em melhor situação) do que os gentios”<sup>765</sup>. Além disso, o autor afirma que “o uso de **προέχω** na passiva com este significado é raro e, se fosse assim usado, poderíamos esperar que ele fosse seguido por **ὑπό** (“por”) para expressar o agente”<sup>766</sup>. Concordamos com Moo, pois em nenhum lugar de Romanos 3, Paulo fala que os judeus são inferiores em relação aos gentios, pelo contrário, ele afirma que os judeus são superiores (v.1, 2). Também não acreditamos que o verbo **προέχω** possa ser considerado no v 9 como voz passiva, pelo simples fato que o agente da passiva não está expresso. “Um verbo com sentido passivo sempre indicará (por definição) a quem a ação está sendo feita, que é o sujeito da oração: ‘Nós somos governados’ **ἀρχόμεθα**”<sup>767</sup>. “Essa forma de expressão também frequentemente lhe falará por quem ou pelo que/com que a ação está sendo executada (agente da passiva): **πείθεται ὑπ’ ἐμοῦ** ‘ele está sendo persuadido por mim’ (agente da passiva)”<sup>768</sup>. Se for “‘por’ uma pessoa = **ὑπό** + **genitivo**; agora se for ‘por’ uma coisa ou ‘com’ uma coisa = **apenas dativo**”<sup>769</sup>. No v. 9a aparece o sujeito “nós”, mas não aparece o agente da passiva “por ele/eles”?

Entretanto, concordamos com Longenecker quando ele afirma que “contextualmente, no entanto, **προεχόμεθα** é provavelmente melhor entendido como um verbo médio que carrega um significado ativo”<sup>770</sup>. Em outras palavras, alguns verbos são utilizados na voz média, mas na verdade era esperado que fosse utilizado a voz ativa. A forma é da voz média, mas o significado é da voz ativa. Os gramáticos que trazem este conceito são Moulton e Turner; Blass, Bebrunner e Funk. Segundo Moulton e Turner:

A forma média é frequentemente usada onde esperamos a ativa, apesar do que foi notado, quanto à tendência da linguagem permitir que a média desapareça. Houve bastante enfraquecimento da sensibilidade linguística para tornar isso possível. Tanto que nos papiros e no NT podemos encontrar até mesmo a ativa

<sup>764</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 352.

<sup>765</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 200.

<sup>766</sup>Ibid, p. 200.

<sup>767</sup>JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS (JACT). *Reading Greek – grammar and exercises* (second edition). Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 227.

<sup>768</sup>Ibid, p. 227.

<sup>769</sup>Ibid, p. 228.

<sup>770</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 353.

e a média do mesmo verbo juntos na mesma frase; alguma distinção pode ter sido pretendida, mas nenhuma é aparente<sup>771</sup>.

Exemplos:

Alguns outros verbos aparecem na média onde se espera ativa, desde que eles tenham um sentido transitivo: a média de **τίθημι** em uma ativa. O sentido tem algum precedente clássico (por exemplo, Demóstenes. 56, 4 **θέσθαι ἐν υυλακῆ** como At 4:3), 1 Co 12:28 **οὗς μὲν ἔθετο**, 1 Ts 5:9 **ἔθετο ἡμᾶς**; para papiro, ver Maysen II 1, 111; na visão de paralelos koiné, **σπασάμενος** em Mc 14:47 pode ser facilmente alterado para ativa em Mt 26:51 **ἀπέσπασεν**; além disso o que segue aparece no NT na média com aparentemente o mesmo significado que a ativa: **ἀμύνω** ajudar (veja Bauer)<sup>772</sup>, **ἀπειλω**, **ἐπιδεικνύω**, **ἀπεκδύομαι** Col 2:15 (International Critical Commentary) tirar ou estragar, mas despojando-se é o significado mais comum para a média<sup>773</sup>.

Para Blass, Bebrunner e Funk:

Os autores do NT, em geral, preservam bem a distinção entre média e passiva. A média é ocasionalmente usada, no entanto, onde uma ativa é esperada. 1) Exemplos: **ἀμύνεσθαι** ‘ajudar’ (? S. Bauer) = Ático **ἀμύνειν** Atos 7:24 (hapax legomenon); **πληροῦσθαι** Efésios 1:23 ‘encher’ = ativa 4:10; **προβλέπεσθαι** Hebreus 11:40 formado no modelo de **προορᾶσθαι**<sup>774</sup>.

No entanto, segundo Cranfield, “embora não sem dificuldade (se isto foi o significado de Paulo, por que ele não usou a ativa **προέχεμεν**?), parece muito mais provável”<sup>775</sup>. Entretanto, o autor afirma que “não seria o único caso do uso de uma forma média, onde uma ativa é esperada”<sup>776</sup>. Certamente, Paulo reproduz esse “enfraquecimento da sensibilidade linguística para tornar isso possível”. Diante do exposto, fica nítido ao levar em consideração o contexto (1:18-3:1,2) e a escolha da forma verbal média com significado de ativa que no v. 9, Paulo pergunta se “nós” (Paulo como judeu e os judeus) são superiores em relação aos gentios. Ele fala em seguida que “Não, absolutamente” porque já foi demonstrado nos capítulos 1 e 2 que tanto judeus quanto gregos, “estão sob (o) pecado” (v. 9b).

Ao analisar o v. 9b, Jewett diz que pela primeira vez na carta, Paulo se refere ao “pecado” com a notável formulação “sob o pecado”, que é sem paralelo nas outras cartas de Paulo ou em outra literatura cristã primitiva<sup>777</sup>. O autor afirma ainda que “como é típico para Paulo em contraste com outros escritores cristãos primitivos, **ἁμαρτία**

<sup>771</sup>MOULTON, James Hope; TURNER, Nigel: *A Grammar of New Testament Greek*. Volume 3: Syntax. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963, p. 54.

<sup>772</sup>**ἀμύνομαι**: Atos 7:24; ajudar, vir em auxílio de alguém. BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 47.

<sup>773</sup>Ibid, p. 55.

<sup>774</sup>BLASS, F.; DEBRUNNER, A; FUNK, R. A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961, p. 165.

<sup>775</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.189.

<sup>776</sup>Ibid, p. 189.

<sup>777</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 258.

(“pecado”) é usado aqui no singular de uma ‘forma quase hipostatizante’<sup>778</sup> como o ‘poder do pecado’<sup>779</sup>. Segundo Dunn,

A fórmula preposicional “sob o pecado” (como em 7:14 e Gl 3:22) e a personificação subsequente (mais claramente 5:12, 21; 6:6, 12–23; 7:8–11) indicam que Paulo entende “Pecado” como uma força (ou poder) dentro do mundo, que funciona dentro e sobre o homem para efeito negativo<sup>780</sup>.

Cranfield acrescenta que “aqui o substantivo **ἁμαρτία** ocorre pela primeira vez em Romanos (nós tivemos o verbo **ἁμαρτάνειν** em 2:12, **ἁμαρτωλός** em 3: 7, e também palavras intimamente relacionadas como **ἄσέβεια** (1:18) e **ἄδικία** (1:18, 29; 2:8; 3:5))”<sup>781</sup>. O autor entende que “Paulo pensa no pecado como um poder que tem o controle do homem, e há uma clara tendência à personificação em suas referências a ele - encorajada, sem dúvida, pela memória de Gen 3”<sup>782</sup>. No entanto, concordamos com Walter Grundmann quando ele afirma que “para Paulo, o pecado não consiste apenas no ato individual. O pecado é para ele um estado que abrange toda a humanidade”<sup>783</sup>. O autor diz ainda que:

O indivíduo está sempre neste estado abrangente do pecado, e, portanto, ele não tem a liberdade de escolha judaica que constitui a concepção judaica do pecado (... **διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί**)<sup>784</sup> ... (Rom 5:19 - Há uma conexão indissolúvel entre o ato de Adão, o destino da morte e o estado geral do pecado)<sup>785</sup>.

De fato, a concepção de pecado do judeu é diferente da concepção de pecado de Paulo. O conceito tradicional de pecado para o Judaísmo primitivo é o “não cumprimento da lei”, por outro lado, o conceito de pecado para Paulo é “um poder” que controla o ser humano e faz com que ele não consiga fazer o bem (Rm 7:14-25). Este “poder escravizador e deletério” está na natureza do ser humano e isso foi causado por Adão, pois “o ato de Adão em oposição a Deus é o começo do pecado” (Rm 5:12)<sup>786</sup>. Para que

<sup>778</sup>Verbo hypostatize: Tratar ou representar (algo abstrato) como uma realidade concreta. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/hypostatize> - visitado em 20/06/2018.

<sup>779</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 258.

<sup>780</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 148.

<sup>781</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.191.

<sup>782</sup>Ibid, p. 191.

<sup>783</sup>KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol 1. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976, p. 309.

<sup>784</sup>...pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores...

<sup>785</sup>KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol 1. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976, p. 309, 310.

<sup>786</sup>Ibid, p. 309.

haja a libertação da escravidão do pecado é necessária uma intervenção externa poderosa, nesse caso, através de Cristo Jesus (v.24).

**3:10-18** Esses versículos formam um bloco de citações de textos do Antigo Testamento. No v. 10a aparece a fórmula introdutória que Paulo utiliza para citar o Antigo Testamento ou a Escritura, **καθὼς γέγραπται** “como está escrito”. Isso mostra que “a conclusão de 3:9 é apoiada pela autoridade da Escritura”<sup>787</sup>. Segundo Longenecker<sup>788</sup>, “Paulo evidentemente acreditava que este grupo de passagens seria de particular importância para seus destinatários cristãos em Roma, e assim ele usou isto para confirmar tudo o que ele tinha argumentado anteriormente com relação a esses assuntos”. Da mesma forma, Moo afirma que

A intenção real de Paulo é provavelmente mais sutil; citando textos que denunciam os injustos e aplicando-os, implicitamente, a todas as pessoas, incluindo todos os judeus, ele ressalta o argumento de 2:1-3:8 que, de fato, nem mesmo os judeus fiéis podem reivindicar ser “justos”<sup>789</sup>.

Os vv. 10-18 provam que o argumento do v. 9 é de fato verdadeiro, ou seja, que “todos” (tanto judeus como gregos) são escravos do pecado e por isso não “procuram a Deus”; não “fazem bondade”; “enganam, maldizem”; “matam, destroem”; não almejam “o caminho da paz” e não “temem a Deus”. Longenecker ainda mostra que

A série de passagens (1) baseia-se principalmente nos Salmos, (2) liga essas passagens do Antigo Testamento por uma repetição de seis vezes da expressão **οὐκ ἔστιν** (não existe) e (3) especifica no processo seis partes do corpo humano (“gargantas”, “línguas”, “lábios”, “bocas”, “pés” e “olhos”) como um meio retórico de destacar a totalidade da falta de compreensão da humanidade, a extensão de sua injustiça e a natureza de sua injustiça<sup>790</sup>.

Nos vv. 10-18, Paulo com o uso da expressão **οὐκ ἔστιν** enfatiza seis vezes que “não existe” a possibilidade de o ser humano ser “justo” diante de Deus, pois nenhuma parte do seu corpo faz o que é correto. Isso indica que o ser humano é escravo do poder do pecado que entrou no mundo por causa da atitude de Adão (Rm 5:12; Rm 7:14-25).

<sup>787</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 355.

<sup>788</sup>Ibid, p. 354.

<sup>789</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 202, 203.

<sup>790</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 354, 355.

O apóstolo Paulo cita em Romanos 3:10-18 principalmente textos de Salmos do Antigo Testamento, mas na versão grega da Septuaginta (LXX). Mostraremos a seguir quais são estes textos<sup>791</sup>:

**Sl 13:1c (LXX) – Sl 14 (TM<sup>792</sup>):** οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (“Não existe o que faz bondade, não existe nem mesmo um”).

**Rm 3:10b:** οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς (“Não existe nem um só justo”).

No Salmo 13:1c está escrito **οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα** (“Não existe o que faz bondade”), mas em Rm 3:10b está escrito **οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς** (“Não existe nem um só justo”). Nossa hipótese é que Paulo mudou o texto do Salmo 13:1c simplesmente para enfatizar o adjetivo **δίκαιος** “justo”. Isso mostra que a linguagem forense é um meio importante para a formação e desenvolvimento do ensino de Paulo a respeito da “justificação pela fé”. Em Romanos 3, Paulo utiliza as palavras (justificado v.4; justa v.5; julgará v.6; julgado v.7; justa a condenação v.8; justo v.10; culpável v.19; justificada v.20; justa de Deus v.21,22; justificados v.24; justa dele v.26; justificado por fé v.28; justificará por fé v.30). Essa linguagem mostra que no contexto de um “tribunal”, Deus, o juiz, julgará e condenará todos os seres humanos que estão sob o poder do pecado. Por isso, ninguém pode alegar que é “justo” diante de Deus. No entanto, o ser humano (tanto o judeu quanto o grego) só será considerado “justo”, “correto” diante Deus quando for “justificado” (reconhecido como inocente) pela sua graça v.24.

Da mesma forma, Moo afirma que o que Paulo quer dizer “é que não há uma única pessoa que, à parte da graça justificadora de Deus, possa permanecer ‘correta’ diante de Deus”<sup>793</sup>. O autor ainda diz que “este significado não está longe da intenção de Davi no Salmo, enquanto ele desdobra a miríade de dimensões da loucura humana”<sup>794</sup>.

**Sl 13:2b (LXX) – Sl 14 (TM):** εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν (“se existe o que compreende ou o que procura a Deus”).

**Rm 3:11:** οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν (“Não existe o que compreende, não existe o que procura a Deus”).

No v.11 há uma adaptação do Salmo 13:2b. No Salmo o “Senhor” olha para os homens, para ver “se existe o que compreende ou o que procura a Deus”, mas o salmista

<sup>791</sup>Todos os textos são tradução nossa.

<sup>792</sup>Texto Massorético.

<sup>793</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 203.

<sup>794</sup>Ibid, p. 203.

chega a conclusão “que todos se corromperam”. Por outro lado, em Romanos 3:11, Paulo não cogita a possibilidade de encontrar alguém que compreende ou alguém que procura a Deus, por isso ele afirma definitivamente que “Não existe o que compreende, não existe o que procura a Deus”. Nessa adaptação, Paulo não utiliza algumas palavras que estão no Salmo 13:2b, tais como: a partícula **εἰ** e a conjunção **ἢ**. Por outro lado, em Romanos 3:11 ele acrescenta as palavras **οὐκ, οὐκ ἔστιν** e o artigo definido **ὁ** antes do verbo **ἐκζητῶν**. No Salmo 13 (LXX) – 14 (TM), o salmista afirma que os que praticam a iniquidade devoram o povo do Senhor (provavelmente Israel - Sl 14:4), isso indica que há um povo que compreende e procura a Deus, ou seja, nem todos são iníquos. Entretanto, segundo o ensinamento de Paulo, “ninguém” compreende ou procura a Deus porque “todos” são escravos do pecado e fazem aquilo que é errado (Rm 7:14-25).

**SI 13:3 (LXX) – SI 14 (TM):** πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (“Todos se desviaram, juntos se tornaram inúteis; não existe o que faz bondade, nem mesmo um”).

**SI 52:4 (LXX) – SI 53 (TM):** πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν ἀγαθόν οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (“Todos se desviaram, juntos se tornaram inúteis; não existe aquele que faz o que é bom, nem mesmo um”).

**Rm 3:12:** πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός (“Todos se desviaram, juntos se tornaram inúteis; não existe o que faz bondade, nem mesmo um”).

Com exceção do acréscimo do artigo definido em **ὁ ποιῶν**, Paulo cita literalmente o Salmo 13:3 em Romanos 3:12. Já o salmo 13:3 “que por sua vez parece ter sido adaptado do Salmo 52:4”<sup>795</sup> traz uma palavra diferente da palavra do Salmo 52:4. Tanto no Salmo 13:3 quanto em Romanos 3:12 está presente o substantivo **χρηστότητα** “bondade”. Já no Salmo 52:4 está presente o adjetivo **ἀγαθόν** “bom”. Com certeza, essa mudança de palavra não afeta o sentido dos Salmos 13:3 e 52:4. Segundo Jewett “a última linha de 3:12 afirma que “nem uma única pessoa” realiza um ato adequado, que é uma terrível indicação da corrupção universal da raça humana, se o contexto pretendido era violações morais ou teológicas”<sup>796</sup>. De fato, a intenção de Paulo é mostrar que “ninguém” é “justo” diante de Deus, pois “todos se desviaram, se tornaram inúteis e não praticam bondade”.

<sup>795</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 260.

<sup>796</sup>Ibid, p. 261.

**Sl 5:10b (LXX) – Sl 5:9b (TM):** τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν (“A garganta deles é sepulcro aberto, (com) as línguas deles enganavam”).

**Rm 3:13:** τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν (“A garganta deles é sepulcro aberto, (com) as línguas deles enganavam”).

**Sl 9:28a (LXX) – Sl 10:7a (TM):** οὗ ἄρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας (“Do qual está cheia a boca dele de maldição e amargura”).

**Rm 3:14:** ὧν τὸ στόμα ἄρᾶς καὶ πικρίας γέμει (“Dos quais, a boca está cheia de maldição e amargura”).

Novamente Paulo cita literalmente o Salmo 5:10b em Romanos 3:13. No entanto, ele modifica o Salmo 9:28a em Romanos 3:14. Em Romanos 3:14, ele usa o pronome relativo genitivo plural ὧν “dos quais”, já no Salmo 9:28a está o pronome relativo genitivo singular “do qual”. Ele também não acrescenta o pronome αὐτοῦ em Romanos 3:14. Essa mudança faz sentido porque no Salmo 9, o salmista fala do “perverso” que está no singular, por isso é utilizado os pronomes no singular que se referem a “ele”. Entretanto, Paulo fala dos “injustos, perversos, iníquos”, ou seja, de “todos os seres humanos” que estão sob o pecado. Por isso, ele muda o pronome relativo para o plural.

Segundo Moo, “no resto das citações, o foco na universalidade do pecado é abandonado em favor de uma descrição dos pecados representativos”<sup>797</sup>. Além disso, Jewett diz que “essas metáforas são descrições vívidas de comunicação injusta”<sup>798</sup>. Paulo mostra que “todas as partes do ser humano” são iníquas, pois só cometem injustiças.

**Is 59:7a (LXX) – Is 59:7a (TM):** οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα (“os pés deles correm para a maldade, (são) velozes para derramar sangue”).

**Rm 3:15:** ὁξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα (“Os pés deles (são) velozes para derramar sangue”).

<sup>797</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 203.

<sup>798</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 262.

**Sl 13:3h (LXX):** σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν (“Nos caminhos deles, (existe) destruição e desgraça”).

**Is 59:7c (LXX) – Is 59:7c (TM):** σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν (“Nos caminhos deles, (existe) destruição e desgraça”).

**Rm 3:16:** σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν (“Nos caminhos deles, (existe) destruição e desgraça”).

**Sl 13:3i (LXX):** καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν (“E não conheceram (o) caminho de paz”).

**Is 59:8a (LXX) – Is 59:8a (TM):** καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἶδασιν (“E não conhecem (o) caminho de paz”).

**Rm 3:17:** καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν (“E não conheceram (o) caminho de paz”).

Os três versículos (vv. 15, 16 e 17) são extraídos de Isaías 59:7,8 e Salmo 13:3. O v.15 tem uma forma abreviada de Isaías 59:7a: “Os pés deles (são) velozes para derramar sangue” e não trazem “os pés deles correm para a maldade”. Outra diferença é que Paulo utiliza o adjetivo ὄξεις “velozes” ao invés do adjetivo ταχινοὶ “velozes”. O v.16 é uma citação literal do Salmo 13:3h e de Isaías 59:7c. O v. 17 também é uma citação literal do Salmo 13:3i e de Isaías 59:8a, no entanto, a única diferença é que Isaías 59:8a traz o verbo οἶδασιν (indicativo perfeito ativo 3ª pessoa plural de οἶδα “conhecer”) enquanto que Romanos 3:17 e Salmo 13:3i trazem o verbo ἔγνωσαν (indicativo aoristo ativo 3ª pessoa plural de γινώσκω “conhecer”).

Segundo Moo, “Isaías. 59:7-8a é dirigido contra os injustos em Israel. Novamente, então, Paulo insinua que Israel como um todo deve agora ser considerado nesta categoria dos ‘ímpios’”. Não só “todo o Israel” deve ser visto nesta categoria dos “ímpios”, mas também “todos aqueles que não são judeus”. De certo, “todos” abandonaram o “caminho de paz” para trilhar um caminho de “injustiça, perversidade, avareza e maldade” Rm 1:29 (NAA)

**Sl 35:2b (LXX) – Sl 36 (TM):** οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ (“Não existe temor de Deus diante dos olhos dele”).

**Rm 3:18:** οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν (“Não existe temor de Deus diante dos olhos deles”).

O versículo 18 é extraído literalmente do Salmo 35:2b. A única diferença é que no v. 18 o pronome está no plural **αὐτῶν** “deles” e no Salmo 35:2b o pronome está no singular **αὐτοῦ** “dele”. Essa mudança acontece porque o pronome no v.18 se refere a um sujeito no plural que são “todos” (v.12), já no Salmo 35:2b o pronome se refere a um sujeito no singular que é o “ímpio”.

Segundo Jewett, “a metáfora do temor ‘diante dos olhos deles’ é típica do AT”<sup>799</sup>. “Na LXX **ὀφθαλμός** ocorre 700 vezes. Ele é correspondentemente usado da relação do homem para Deus”<sup>800</sup>, isto é, o homem que teme a Deus tem seus olhos voltados para Ele.

Segundo Moo, “o texto expõe a raiz do erro que dá origem aos múltiplos pecados da humanidade: falta de ‘temor a Deus’”<sup>801</sup>. O “ato de Adão em oposição a Deus” (Rm 5:12) é a falta de temor a Deus (“não obedecer aquilo que Deus ordenou”, “não o glorificar como Deus”, “desprezar o conhecimento de Deus”, conhecer e não temer a sentença de Deus” – Rm 1:21-32) (NAA). A humanidade é acusada de cometer este mesmo ato em oposição a Deus (Rm 1:18-32) que dá origem a vários pecados.

Jewett também afirma que:

Assim, a série termina com uma inclusão nas linhas iniciais relativas à falta de retidão, compreensão e busca de Deus. A série declara uma completa traição da herança religiosa de Israel por parte daqueles que deveriam ser os primeiros a incorporá-la. Uma vez que a série foi provavelmente criada por sectários judeus, e tinha a intenção de reforçar suas reivindicações contra outros grupos que eles consideravam serem hereges, Paulo retirou essa arma de suas mãos e a devolveu a seus criadores<sup>802</sup>.

Ao excluir a distinção entre “justos” (judeus) e “iníquos” (gentios), Paulo mostra que tanto judeus quanto gregos (gentios), isto é, todos os seres humanos estão na condição de pecadores e consequentemente são inimigos de Deus.

**3:19** Esse versículo começa com a expressão “**οἶδαμεν δὲ ὅτι**” (E, sabemos que). Segundo Longenecker, essa expressão “era uma ‘fórmula de revelação’ epistolar bastante comum do dia”<sup>803</sup>. Essa expressão já tinha sido utilizada por Paulo em (Romanos 2:2 -

<sup>799</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 263.

<sup>800</sup>KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol 5. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976, p. 376.

<sup>801</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 204.

<sup>802</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 263.

<sup>803</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 357.

**οἶδαμεν δὲ ὅτι**) e também foi utilizado por ele em (Romanos 8:28 - **Οἶδαμεν δὲ ὅτι**). Em relação ao verbo, Stowers afirma que “Paulo usa **οἶδαμεν** quando ele quer enfatizar que uma afirmação é uma questão de terreno comum entre ele e o (s) destinatário (s)”<sup>804</sup>. De fato, isso faz sentido porque Paulo além de utilizar o verbo **οἶδα** (conhecer, saber), ele também o utiliza na primeira pessoa do plural (nós). Como bem afirma Moo, “‘Nós sabemos’ introduz uma circunstância que seria geralmente reconhecida por Paulo e seus leitores”<sup>805</sup>. Nesta situação, a circunstância é “o que a lei diz para aqueles que estão na lei”.

O apóstolo Paulo utiliza duas vezes a palavra **νόμος** (lei) no versículo 19. Para Longenecker “lei” é um “termo que aqui se refere especificamente à lei Mosaica, mas também genericamente ao conjunto das Escrituras do Antigo Testamento”<sup>806</sup>. Por outro lado, Cranfield afirma que

Não há necessidade de pressupor (como muitos comentaristas) que **νόμος** deve ter aqui seu sentido mais restrito comum: aqui também, como na primeira parte da sentença, pode muito bem ter seu sentido mais amplo e denotar o AT como um todo. Compare 3:2, onde foi dito dos judeus que eles foram confiados com **τὰ λόγια τοῦ θεοῦ**. Entendemos então que em **τοῖς ἐν τῷ νόμῳ** Paulo se refere aos judeus como aqueles que possuem as escrituras do AT (ou - menos provavelmente - como aqueles que possuem a lei no sentido mais restrito)<sup>807</sup>.

Da mesma forma, Jewett diz que

Fica claro a partir do contexto que a “lei” está sendo usada aqui no sentido inclusivo de toda a Escritura e que se refere à série anteriormente citada, extraída dos Salmos e Isaías. Esta série é, portanto, obrigatória para o povo judeu que está “dentro da lei”, bem como para todos os outros. Em vista das referências a “toda boca”, “todo o mundo” e “toda carne” em vv. 19-20, a formulação de Paulo não permite desculpas<sup>808</sup>.

No entanto, Moo declara que

A primeira ocorrência de “lei” (nomos) refere-se à série de citações há pouco concluída. Como essas citações são extraídas dos Salmos e de Isaías, nomos não designa, como costuma acontecer em Paulo, a lei de Moisés, a Torá, mas o cânon do Antigo Testamento (cf. também 1Co 9:8, 9; 14:21, 34; Gál 4: 21b). A segunda ocorrência de nomos – “fala àqueles que estão na lei” - também pode se referir ao AT como um todo, ou pode reverter ao significado mais comum e mais estreito, “lei mosaica”. A diferença não é grande, pois em ambos

<sup>804</sup>STOWERS, Stanley Kent. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Society of Biblical Literature. Dissertation Series: Number 57. Scholars Press, 1981, p. 94.

<sup>805</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 204.

<sup>806</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 358.

<sup>807</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.195.

<sup>808</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 264.

os casos “os que estão na lei” são os judeus, que vivem dentro da esfera da revelação de Deus dada na Escritura/ lei<sup>809</sup>.

Entretanto, é importante notar que há uma divisão nas Escrituras do Antigo Testamento. Segundo Moo,

A frase **νόμος καὶ προφηταί** (“lei e profetas”) reflete uma divisão habitual do AT para o Pentateuco e “tudo mais” - todo o AT está incluído (cf. também Mt 5:17; 7:12; 11: 13; 24:14; Lucas 16:16; João 1:45; Atos 13:15; 24:14; 28:23; e 4 Macabeus 18:10). Uma terceira divisão, os “escritos”, ainda não era amplamente usada (embora cf. Lucas 22:44)<sup>810</sup>.

As Escrituras do Antigo Testamento eram divididas em *Torá* “lei” (o Pentateuco- Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), *Profetas* (Josué, Juízes, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Reis, 2 Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias) e *Escritos* (Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, 1 Crônicas e 2 Crônicas). Realmente, quando Paulo utiliza a frase **νόμος καὶ προφηταί** (“lei e profetas”), ele faz referência a todo o Antigo Testamento. No entanto, no v. 19, Paulo não faz referência a todas as partes do Antigo Testamento, pelo contrário, ele faz referência à lei Mosaica (Torá). Ele afirma especificamente que “a coisas que a lei diz, aos na lei (ela) fala”, ou seja, todos os preceitos estipulados pela aliança sinaítica dizem respeito àqueles que fazem parte dessa aliança (os judeus).

O v.19b começa com a oração “para que seja fechada toda boca, e todo o mundo se torne culpável (diante de) Deus”. Segundo Longenecker,

A oração com **ἵνα** é mais provável ser entendida como intencional na função (indicando que o que precede destina-se a cumprir um propósito consciente ou plano), não simplesmente consecutiva (indicando o que segue no curso após o que acaba de ser dito) ou mesmo resultativa (indicando o que resulta como consequência)<sup>811</sup>.

De fato, a oração com **ἵνα** é uma oração circunstancial (porque desempenha “a função de um advérbio ou de um complemento circunstancial”<sup>812</sup>) final (porque sua estrutura é composta pela conjunção subordinativa **ἵνα** mais o verbo no subjuntivo **φραγῆ** e **γένηται**). As “orações finais denotam objetivo”<sup>813</sup> (da ação da oração principal). Ex: E,

<sup>809</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 204, 205.

<sup>810</sup>Ibid, p. 223.

<sup>811</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 358.

<sup>812</sup>RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo: Odysseus, 2016, p. 239.

<sup>813</sup>SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 493.

sabemos que a coisas que a lei diz, aos na lei (ela) fala (oração principal), para que seja fechada toda boca, e todo o mundo se torne culpável (diante de) Deus (oração subordinada circunstancial final). O objetivo da ação da oração principal (a lei diz coisas para os que estão nela) neste caso é o de “fechar toda boca” e que “todo o mundo se torne culpável diante de Deus”.

Segundo Longenecker “a expressão **πᾶν στόμα φραγῆ** (“seja fechada toda boca”) é uma expressão bíblica que se refere a Deus parando ou ‘silenciando a boca de’ todos aqueles que são injustos e praticam injustiça”<sup>814</sup>. Da mesma forma, Moo diz que “a terminologia desta oração reflete as imagens do tribunal. ‘Fechar a boca’ conota a situação do réu que não tem mais a dizer em resposta às acusações apresentadas contra ele ou ela”<sup>815</sup>. Certamente, a lei fala o que é correto que se pratique, isso torna o que vive de acordo com esses preceitos conhecedor do que é certo e errado, no entanto, se ele não pratica o que a lei diz, ele se torna culpado. No v. 19, Paulo quer mostrar que o judeu que segue a lei por causa da sua aliança com Deus é culpado por não cumprir os preceitos de Deus (lei) e por isso, ele não tem o que dizer (seja fechada toda boca) “em resposta às acusações apresentadas contra ele”.

O adjetivo **ὑπόδικος** é a união da preposição **ὑπό** “sob, debaixo” com o substantivo **δίκη** “sentença, condenação”<sup>816</sup>. O adjetivo significa “sujeito à punição, culpado, réu”<sup>817</sup>. Ele aparece uma vez só no Novo Testamento (Rm 3:19) e não aparece na Septuaginta (LXX). “Ele era, no entanto, um termo amplamente usado na jurisprudência Greco-Romana”<sup>818</sup> com o significado de “sujeito a julgamento ou punição, responsável por alguma coisa”<sup>819</sup>. Por exemplo, Platão *Leges*, 954a:

O corretor em uma venda deve atuar como garantia para o vendedor, caso este último não tenha direito real aos bens vendidos ou esteja impossibilitado de garantir sua posse; o corretor será legalmente responsável (**ὑπόδικος**) igualmente com o vendedor<sup>820</sup>.

<sup>814</sup>Cf. Sl 63:11 (LXX 62:12): **ὅτι ἐνεφράγη στόμα λαλούντων ἄδικα**, “porque a boca dos que falam coisas injustas foi silenciada”; Sl 107:42 (LXX Sl 106:42): **πᾶσα ἀνομία ἐμφράξει τὸ στόμα αὐτῆς** “toda maldade deve parar sua boca”. LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 358.

<sup>815</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 205.

<sup>816</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 133, 472, 473.

<sup>817</sup>Ibid, p. 473.

<sup>818</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 358.

<sup>819</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 844.

<sup>820</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 265.

Logo após o adjetivo **ὑπόδικος** aparece no dativo “o tribunal que vem antes ou mais comumente a pessoa a quem pertence o direito de reclamação”<sup>821</sup>, isto é, “a pessoa ofendida”<sup>822</sup>. De acordo com Moo, “Paulo retrata a Deus como o ofendido e como o juiz que pesa a evidência e pronuncia a sentença”<sup>823</sup>. Com certeza, Deus foi ofendido pelos gentios quando eles “tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças” Rm 1:21 (NAA), como também foi ofendido pelos judeus quando eles “pecaram sob a lei” Rm 2:12 (NAA), ou seja, quando não praticaram a lei. Por isso, após ter sido ofendido, Deus como juiz pronuncia a sentença: “todos são culpados”.

Segundo Longenecker, **πᾶς ὁ κόσμος** “todo o mundo” “ecoa a referência a **τὸν κόσμον** em 3:6, com ambos os usos da expressão sinalizando da maneira mais inclusiva possível a extensão total do julgamento de Deus”<sup>824</sup>. Para Dunn,

A acusação das escrituras judaicas confirma que Paulo encerra sua acusação universal com o objetivo de negar as reivindicações dos judeus a uma defesa especial no julgamento final. Ele não questiona aqui a suposição judaica de maldade dos gentios (ele somente o fez em 2:1-29 para perfurar a bolha da presunção judaica da justiça da aliança); seu objetivo é mostrar que suas próprias escrituras colocam seu próprio povo com a mesma firmeza no banco dos réus, junto com todos os outros<sup>825</sup>.

É importante observar o questionamento de Moo. Ele pergunta: “mas como é que Paulo pode usar acusações dirigidas aos judeus (“esses na lei”) para declarar que todas as pessoas são culpadas?”<sup>826</sup> O autor responde que

Provavelmente Paulo está usando um argumento implícito “do maior para o menor”: se os judeus, povo escolhido de Deus, não podem ser excluídos do escopo da tirania do pecado, então certamente segue que os gentios, que não têm direito ao favor de Deus, são também culpados<sup>827</sup>.

Como dito anteriormente, a oração subordinada circunstancial final **ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ πᾶν στόμα** “para que seja fechada toda boca, e todo o mundo se torne culpável (diante de) Deus” é o objetivo/finalidade da ação da oração principal “E, sabemos que a coisas que a lei diz,

<sup>821</sup>KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol 8. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976, p. 557.

<sup>822</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 1880.

<sup>823</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 205.

<sup>824</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 358, 359.

<sup>825</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 152.

<sup>826</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 206.

<sup>827</sup>Ibid, p. 206.

aos na lei (ela) fala”. Assim sendo, nossa hipótese é que Paulo afirma que a (Torá-Lei) torna (oração principal) os judeus culpados (todo o mundo) diante de Deus, por isso, eles não têm o que dizer (seja fechada toda boca) “em resposta às acusações apresentadas contra eles” (oração subordinada circunstancial final). Em outras palavras, a Lei mostra que os judeus são pecadores (quando não praticam algum preceito estipulado pela aliança sinaítica) e essa condição de pecadores tornam eles culpados. Portanto, Paulo ao utilizar a expressão **πᾶν στόμα** “toda a boca” e **πᾶς ὁ κόσμος** “todo o mundo” mostra que faltava incluir os judeus junto com os gentios no mesmo “banco dos réus”, isto é, os gentios já tinham sido considerados culpados diante de Deus (Rm 1) “uma parte da boca é fechada e se torna culpada diante de Deus”, mas agora só faltava considerar os judeus culpados diante de Deus “uma outra parte da boca é fechada e se torna culpada diante de Deus”. Ao colocar os judeus na mesma condição dos gentios (pecadores), Paulo pode agora afirmar “para que seja fechada toda boca, e todo o mundo se torne culpável (diante de) Deus”.

b) Romanos 3:20-26 (a justiça de Deus e a justificação por meio da fé em Jesus sem obras da lei).

**3:20-26** Nos vv. 1-19, o foco central de Paulo é mostrar que não há diferença entre o povo da aliança (judeus) e os gentios, pois todos estão sob o pecado, isto é, todos são pecadores. Entretanto, nos vv.20-31, Paulo traz um elemento novo para seu argumento, a “justificação por meio da fé em Jesus” e não “pelas obras da lei”. Para um judeu, a salvação é permanecer na aliança sinaítica. Mas, para que isso aconteça, ele deve cumprir tudo aquilo que a aliança estipula. Se não houver o cumprimento dos preceitos, com certeza o judeu será punido. No entanto, Paulo em primeiro lugar afirma que não há diferença entre os judeus e os gentios, pois todos são pecadores. Em segundo lugar, ele afirma que ninguém será justificado diante de Deus por obras da lei, ou seja, por meio do cumprimento dos preceitos da aliança sinaítica. Isso mostra que a partir da experiência mística apocalíptica do Apóstolo Paulo descrita em Gálatas 1:1-24 e 2 Coríntios 12:1-4, ele propõe uma nova interpretação a respeito da “salvação do ser humano”. Isso pode ser confirmado em Romanos 3:20-31, onde ele expõe que o “homem é justificado por fé, sem obras da lei”. Esta experiência mística apocalíptica tira o Apóstolo Paulo da pertença do Judaísmo Sinaíta Sinagoga do Mundo Mediterrâneo, ou seja, de uma crença na aliança

sinaítica que é condicionada ao cumprimento dos mandamentos da Torá e considera só o povo judeu como “exclusivo de Deus – santo/separado/puro para Deus” e o realoca em um espaço místico apocalíptico de identidade, onde ele assume que tanto judeus como gentios estão na condição de “pecadores - impuros”, isto é, não são dignos de serem salvos por Deus, mas por meio do contato direto com o sagrado “a fé em Jesus” qualquer um pode ser considerado “justo – puro” e ser salvo da ira de Deus. Certamente, após sua experiência visionária descrita em Gálatas 1:1-24, Paulo interpreta a condição humana por meio do seu “misticismo apocalíptico”<sup>828</sup>. Diante do exposto, é preciso definir o que é “misticismo e apocalíptica” para entendermos melhor a cosmovisão de Paulo.

Segundo Schäfer, “alguma tentativa de definir misticismo de uma forma que permite que a definição seja geralmente aceita é impossível”<sup>829</sup>. O autor ainda diz que

Não existe uma definição de misticismo universalmente reconhecida, assim como não existe um fenômeno universalmente reconhecido de misticismo ou noção de experiência de misticismo. De fato, há quase tantas definições do termo quanto há autores - se os autores sequer se preocuparam em definir o objeto de seu estudo. As experiências místicas diferem grandemente de cultura para cultura, as convenções culturais e religiosas particulares dentro das quais uma vida “mística” torna sua experiência mística culturalmente específica<sup>830</sup>.

A palavra “misticismo” tem origem nas seguintes palavras gregas: No verbo **μῦέω, (μύω)** que significa “‘fechar, ser fechado’, dos olhos, ‘fechar os olhos, diminuir’”<sup>831</sup>; “I. iniciar para os mistérios, II. Geralmente, ‘ensinar, instruir’”<sup>832</sup>. No substantivo **μύσθης** que significa “um iniciado”<sup>833</sup> ou mais especificamente “é aquele que é iniciado nos cultos de mistérios gregos e que participa de rituais secretos que dramatizam certos mitos (como o culto de mistérios a Elêusis, já no sétimo século AEC)”<sup>834</sup>. No substantivo **μυστήριον** que significa “mistério ou rito secreto, instrumentos místicos e ornamentos, segredo revelado por Deus, ou seja, a verdade religiosa ou mística, alguma superstição vulgar”<sup>835</sup>. E no adjetivo **μυστικός** que significa “conectado com os mistérios, privado, secreto”<sup>836</sup>. “Consequentemente, o *mystikos* é alguém que fecha os

<sup>828</sup>O termo “misticismo apocalíptico” vem do livro: MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009.

<sup>829</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.1.

<sup>830</sup>Ibid, p. 1.

<sup>831</sup>BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010, p. 988.

<sup>832</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 1150.

<sup>833</sup>Ibid, p. 1156.

<sup>834</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.1.

<sup>835</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 1156.

<sup>836</sup>Ibid, p. 1156.

olhos para afastar o mundo mundano e experimentar outras realidades”<sup>837</sup>. Portanto, “tanto o *mystikos* quanto o *mystēs* estão conectados aos ‘mistérios’ destes cultos de mistérios, isto é, a palavra adquire também a cor do segredo e da privacidade”<sup>838</sup>.

Para Nogueira, S<sup>839</sup>,

Embora não exista algo que seja universalmente conhecido como uma definição de misticismo, Alexander<sup>840</sup> está convencido de que é possível isolar um número de ideias abstratas que parecem ser compartilhadas pelas tradições místicas, concretas e diferentes. Entre essas ideias estão: 1. O misticismo procede da experiência religiosa, a experiência de uma presença divina transcendente que se encontra atrás do mundo material e visível; 2. O místico, tornando-se consciente da presença transcendente, torna-se cheio de um desejo por um relacionamento próximo a ela; 3. O misticismo sempre requer uma via mística, um caminho pelo qual o místico parte para uma tentativa de união/comunhão com o divino.

Segundo Schäfer,

Alexander, que não é propenso a atitudes anti-místicas, fez recentemente a mesma distinção entre “comunhão” (que ele atribui a “sistemas teístas, que por sua vez são conscientes de uma lacuna ontológica intransponível entre o Criador e o criado”) e “união” (que ele reserva para sistemas panteístas)<sup>841</sup>.

Jones usa a palavra misticismo “para expressar o tipo de religião que coloca a ênfase na percepção imediata da relação com Deus, na consciência direta e íntima da Presença Divina. É a religião em seu estágio mais agudo, intenso e vivo”<sup>842</sup>.

Segundo Bartocci e Dein,

O misticismo tem sido tradicionalmente descrito como tendo duas vertentes: a apofática e a catafática. Esses termos estão relacionados às duas principais formas opostas em que uma experiência mística pode ser induzida. Enquanto no misticismo apofático a ênfase está na redução da estimulação sensorial, no misticismo catafático a ênfase está no aumento das sensações externas. O misticismo apofático pode ser induzido por jejum, meditação, privação do sono, redução da estimulação ambiental e desaceleração da respiração. O misticismo catafático envolve diversas práticas que aumentam o movimento corporal e a estimulação sensorial e incluem o canto, a dança extática e várias atividades rituais e geralmente requer a presença de outros participantes, ao contrário do misticismo apofático<sup>843</sup>.

<sup>837</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.1.

<sup>838</sup>Ibid, p. 1.

<sup>839</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 99.

<sup>840</sup>ALEXANDER, Philip. *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. Library of Second Temple Studies 61. London; New York: T&T Clark International, 2006. Citado por: Ibid, p. 99.

<sup>841</sup>ALEXANDER, Philip. *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. Library of Second Temple Studies 61. London; New York: T&T Clark International, 2006, p. 8. Citado por: SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.18.

<sup>842</sup>JONES, Rufus M. *Studies in Mystical Religion*. London: Macmillian, 1909, p. xv.

<sup>843</sup>BARTOCCI, Goffredo; DEIN, Simon. Detachment: “Gateway to the World of Spirituality”. In: *Transcultural Psychiatry*, v. 42 (4), 2005, p. 548.

Para James, “pode-se dizer, verdadeiramente, que a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e centro nos estados místicos de consciência”<sup>844</sup>. “Místicos reivindicam esse estado como um estado de unidade com a Realidade, Deus, ou o Absoluto”<sup>845</sup>. Segundo Nogueira, S,

Tema constante em debates filosóficos, a experiência mística ou religiosa refere-se a uma larga variedade de fenômenos, requerendo, assim, que qualquer coisa que seja descrita como uma experiência deve ser especificada sob a descrição que é dada do ponto de vista do repertório do tema, de crenças que constituem o seu *background* e de diferentes contextos culturais que proveem suporte para seu caráter revelatório. Conceituá-la de forma precisa é muito difícil, não só no que se refere à experiência, mas também no que concerne à religião<sup>846</sup>.

Para Bartocci e Dein,

A operacionalização mais comum do termo experiência religiosa refere-se a um sentido, sentimento ou percepção de estar na presença do “sagrado”, “santo” ou “sobrenatural”. Aceitamos que cada um desses termos em si é culturalmente carregado, mas argumentamos que o que os une é um sentimento de estar em contato com um outro poderoso transcendente (embora isto seja culturalmente definido) que pode se estender a uma unidade com este outro como exemplificado em experiências místicas<sup>847</sup>.

Segundo Schäfer, estas experiências místicas não são as mesmas em cada cultura e em cada crença religiosa, pelo contrário, essas “experiências místicas diferem grandemente de cultura para cultura, as convenções culturais e religiosas particulares dentro das quais uma vida “mística” torna sua experiência mística culturalmente específica”<sup>848</sup>.

“Hindus, budistas, maometanos e cristãos todos cultivaram metodicamente a consciência cósmica ou mística”<sup>849</sup>. Com certeza, os judeus também cultivaram metodicamente a consciência cósmica ou mística. Segundo Miller,

Experiências místicas têm sido chamadas por muitos nomes diferentes, tanto por pesquisadores científicos quanto por místicos. Alguns dos nomes que têm sido dado pelos pesquisadores incluem “experiência religiosa” (James, 1902), “experiência religiosa / espiritual / mística” (Beauregard & Paquette, 2006), “estado unitário” (d’Aquili & Newberg, 1999, Newberg, d’Aquili, & Rause, 2002), “experiência unitiva” (Bartocci & Dein, 2005), e a experiência de um “eu com alma” (Hood, 2002). Os nomes dados às experiências místicas pelos

<sup>844</sup>JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Centenary Edition. London; New York: Routledge, 2002, p. 294.

<sup>845</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 100.

<sup>846</sup>Ibid, p. 100.

<sup>847</sup>BARTOCCI, Goffredo; DEIN, Simon. Detachment: “Gateway to the World of Spirituality”. In: *Transcultural Psychiatry*, v. 42 (4), 2005, p. 546.

<sup>848</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.1.

<sup>849</sup>JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Centenary Edition. London; New York: Routledge, 2002, p. 310.

próprios místicos também variaram amplamente; eles incluem termos como “unio mystica” (cristianismo católico), “shamatha” (hinduísmo), “absorção” (budismo), “revelação” (Emerson, 1841/1992), “consciência cósmica” (Bucke, 1901), e muitos outros<sup>850</sup>.

Segundo Nogueira, S, “o ato de definir a experiência mística como uma experiência direta de um relacionamento com uma Realidade fundamental, seja Deus, natureza, espírito, ou outros conceitos, encontra resistência em parte da academia”<sup>851</sup>. Um desses eruditos que resistem é Daniels, ele afirma que, “a experiência mística não é necessariamente a mesma que a experiência religiosa”<sup>852</sup>. O autor ainda diz que “a experiência religiosa inclui muitos fenômenos que não são experiências pessoais diretas de um relacionamento com uma Realidade fundamental”<sup>853</sup>. Ao concluir seu pensamento, o autor afirma duas coisas:

O mais óbvio é o fato de que muito, talvez a maioria, da experiência religiosa reflete uma relação indireta com o real (que é abordada por representantes intermediários ou representações como sacerdotes, escrituras, preceitos morais, ritos e rituais, símbolos ou obras de arte).

Da mesma forma que as experiências religiosas nem sempre são místicas, as experiências místicas nem sempre são religiosas, pelo menos no sentido geralmente aceito dessa palavra. Por exemplo, algumas formas de absorção introspectiva e misticismo natural não envolvem a experiência de uma Realidade divina que é, para muitos, a marca de uma religião verdadeira<sup>854</sup>.

William James, em sua obra *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, estabelece quatro marcas que identifica uma “experiência mística”, a saber: a) Inefabilidade; b) Qualidade noética; c) Transiente e d) Passividade.

**a) Inefabilidade:** Nenhum relato adequado de seu conteúdo pode ser dado em palavras. Segue daí que sua qualidade deve ser experimentada diretamente; não pode ser transmitido ou transferido para outros. Nesta peculiaridade, estados místicos são mais parecidos com estados de sentimento do que com estados de intelecto. A experiência de Paulo em 2Coríntios 12 se enquadra nessa marca.

**b) Qualidade noética:** Embora tão semelhantes aos estados de sentimento, os estados místicos parecem, para aqueles que os experimentam, serem também estados de conhecimento. Eles são estados de percepção das profundezas da verdade, insensíveis ao intelecto discursivo. Eles são iluminações, revelações, cheias de significância e importância, embora sejam todas inarticuladas; e, como regra, elas carregam consigo um curioso sentido de autoridade para um período posterior.

**c) Transiente:** Estados místicos não podem ser mantidos por muito tempo. Exceto em casos raros, meia hora, ou no máximo uma ou duas horas,

<sup>850</sup>MILLER, Jonathan Scott. *Mystical Experiences, Neuroscience, and the Nature of Reality*. Bowling Green: Bowling Green State University, 2007, p. 1. Tese de Doutorado.

<sup>851</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 101.

<sup>852</sup>DANIELS, Michael. “Making Sense of Mysticism”. In: *Transpersonal Psychology Review*, Vol. 7, No. 1, 39-55, 2003, p. 3.

<sup>853</sup>Ibid, p. 3, 4.

<sup>854</sup>Ibid, p. 4.

parece ser o limite além do qual eles desaparecem na luz do dia comum. Muitas vezes, quando enfraquecido, sua qualidade pode ser reproduzida imperfeitamente na memória; mas quando eles recorrem, é reconhecido; e de uma recorrência para outra é suscetível de desenvolvimento contínuo naquilo que é sentido como riqueza e importância interior.

**d) Passividade:** Embora a chegada de estados místicos possa ser, facilitada por operações voluntárias preliminares, como fixando a atenção, ou passando por certas performances corporais, ou de outras maneiras que os manuais de misticismo prescrevem; contudo, quando o tipo característico de consciência uma vez se instalou, o místico se sente como se sua própria vontade estivesse em suspenso, e de fato às vezes como se ele fosse agarrado e mantido por um poder superior. Essa última peculiaridade conecta estados místicos a certos fenômenos definidos de personalidade secundária ou alternativa, como a fala profética, a escrita automática ou o transe mediúnico. Quando estas últimas condições são bem pronunciadas, entretanto, pode não haver lembrança do fenômeno, e pode não ter significado para a vida interior do sujeito, a qual, por assim dizer, faz uma mera interrupção. Os estados místicos, estritamente assim chamados, nunca são meramente interruptivos. Alguma memória de seu conteúdo sempre permanece e um profundo senso de sua importância. Eles modificam a vida interior do sujeito entre os tempos de sua recorrência. Divisões precisas nesta região são, no entanto, difíceis de fazer, e encontramos todos os tipos de gradações e misturas<sup>855</sup>.

Mario Beauregard e Denyse O’Leary, em sua obra *The Spiritual Brain. A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*, também propõem três tipos de categorias gerais que as experiências místicas se enquadram, a saber: misticismo monístico, misticismo panteísta e misticismo teístico.

O misticismo monístico é a experiência mística de sentir que o universo criado gira em torno de um centro a partir do qual tudo é emitido. No misticismo panteísta, os místicos sentem que todo o mundo externo é o poder supremo e que o experimentador é parte desse poder. No misticismo teístico, sente-se a presença do mais alto poder no universo ou um poder além do universo<sup>856</sup>.

Portanto, esta experiência mística tem como características, a particularidade, a percepção de uma realidade transcendente, a transitoriedade, a memória do ocorrido e a ocupação de um poder superior.

Segundo Nogueira, S,

Duas diferentes linhas de pesquisa se destacam ao abordar a natureza da experiência mística. Uma argumenta que os místicos, em geral, têm o mesmo tipo de experiência e reivindica que o misticismo é uma experiência de unidade não mediada, idêntica, embora diferentemente interpretada dentro das tradições. Na outra linha estão aqueles que defendem que os místicos de diferentes religiões e comunidades filosóficas não podem ser vistos como tendo a mesma experiência e sustentam que toda experiência é uma função de processos construtivos e formativos da linguagem e cultura individual<sup>857</sup>.

<sup>855</sup>JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Centenary Edition. London; New York: Routledge, 2002, p. 295, 296.

<sup>856</sup>BEAUREGARD, Mario; O’LEARY, Denyse. *The Spiritual Brain. A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperCollins Publishers, 2008, p. 182, 183.

<sup>857</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 102, 103.

A primeira escola de pensamento é chamada de “perennialismo” ou “filosofia perene”. Os “perennialistas defendem uma realidade subjacente que os místicos realmente percebem como (em oposição a uma ilusão criada por estados alterados de consciência)”<sup>858</sup>. “A natureza desta Realidade é tal que não pode ser direta ou imediatamente apreendida, exceto por aqueles que têm escolhido cumprir certas condições, tornando-se amorosos, puros de coração e pobres de espírito”<sup>859</sup>. Segundo Beaugregard e O’Leary, os perennialistas geralmente argumentam que

- 1) O mundo da consciência individual e da matéria é apenas uma realidade parcial, que reflete um fundamento divino subjacente.
- 2) O fundamento divino pode ser descoberto pela intuição direta, em que o conhecedor e conhecido se unem. (Assumindo que uma mente subjaz ao universo resolve o aparente paradoxo da alegação dos místicos que eles se perdem na experiência mística, mas permanecem conscientes do que está acontecendo. Uma consciência unida ainda é uma consciência.)
- 3) Os humanos têm um eu exterior (prodigioso) e um eu verdadeiro. A maioria do tempo, nós estamos conscientes apenas do nosso "eu" exterior, isto é, as muitas maneiras como vivenciamos nosso ambiente ou nossa própria consciência, frequentemente desempenhando muitos papéis ao mesmo tempo. Unir todas essas experiências é um verdadeiro eu, aquele que pode alcançar o fundamento divino. Geralmente é muito difícil encontrar esse eu abaixo de muitas camadas do eu exterior.
- 4) O principal valor da existência é identificar o seu verdadeiro eu. Religiões tradicionais dão a esse estado nomes tal como a vida eterna, salvação ou iluminação<sup>860</sup>.

Por fim, “os perennialistas acreditam que todos os seres humanos possuem a capacidade de discernir a verdade espiritual, embora muitas vezes não seja desenvolvida. As intuições das faculdades espirituais são tão confiáveis quanto outros sentidos”<sup>861</sup>. Os principais eruditos que representam essa escola são “Walter Terence Stace, Rudolf Otto, William James, Evelyn Underhill”<sup>862</sup>, “Aldous Huxley, Mircea Eliade, Gershom Scholem”<sup>863</sup>.

Segundo Nogueira, S, “diferentemente dos perennialistas, o grupo dos construtivistas, representado, entre outros, por Steven Katz, Wayne Proudfoot e Robert

---

<sup>858</sup>BEAUREGARD, Mario; O’LEARY, Denyse. *The Spiritual Brain. A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperCollins Publishers, 2008, p. 203.

<sup>859</sup>Ibid, p. 204.

<sup>860</sup>Ibid, p. 204.

<sup>861</sup>Ibid, p. 204.

<sup>862</sup>Ibid, p. 182-189.

<sup>863</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 103.

Zaehner, negam um substrato comum de experiência e defendem sua natureza contextual”<sup>864</sup>. A autora afirma que

Para essa escola, místicos em diferentes religiões e comunidades filosóficas não têm a mesma experiência, uma vez que essa experiência é inteiramente moldada pela cultura e condicionada por um complexo padrão pré-experimental. Dessa forma, a experiência de *Brâman* pelo hindu é diferente da experiência de Deus ou de Jesus pelo cristão. Portanto, hindus e cristãos não encontram a mesma realidade<sup>865</sup>.

Entretanto, ainda que o místico hindu viva em uma cultura diferente de um místico cristão, e que sua experiência mística possa ser condicionada por um complexo padrão pré-experimental diferente da experiência mística do cristão, não acreditamos que ambos não possam descobrir uma realidade transcendente por meio da intuição direta. Portanto, tanto o hindu quanto o cristão é capaz de acessar e “discernir a verdade espiritual” ou a “realidade transcendente”, independentemente da sua cultura e religião, porque essa capacidade é inata de todo ser humano, no entanto, cada um interpretará essa experiência conforme as categorias de sua cultura e religião. Assim sendo, concordamos com a afirmação de Bartocci e Dein que as “experiências místicas compartilham características comuns, apesar da cultura ou religião em que ocorrem. No entanto, as formas pelas quais as experiências são comunicadas e as narrativas relacionadas a elas são profundamente culturais”<sup>866</sup>.

Um fator fundamental para as experiências místicas é o êxtase ou o estado alterado de consciência. Segundo Nogueira, S, “os estados alterados de consciência geram as experiências místicas”<sup>867</sup>. Segundo a etimologia da palavra, *ἔκστασις* (*ἐξίστημι*) significa: “um estado de consternação ou profunda experiência emocional ao ponto de estar fora de si em que a consciência é totalmente ou parcialmente suspendida”<sup>868</sup>. De acordo com Bourguignon, “estados alterados de consciência são condições nas quais sensações, percepções, cognição e emoções são alteradas”<sup>869</sup>. Para a autora, “eles são caracterizados por mudanças na sensação, percepção, pensamento e sentimento. Eles

---

<sup>864</sup>Ibid, p. 103.

<sup>865</sup>Ibid, p. 103, 104.

<sup>866</sup>BARTOCCI, Goffredo; DEIN, Simon. Detachment: “Gateway to the World of Spirituality”. In: *Transcultural Psychiatry*, v. 42 (4), 2005, p. 547.

<sup>867</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 108.

<sup>868</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 309.

<sup>869</sup>BOURGUIGNON, Erika. (1979) . Cullum/ anthmpo&i ry': An introduction to human nature and cultural diffin-ences. New York: Holt, Rinehart and Winston citado por: TINNIN, Louis. In: *Dissociation* v. 111, n. 3, 1990, p. 155.

modificam a relação do indivíduo com o self, corpo, sentido de identidade e o ambiente do tempo, espaço ou outras pessoas”<sup>870</sup>. Segundo Segal, as experiências visionárias “normalmente acontecem em Estados de Consciência Religiosamente Alterados (Rasc)”<sup>871</sup>. Essa definição “procura evitar os conceitos pejorativos de alucinação e loucura, enquanto reconhece o fenômeno dentro de processos mentais legítimos mediados pelo contexto social”<sup>872</sup>. Segundo Machado, “essa experiência de ascensão em êxtase é diferenciada da experiência religiosa mais comum e ampla”<sup>873</sup>. Para essa experiência religiosa mais comum e ampla, Segal utiliza a expressão “Estados de Consciência Religiosamente Interpretados que seriam aquela parte de nossa vida mental que a sociedade ou o indivíduo categorizam como religiosa”<sup>874</sup>. “Alguns RISCs<sup>875</sup> seriam meramente experimentar vários rituais religiosos e cerimônias sem quaisquer alterações extremas necessárias na consciência”. Diante do exposto, fica claro que o “estado alterado de consciência” vivenciado pelo místico o conduz a uma realidade transcendente na qual ele se aproxima do sagrado. Essa experiência mística proporciona ao místico o acesso a uma realidade superior onde ele pode ter visões, revelações e sofrer modificações. Veremos alguns exemplos disso ao falarmos sobre o “misticismo judaico-cristão”.

De acordo com DeConick, “O antigo misticismo judaico e cristão serve para identificar para nós uma tradição mística bilateral que flui através do Judaísmo e do Cristianismo durante seus anos formativos”<sup>876</sup>. Para o autor,

Visto que o Judaísmo e o Cristianismo são expressões companheiras do Judaísmo do Segundo Templo, religiões de irmãos que se desenvolveram simultaneamente dentro de contextos históricos comparáveis, a tradição mística preservada em sua literatura é justamente caracterizada como manifestações de religiosidade judaica e cristã nos períodos helenístico e romano. Gostaria de sugerir que o misticismo cristão desse período deve ser entendido como essencialmente “judaico”, começando a tomar sua própria individualidade apenas entre o meio e o final do segundo século, como pode

---

<sup>870</sup>Ibid, p. 155.

<sup>871</sup>SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010, p. 100. A sigla em inglês é: “Religiously Altered States of Consciousness”.

<sup>872</sup>MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 69.

<sup>873</sup>Ibid, p. 69.

<sup>874</sup>SEGAL, Alan F. “A Construção do ‘Eu’ Transcendente em Terceiro Enoch”. In: *Oracula*: 2.4, 2006, p. 13.

<sup>875</sup>A sigla em inglês é: “Religiously Interpreted States of Consciousness” (Estados de Consciência Religiosamente Interpretados). Ibid, p. 13.

<sup>876</sup>DeCONICK, April D. What Is Early Jewish and Christian Mysticism? In: DeCONICK, April D. (Edt) *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 2.

ser visto, por exemplo, na Escola de Alexandria dirigida por Clemente e depois Orígenes<sup>877</sup>.

### Segundo McGinn,

O mundo religioso do Judaísmo do Segundo Templo forneceu uma matriz para a mística cristã de dois modos relacionados – através das ascensões místicas que levam à visão de Deus, ou pelo menos protomísticas, encontradas nos apocalipses, e através do movimento na direção do estabelecimento de um cânone dos textos sagrados de Israel e a criação de ferramentas e técnicas para torná-la continuamente viva para a comunidade de crentes<sup>878</sup>.

O autor conclui que “negligenciar as raízes judaicas da mística cristã e vê-la, como muitos já fizeram, como um fenômeno puramente grego é arriscar interpretar erroneamente uma parte importante de sua história”<sup>879</sup>.

### Segundo DeConick,

Em termos éticos, há uma tradição no Judaísmo primitivo e no Cristianismo centralizada na crença de que uma pessoa diretamente, imediatamente e antes da morte pode ter experiência com o divino, seja como uma experiência de arrebatamento ou como uma solicitada por uma prática particular<sup>880</sup>.

Para Schäfer, “em religiões que imaginam um Deus pessoal, a união do adepto com o divino, é considerado como a espinha dorsal da maioria das definições de misticismo”<sup>881</sup>. No entanto, tanto McGinn quanto Scholem não aceitam a expressão “união mística”. Scholem se mostrou “relutante em dar um peso especial a essa característica distinta”<sup>882</sup> do misticismo judaico. Para Scholem,

O termo “união mística” com Deus, no entanto, não tem significado especial. Numerosos místicos judeus ou não-judeus, de forma alguma representaram a essência de sua experiência extática, o tremendo ímpeto e a elevação da alma ao seu plano mais alto, como uma união com Deus. Para fornecer um exemplo, os primeiros místicos judeus a formar uma fraternidade organizada nos tempos talmúdicos, e mesmo depois, descreveram sua experiência em termos derivados da linguagem de seu tempo. Falam do ascenso da alma até o Trono Celestial, onde ela obtém uma visão extática da Majestade de Deus e dos segredos de seu Reino<sup>883</sup>.

---

<sup>877</sup>Ibid, p. 2, 3.

<sup>878</sup>McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V: Tomo I, a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 50.

<sup>879</sup>Ibid, p. 50.

<sup>880</sup>DeCONICK, April D. What Is Early Jewish and Christian Mysticism? In: DeCONICK, April D. (Edt) *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 2.

<sup>881</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.17.

<sup>882</sup>Ibid, p. 17.

<sup>883</sup>SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 7.

De acordo com McGinn,

Essa meta (da mística), sua característica essencial ou nota definidora tem sido frequentemente vista como a experiência de alguma forma de união com Deus, particularmente uma união de absorção ou identidade na qual a personalidade humana se perde. Se definirmos a mística nesse sentido, haverá na verdade tão poucos místicos na história do Cristianismo que se pode imaginar por que os cristãos teriam passado a usar o qualificador “místico” tão frequentemente (a partir do fim do século II) e, por fim, teriam criado o termo “mística” (primeiro em francês, “la mystique”) no século XVII. Isso sugere que, no mínimo, é necessário expandir a noção de união, reconhecendo que houve várias, talvez até mesmo muitas, maneiras de compreender a união com Deus sustentadas por cristãos no decorrer dos séculos. Mas também pode ser argumentado que a união com Deus não é a mais central das categorias para se compreender a mística<sup>884</sup>.

Para o autor, “o termo ‘presença’ é uma categoria mais central e mais útil para compreender a nota unificadora nas variedades da mística cristã”<sup>885</sup>. Diante desse fato, o autor afirma que “o elemento místico no cristianismo é aquela parte de sua crença e suas práticas que concernem à preparação para a consciência de e a reação ante aquilo que pode ser descrito como a imediata ou direta presença de Deus”<sup>886</sup>.

Por outro lado, “Moshe Idel afirma que

Gershom Scholem enfatizou, repetidas vezes, que uma união total com o Divino está ausente nos textos judaicos: "Somente em casos extremamente raros o êxtase significa a união real com Deus, na qual a individualidade humana se abandona ao arrebatamento da submersão completa no fluxo divino. Mesmo nesse estado de espírito extático, o místico judeu quase invariavelmente mantém um senso da distância entre o Criador e sua criatura”<sup>887</sup>.

Segundo Idel, há “duas tendências principais na Cabala ou misticismo judaico: o teosófico-teúrgico e o extático”<sup>888</sup>.

O primeiro tipo engloba dois assuntos centrais: a teoria da teosofia da estrutura elaborada do mundo divino e o modo ritualístico e experiencial de se relacionar com a divindade a fim de induzir um estado de harmonia. Esta é uma forma de religiosidade altamente teocêntrica que, apesar de não ignorar as necessidades do ser humano, tende a conceber a perfeição religiosa como instrumental para exercer uma influência efetiva no alto. Por outro lado, a Cabala extática é altamente antropocêntrica, visualizando a experiência mística do indivíduo como sendo o *summum bonum*, independentemente do possível impacto desse estado místico na harmonia interna do Divino<sup>889</sup>.

<sup>884</sup>McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V: Tomo I, a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 17, 18.

<sup>885</sup>Ibid, p. 18.

<sup>886</sup>Ibid, p. 18.

<sup>887</sup>IDEL, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988, p. 59.

<sup>888</sup>Ibid, p. Xi.

<sup>889</sup>Ibid, p. Xi.

Em outras palavras,

O primeiro tipo é mítico, simbólico, teocêntrico, sefirótico (isto é, projetando o sistema das dez Sefirot, as dez potências dinâmicas dentro de Deus), nomista (isto é, centrada na Halakhah), canônico, exotericamente aberto a todos os judeus, menos místico, e não interessado na união com Deus, já o segundo tipo é antropocêntrico, esotérico, sublime, antinomista, individualista, que induz a experiências paranormais, místico por excelência, e de fato visando a união com Deus<sup>890</sup>.

Portanto, é evidente que Scholem adota o primeiro tipo de misticismo judaico, isto é, o misticismo teosófico-teúrgico.

Segundo McGinn, “o cristianismo não foi essencialmente uma religião mística desde sua origem”<sup>891</sup>. No entanto, o autor diz que “a formação da mística cristã em seu sentido próprio foi o resultado de um processo histórico que levou vários séculos para se completar”<sup>892</sup>. Contudo, nossa hipótese é que o Cristianismo primitivo nasce como uma seita judaica mística que posteriormente se desvincula aos poucos de sua matriz judaica. Esse Cristianismo primitivo era essencialmente “místico”, pois professava uma crença em um Deus que se tornava presente na forma humana de Jesus de Nazaré que morreu e foi ressuscitado por Deus, visto pelos seus apóstolos e que retornará para levar aqueles que foram justificados por Deus.

Segundo Nogueira, S, “a discussão acadêmica sobre a existência de um misticismo paulino data do século passado”<sup>893</sup>. A autora afirma que<sup>894</sup>

Apesar de Albert Schweitzer ter escrito um verdadeiro tratado *The Mysticism of Paul the Apostle*<sup>895</sup> em 1931, foi Scholem quem iniciou o debate em seu livro *Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>896</sup> em 1941. O levantamento histórico do assunto foi inaugurado com o capítulo intitulado “*Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism*”<sup>897</sup>.

Em relação ao misticismo paulino, a autora diz que

O que se percebe é que na década de 50 d.C. o misticismo revelado pelo apóstolo Paulo estava profundamente enraizado no judaísmo do qual ele fez parte, mas que se projetava para um misticismo mais delimitado no período de 100-150 d.C., quando já estavam consolidados os escritos do Evangelho de

<sup>890</sup>Ibid, p. Xi. Explicado por: SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.17.

<sup>891</sup>McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V: Tomo I, a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 110.

<sup>892</sup>Ibid, p. 110.

<sup>893</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 115.

<sup>894</sup>Ibid, p. 115.

<sup>895</sup>Traduzido para o português: SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo o apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

<sup>896</sup>Traduzido para o português: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

<sup>897</sup>*O Misticismo da Mercabá e o Gnosticismo Judaico*.

João, no período do Evangelho de Tomé, dos oráculos montanistas e de apocalipses pós-bíblicos do cristianismo primitivo como A Ascensão de Isaías, datado do início do século II. Esse misticismo cristão paulino veio como uma vertente da tradição das viagens celestiais que se concentra na contemplação de Jesus ressurreto tanto nos ritos do batismo, na eucaristia, nos cultos, como nas viagens celestiais<sup>898</sup>.

Segundo Scholem, “não existe essa coisa de misticismo no abstrato, isto é, uma percepção ou fenômeno que independa de outros fenômenos religiosos”<sup>899</sup>. Para o autor, “não há misticismo como tal, há apenas o misticismo de um sistema religioso particular, misticismo cristão, islâmico, judaico e assim por diante”<sup>900</sup>. Por isso, ele faz questão de enfatizar a diferença entre o misticismo cristão e o misticismo judaico. Então, de acordo com Scholem,

Os aspectos particulares do misticismo cristão, que estão relacionados com a pessoa do Salvador e mediador entre Deus e o homem, a interpretação mística da Paixão de Cristo, que é repetida na experiência pessoal do indivíduo – tudo isso é estranho ao judaísmo, e também a seus místicos. As ideias destes procedem dos conceitos e valores peculiares ao judaísmo, isto é, sobretudo da crença na unidade de Deus e no significado de sua Revelação, estabelecida na Torá, a lei sagrada<sup>901</sup>.

Portanto, “o misticismo judaico em suas várias formas representa uma tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos”<sup>902</sup>. Esse misticismo “concentra-se na ideia do Deus vivo que se manifesta nos atos de Criação, Revelação e Redenção”<sup>903</sup>. “O misticismo postula o autoconhecimento, para usar um termo platônico, como o caminho mais seguro para o Deus que Se revela nas profundezas do eu”<sup>904</sup>. Por outro lado, ao se referir ao misticismo paulino, Schweitzer diz que

Deveria ser esperado que seu misticismo deveria ter a ver com a unidade do homem com Deus como o motivo último do ser. Mas este não é o caso. Paulo nunca fala do ser um com Deus ou estar em Deus. Ele de fato afirma a filiação divina dos crentes. Mas, bastante estranhamente, ele não concebe a filiação de Deus como uma relação mística imediata com Deus, mas como mediata e efetuada por meio da união mística com Cristo. Em Paulo não há misticismo de Deus, somente um misticismo de Cristo por meio do qual o homem entre em relação com Deus. O pensamento fundamental do misticismo Paulino funciona assim: eu estou em Cristo; Nele eu conheço a mim mesmo como um ser que é elevado acima deste mundo sensorial, pecaminoso e transitório e já

<sup>898</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 115, 116.

<sup>899</sup>SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 8.

<sup>900</sup>Ibid, p. 8.

<sup>901</sup>Ibid, p. 12.

<sup>902</sup>Ibid, p. 12.

<sup>903</sup>Ibid, p. 12.

<sup>904</sup>Ibid, p. 19.

pertengo ao transcendente; Nele estou seguro da ressurreição; Nele sou um filho de Deus<sup>905</sup>.

O autor ainda expõe uma outra característica distintiva do misticismo paulino, a saber: “É que estar em Cristo é concebido como um tendo morrido e ressuscitado novamente com Ele, em consequência do que o participante tem sido libertado do pecado e da Lei, possui o Espírito de Cristo, e está seguro da ressurreição”<sup>906</sup>. Portanto, segundo Schweitzer, “o ‘estar em Cristo’ é o principal enigma do ensino Paulino: uma vez entendido dá a chave para o todo”<sup>907</sup>.

De acordo com Dibelius, “é fácil mostrar que Paulo recebe o poder essencial de sua religião na consciência da separação de Deus e do homem, não de sua união”<sup>908</sup>. Para o autor, “quando Paulo se aventura a falar de sua conexão com o mundo divino, ele escolhe palavras ou imagens de misticismo”<sup>909</sup>. No entanto, Dibelius afirma que “há quatro particularidades do misticismo não uniformemente encontrado em outro lugar, mas ainda frequentemente observável que se perde em Paulo”<sup>910</sup>:

- 1) As declarações místicas de Paulo se referem somente a Cristo, em quem Deus se fez conhecido humanamente, nunca a Deus. Não há misticismo de Deus em Paulo, porque o homem não pode unir-se a Deus, mas somente com aquele que revelou Deus dentro da humanidade.
- 2) Mas algo está faltando mesmo deste misticismo de Cristo: o misticismo da identidade. Cristo vive em mim, eu posso fazer todas as coisas nele - que Paulo pode dizer, mas não: Eu sou o Cristo e ele sou eu.
- 3) O misticismo de Paulo, portanto, também carece do objetivo final de todo misticismo de identidade, deificação. Uma única vez, a descrição de Paulo se aproxima daquilo que, no misticismo, é chamado de deificação. Em 2 Coríntios 3:18, a passagem que em geral exibe um tom especialmente místico, ele fala da transformação do cristão pela contemplação. Mas ele evita o uso da palavra deificação, nem supõe a ocorrência em Cristãos.
- 4) Mesmo nas afirmações em que pensamos discernir um tom místico, não percebemos nenhum prazer persistente na união com Cristo.

De fato, Paulo utiliza a expressão “Cristo vive em mim” em Gálatas 2:20 (NAA): “logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. E esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim”. Ele também utiliza as expressões “Tudo posso naquele que me fortalece” Fl 4:13 (NAA), “Cristo está em vocês”, “Se em vocês habita o Espírito” Rm 8:9-11 (NAA):

<sup>905</sup>SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo o apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 23, 24.

<sup>906</sup>Ibid, p. 24.

<sup>907</sup>Ibid, p. 24.

<sup>908</sup>DIBELIUS, Martin. “Mystic and prophet”, in: MEEKS, Wayne A. (ed.). *The writings of St. Paul*. Nova York: W.W. Norton, 1972, p. 397.

<sup>909</sup>Ibid, p. 399.

<sup>910</sup>Ibid, p. 406, 407.

<sup>9</sup> Vocês, porém, não estão na carne, mas no Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em vocês. E, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele. <sup>10</sup> Se, porém, Cristo está em vocês, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o Espírito é vida, por causa da justiça. <sup>11</sup> Se em vocês habita o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou Cristo dentre os mortos vivificará também o corpo mortal de vocês, por meio do seu Espírito, que habita em vocês.

Entretanto, a ideia de “união mística” com Cristo na qual a personalidade e a identidade humana do cristão se perde não é típica de Paulo. De fato, Paulo nunca afirmou que “Eu sou o Cristo e ele sou eu”. Nossa hipótese é que o misticismo paulino tem sua origem no misticismo judaico de ascensão celestial, entretanto, o misticismo paulino procura um caminho de união, ligação, contato, comunhão com o Divino (onde há separação de identidade entre o Criador e a criatura), de transformação (onde há o desejo de ser transformado na semelhança de Cristo – 1 Co 15:49; 2 Co 3:18) e não de união com o Ele (onde o místico no processo de deificação, isto é, “identificação mística com Deus” perde sua personalidade e identidade).

Ao se referir ao misticismo judaico, Schäfer diz que

Finalmente nos livramos do modelo da *unio mystica* como o último teste decisivo para a qualidade de uma experiência mística. Em vez disso, agora é introduzida a noção de ascensão celestial como levando a uma transformação ôntica do adepto e resultando em sua angelificação ou deificação. A vantagem dessa definição consiste no fato de que ela não impõe uma terminologia aos textos antigos que lhes é estranha (como “união mística”), mas considera a experiência descrita nesses textos como o ponto de partida: a ascensão de um indivíduo humano para o céu que é de fato seminal para os apocalipses e a literatura Hekhalot (embora seja menos para as fontes de Qumran)<sup>911</sup>.

Segundo Scholem,

Já no período do Segundo Templo uma doutrina esotérica era ensinada em círculos farisaicos. O primeiro capítulo do Gênesis, a história da Criação (*Maasse Bereschit*) e o primeiro capítulo de Ezequiel, a visão do trono-carruagem de Deus (*Maasse Mercabá*) eram os temas favoritos de uma discussão e interpretação que aparentemente não convinha tornar pública<sup>912</sup>.

De acordo com Halperin, em seu livro sobre o midrash da merkavah, a palavra merkavah:

Trata-se das maneiras pelas quais os judeus da antiguidade interpretaram a visão secreta e bizarra descrita no início do Livro de Ezequiel, que chegou primeiro a ser designada como a visão da merkavah. (A palavra hebraica significa “carruagem”; neste caso, a carruagem de Deus)<sup>913</sup>.

<sup>911</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.19, 20.

<sup>912</sup>SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 44.

<sup>913</sup>HALPERIN, David J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988, p. 1.

Além disso, Nogueira, S, diz que “nos primeiros séculos da era cristã, a ‘obra da carruagem’ (*ma’seh merkavah*) era o tema central da literatura mística rabínica, conhecida como misticismo da *merkavah*”<sup>914</sup>. Além disso, Scholem diz que “o mais antigo misticismo judaico é o misticismo do Trono”<sup>915</sup>. Para o autor, “Sua essência não é a contemplação absorva da verdadeira natureza de Deus, mas a percepção de Sua aparição no trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial”<sup>916</sup>. Segundo Scholem, “as nossas principais fontes apresentam-se sob a forma de pequenos tratados, ou de matéria-prima literária quase informe, bem como de fragmentos esparsos de proporções variáveis do que podem ter sido originalmente obras volumosas”<sup>917</sup>. O autor diz que “os escritos denominam-se, na maioria dos casos, ‘Livros das Hehalot’<sup>918</sup>, isto é, descrições das *hehalot*, os átrios ou palácios celestes através dos quais passa o visionário e onde, no sétimo e último, se encontra o trono da glória divina”<sup>919</sup>.

Exemplos disso é o “livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque” e “2 Enoque”. O livro de 1 Enoque foi preservado em etíope e iniciou-se sua publicação no início do século dezenove, mas originalmente, o texto foi escrito parcialmente em hebraico e parcialmente em aramaico, provavelmente durante o terceiro século a.C. e o primeiro século d.C.<sup>920</sup> “Há tempos se distinguem cinco composições separadas: o Livro dos Vigilantes (1-36), as Similitudes (37-71), o Livro Astronômico (72-82), o Livro dos Sonhos (83-90) e a Epístola de Enoque (91-108)”<sup>921</sup>. “O livro de Enoque é uma compilação de tentativas feitas no sentido de resolver certos enigmas da Escritura, da natureza, do mundo, da pré-história e pós-história supraterrrestre”<sup>922</sup>. Como por exemplo, a queda dos anjos e suas conseqüências, o destino dos justos e dos ímpios no outro mundo e o mistério messiânico.

---

<sup>914</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 116.

<sup>915</sup>SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 45.

<sup>916</sup>Ibid, p. 45.

<sup>917</sup>Ibid, p. 47.

<sup>918</sup>Ou Hekhalot.

<sup>919</sup>SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 47.

<sup>920</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol.1., New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 6. ISAAC, Ephraim. *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015, p. 32, 54.

<sup>921</sup>COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p.75.

<sup>922</sup>ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 143.

No capítulo (14:8-25) de 1Enoque, o narrador diz que Enoque foi ao céu e posteriormente à sala do trono, o que aconteceu está escrito como segue:

**8** E eis que eu vi as nuvens: E elas me chamavam em uma visão; e os nevoeiros me chamavam; e o curso das estrelas e os relâmpagos me agitavam e me causavam ansiedade, e na visão, os ventos faziam com que eu voasse e me arremessavam para o alto no céu. **9** E eu continuarei indo (ao céu) até que eu me aproximei de uma parede construída com mármore branco e rodeada por línguas de fogo; e aquilo começou a me apavorar. **10** E eu avancei através das línguas de fogo e me aproximei de uma grande casa construída com mármore branco, e a(s) parede(s) interna(s) era(m) como mosaico(s) de mármore branco, e o piso de cristal, **11** o teto semelhante ao caminho das estrelas e dos relâmpagos, entre os quais (estavam) o querubim flamejante e seu céu de água; **12** e o fogo flamejante rodeava a(s) parede(s), e seus portões ardiam com fogo. **13** E eu entrei na casa, a qual era quente como fogo e fria como gelo, e não havia nada no interior dela; (assim) temor me envolveu e tremor se apoderou de mim. **14** E como eu fiquei abalado e tremia, eu caí sobre minha face e tive uma visão. **15** E eis que havia uma abertura diante de mim (e) uma segunda casa maior que a anterior e tudo era construído com línguas de fogo. **16** E em cada aspecto ela excedia (a outra) – em glória e grande honra – tanto que é impossível para mim vos relatar acerca da sua glória e grandeza. **17** Quanto ao seu piso, ele era de fogo e acima dele havia relâmpagos e o caminho das estrelas: e quanto ao teto, ele era de fogo flamejante. **18** E eu observei e vi seu interior um elevado trono – sua aparência era como cristal e suas rodas como o brilho do sol; e (eu ouvi?) a voz do querubim; **19** e debaixo do trono brotavam correntes de fogo flamejante. Era difícil olhar para ele. **20** E a Grande Glória estava assentada sobre ele – quanto à sua vestidura, que brilhava muito mais que o sol, ela era mais branca que qualquer neve. **21** Nenhum dos anjos podia entrar e olhar a face do Excelso e Glorioso; e nenhuma carne pode vê-lo – **22** o fogo flamejante estava ao redor dele, e um grande fogo estava diante dele. Ninguém podia chegar perto dele dentre aqueles que rodeavam os que são dezenas de milhões (que estavam) diante dele. **23** Ele não necessita de conselho, mas os mais santos que estão próximos a ele não vão longe durante a noite nem se afastam dele. **24** Até então eu estava prostrado com minha face coberta e tremendo. E o Senhor me chamou com sua própria boca e me disse, “Vem para perto de mim, Enoque, e da minha santa Palavra.” **25** E ele me levantou e me trouxe próximo ao portão, mas eu (continuí) a olhar para baixo com minha face<sup>923</sup>.

Segundo Nogueira, S, “esses versículos descrevem o mais puro, o mais simples e o mais antigo relato de ascensão: a ascensão de Enoque ao céu e seu avanço à sala do trono”<sup>924</sup>. De acordo com Alexander<sup>925</sup>, “a natureza da ascensão apresenta três possibilidades”:

1) A ascensão foi visionária, significando que o visionário nunca deixou a terra nem em espírito, nem no corpo. 2) A ascensão foi um caso de excursão da alma, o que significa que Enoque deixou o seu corpo na terra, mas sua alma ou

<sup>923</sup>ISAAC, Ephraim. *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015, p. 102-104.

<sup>924</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 66.

<sup>925</sup>ALEXANDER, Philip. *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. Library of Second Temple Studies 61. London; New York: T&T Clark International, 2006. Citado por: Ibid, p. 67.

espírito fizeram a ascensão em um estado fora do corpo. 3) A ascensão foi uma ascensão no corpo, que quer dizer que ele subiu em corpo e alma ao céu.

Para Segal, “a jornada é feita pelo nome de Enoque, não exatamente sua alma, novamente refletindo um nível de especulação mística que predata a importação da noção platônica de alma”<sup>926</sup>.

Conforme o relato em (1 Enoque 14:1, 2):

**1** Este é o livro das palavras de justiça e de reprovação aos Vigilantes eternos, conforme o Santo e Grande ordenou nesta visão. **2** Eu vi em meu sono o que eu agora falo com a minha língua de carne e com o fôlego da boca que o Grande deu ao homem (para que) ele (o homem) possa falar com ela – e (para que) ele possa ter conhecimento com seu coração como ele (o Grande) os criou e os deu ao homem<sup>927</sup>.

É evidente que a ascensão foi em uma visão durante o sono de Enoque. E esta ascensão foi ordenada por uma entidade divina. Enoque vai para o “alto céu” onde ele entra em uma grande casa e sente grande temor, em seguida ele tem uma visão de uma segunda casa maior que a anterior, então ele vê no interior dela um elevado trono com a Grande Glória assentada sobre ele. Consequentemente, o Senhor chama Enoque e diz: “vem para perto de mim e da minha e da minha santa Palavra”. No capítulo 15, o Senhor revela para Enoque o que ele deve dizer aos Vigilantes do céu. A ascensão termina com o retorno de Enoque à terra. Em 1 Enoque não é descrito a variedade de céus (sete céus ou dez céus) e também não há referência ao anjo que conduz o ser humano na viagem celestial.

O livro de 2 Enoque ou o livro dos segredos de Enoque “tem sido preservado apenas em eslavo”<sup>928</sup>. No entanto, “parte deste livro, possivelmente a parte principal, foi escrita pela primeira vez em grego”<sup>929</sup>. “A redação curta é a mais antiga, para alguns antes da destruição do templo (70 d. C). Também a redação longa tem fragmentos de grande antiguidade”<sup>930</sup>. O livro está dividido da seguinte forma: “1) A ascensão e comissionamento de Enoque (3-37); 2) a descida de Enoque à terra e a subsequente

<sup>926</sup>SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010, p. 91.

<sup>927</sup>ISAAC, Ephraim. *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015, p. 101, 102.

<sup>928</sup>FORBES, Nevill; CHARLES, Robert H. *The Book of the Secrets of Enoch*. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 425.

<sup>929</sup>Ibid, p. 426.

<sup>930</sup>MACHO, Alejandro D. *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 241.

passagem da revelação aos seus filhos, e sua volta ao céu (38-68); 3) a seção de Melquisedeque (69-73)”<sup>931</sup>.

Nos capítulos (21:1-5; 22:8-10) de 2 Enoque, o narrador descreve a condução de Enoque pelo anjo Gabriel até a face do Senhor e a transformação de Enoque, o que aconteceu está escrito como segue:

**21** **1** E os querubins e os serafins que estão em pé ao redor do trono, os de seis asas e muitos olhos não se apartam diante da face do Senhor, fazendo a sua vontade, e cobrindo todo o seu trono, cantando com voz suave diante da face do Senhor: Santo, santo, santo. Senhor Governante dos exércitos,

**2** os céus e a terra estão cheios da tua glória. Quando eu vi todas estas coisas, aqueles homens me disseram: 'Enoque, até agora, ele nos ordenou que viajemos contigo', e esses homens se afastaram de mim e, por isso, não os vi. E eu fiquei sozinho no final do sétimo céu e fiquei com medo, e caí com minha face (no chão) e disse para mim mesmo: 'Ai de mim, o que me aconteceu?'

**3** E o Senhor enviou um dos seus gloriosos, o Arcanjo Gabriel, e ele me disse: 'Tem coragem, Enoque, não tenha medo, levante-se diante da face do Senhor até a eternidade, levante-se, venha comigo'

**4** E eu lhe respondi, e disse em mim mesmo: 'Meu Senhor, minha alma se apartou de mim, do terror e tremor', e eu chamei os homens que me conduziam até este lugar, neles eu confiei, e é

**5** com eles que vou diante da face do Senhor. E Gabriel me pegou, como uma folha arrebatada pelo vento, e me colocou diante da face do Senhor<sup>932</sup>.

**22** [**8** E o Senhor disse a Miguel: 'Vá e tire Enoque de suas vestes terrestres, e o unja com meu doce unguento, e coloque-o nas vestes da Minha glória'.

**9** E Miguel fez assim, como o Senhor lhe disse. Ele me ungiu e me vestiu, e a aparência daquele unguento é mais do que a grande luz, e seu unguento é como doce orvalho, e seu

**10** cheiro suave, brilhando como o raio do sol, e eu olhei para mim mesmo, e era como um dos seus gloriosos]<sup>933</sup>.

**22** [e o Senhor **8** Deus falou a Miguel: 'Toma Enoque, e tira-o de suas vestes terrestres, e o unja com óleo doce, e veste-o em vestes de glória'. E Miguel me tirou de minhas **9** vestes e me ungiu com óleo doce; e a aparência daquele óleo é melhor do que a grande luz, e seu unguento é como o doce orvalho, e seu cheiro é como mirra, e resplandece como os raios do sol.

E eu olhei para baixo olhando para mim e **10** Eu era como um dos gloriosos, e não havia diferença. E o terror e o tremor se foram de mim, e o Senhor com sua boca me convocou e disse: 'Tenha coragem, Enoque, não tema, fica diante da minha face até a eternidade']<sup>934</sup>.

De acordo com Nogueira, S,

O texto apresenta um relato completo de uma ascensão celestial. Trata-se de um apocalipse de viagem celestial do mundo judaico. Descreve um relato em primeira pessoa, a atribuição da ascensão é dada a uma pessoa importante da Bíblia hebraica. É apresentado o método de ascensão, que é revelado em

<sup>931</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 85.

<sup>932</sup>FORBES, Nevill; CHARLES, Robert H. The Book of the Secrets of Enoch. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 442. Manuscrito "A".

<sup>933</sup>Ibid, p. 443. Manuscrito "A".

<sup>934</sup>Ibid, p. 443. Manuscrito "B".

pluralidade de céus, com detalhado relato de seus conteúdos. A obra relata um expressivo interesse pelo fenômeno cosmológico; anjos são mencionados com frequência no texto, e a ascensão parece ter sido corporal, uma vez que Enoque instruiu seus filhos sobre o seu desaparecimento. Durante a ascensão, Enoque é guiado por dois “homens”, ele alcança o mais alto céu e há a descrição da divindade entronizada. Também há referência à transformação em *status* angélico<sup>935</sup>.

### Segundo Schäfer,

O vidente ou visionário passa claramente por uma experiência única e distinta que muda para sempre a sua vida; é apenas com relutância e insatisfação que ele retorna à sua existência humana anterior, e tendo feito isso, ele mal pode esperar até que lhe seja permitido retornar ao lugar de seu desejo. Transformado em um anjo, ele chega tão perto de Deus quanto possível, mas a distância entre ele e Deus é sempre mantida, assim como a distância entre Deus e seus anjos. A angelificação do visionário (*unio angélica*) não significa que ele se funde em uma massa indistinguível de anjos; ele mantém sua personalidade e identidade em relação aos anjos, bem como a Deus (assim como os anjos). Se no curso de sua transformação ele perde seu corpo, isto é apenas temporário, já que ele deve eventualmente retornar ao seu corpo e retomar sua existência terrena até que ele se torne um justo morto (mas não pode haver dúvida de que mesmo os justos falecidos retêm suas identidades originais)<sup>936</sup>.

Além disso, Segal diz que “essa transformação é feita de uma mudança de roupa. A roupa simboliza ou funciona como o novo Enoque, carne imortal, visto que elas são roupas imortais emanando da sala do trono, não da terra”<sup>937</sup>. O autor conclui que “isso está em paralelo à futura glorificação do corpo mortal de Paulo em 2 Co 5:1-10”<sup>938</sup>.

Certamente, não só a mudança de corpo de Enoque está em paralelo com um escrito paulino. Veremos a seguir outro texto paulino que foi influenciado pela tradição do misticismo judaico de ascensão celestial descrita em 1 Enoque e 2 Enoque. O texto que nos referimos é 2 Co 12:1-10 (NAA):

**1** Se é necessário que eu me glorie, ainda que não seja conveniente, vou falar a respeito das visões e revelações do Senhor. **2** Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos, foi arrebatado até o terceiro céu. Se isso foi no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe. **3** E sei que esse homem — se no corpo ou sem o corpo, não sei; Deus o sabe — **4** foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras indizíveis, que homem nenhum tem permissão para repetir. **5** Desses eu me gloriarei; não, porém, de mim mesmo, a não ser nas minhas fraquezas. **6** Pois, se eu vier a gloriar-me, não serei louco, porque estarei falando a verdade. Mas evito fazer isso para que ninguém se preocupe comigo mais do que vê em mim ou do que ouve de mim. **7** E, para que eu não ficasse orgulhoso com a grandeza das revelações, foi-me posto um espinho na carne, mensageiro de Satanás, para me esbofetear, a fim de que eu não me exalte. **8** Três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. **9** Então ele me disse: “A minha graça

<sup>935</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 89, 90.

<sup>936</sup>SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 336, 337.

<sup>937</sup>SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010, p. 94, 95.

<sup>938</sup>Ibid, p. 95.

é o que basta para você, porque o poder se aperfeiçoa na fraqueza.” De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo. **10** Por isso, sinto prazer nas fraquezas, nos insultos, nas privações, nas perseguições, nas angústias, por amor de Cristo. Porque, quando sou fraco, então é que sou forte.

Em 1 Enoque, Enoque em uma visão é arrebatado ao “alto céu” e recebe uma revelação do Senhor. Já em 2 Enoque, Enoque é conduzido pelo anjo Gabriel através dos sete céus e é transformado em um anjo. De fato, esses textos do misticismo da *merkavah*<sup>939</sup> influenciaram a cosmovisão de Paulo a respeito da sua relação com o divino. Ele diz que foi arrebatado ao terceiro céu (paraíso), onde provavelmente fica o trono de Deus. Uma vez que ele chega até o terceiro céu, o Senhor fornece a ele “visões e revelações” que ele não pode repetir. Assim como em 1 Enoque, Paulo é arrebatado ao céu e recebe “revelações”. Da mesma forma que em 2 Enoque, Paulo vai até o lugar da presença de Deus ou mais especificamente até o Terceiro Céu/Paraíso. O texto de (2 Enoque 8:1): “E os dois homens me colocaram ali e me transportaram para cima, ao terceiro céu e me colocaram no meio do Paraíso, e um lugar desconhecido em bondade de aparência”<sup>940</sup> é paralelo ao texto de (2 Coríntios 12:2-4). Segundo Nogueira, S, “é só no ponto mais alto da ascensão que os segredos divinos são mostrados ao visionário. Dado que no texto a audição é mencionada somente depois da subida ao Paraíso (12:4), há a suposição de que é a parte final da viagem”<sup>941</sup>. A autora ainda afirma que “o clímax da ascensão é revelado na *arreta rhémata*, ‘palavras inefáveis’, que não são permitidas para um homem falar. O que Paulo ouviu vem somente no fim da ascensão, quando era esperado que o místico encontrasse a divindade”<sup>942</sup>.

O apóstolo Paulo não sabe se sua ascensão foi “no corpo ou fora do corpo”, no entanto, em 1 Enoque está claro que a sua ascensão foi “fora do corpo”, já em 2 Enoque sua ascensão foi “no corpo”. Em 2 Co 12:1-4 está claro que a experiência mística de Paulo não ocasionou a perda da sua personalidade e identidade. Isso é uma evidência que o misticismo paulino tinha como fundamento a união, contato, comunhão com o Cristo,

<sup>939</sup>“O misticismo da *merkavah* compreende uma vasta gama de atividades rotuladas como experiência religiosa extática, tais como ascensão, meditação no texto para propósitos exegéticos, visões do tronco-carruagem de Ezequiel, entre outros”. NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 127.

<sup>940</sup>FORBES, Nevill; CHARLES, Robert H. *The Book of the Secrets of Enoch*. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 433, 434. Manuscrito “B”.

<sup>941</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 92.

<sup>942</sup>Ibid, p. 126.

mas sem a perda da personalidade e identidade tanto do crente quanto de Jesus. Em outras palavras, a junção entre o crente e Cristo envolve uma participação mútua.

Segundo Machado,

Nesse testemunho paulino existem evidências suficientes de uma linguagem tradicional da apocalíptica judaica. Os termos e expressões “visões e revelações”, “ser arrebatado”, “terceiro céu”, “paraíso” a até mesmo “fraqueza”, “perseguição”, “angústias” e “anjo de satanás” são típicos e revelam um campo semântico apocalíptico. Esse relato visionário é único e breve, mas ele mostra o quanto Paulo depende de conceitos e até mesmo de práticas litúrgicas apocalípticas que ele mesmo experimentou, concebeu a adaptou à sua carreira como apóstolo de Jesus Cristo<sup>943</sup>.

Da mesma forma, Nogueira, S, diz que “2 Co 12:1-10 é compreendido como um texto apocalíptico de ascensão ao céu”<sup>944</sup>.

De acordo com Segal, “apocalipticismo e misticismo têm permanecido como categorias acadêmicas separadas, porque se referem a dois tipos diferentes e facilmente distinguíveis de literatura. Mas eles não são experiências desconexas”<sup>945</sup>. O autor conclui que “textos místicos judaicos são repletos de apocalipses; a literatura apocalíptica antiga é baseada em visões extáticas com profundas implicações místicas”<sup>946</sup>. Portanto, o texto de 2Co 12:1-10 é tanto místico porque possui uma experiência visionária extática com o mundo celestial quanto apocalíptico porque possui uma linguagem da apocalíptica judaica (visão, revelação, arrebatamento, terceiro céu/paraíso, perseguição, etc). Isso mostra que Paulo tinha uma cosmovisão mística apocalíptica. Ele entende a si mesmo e o ser humano a partir do seu misticismo de contato/comunhão com Cristo e a partir da sua visão apocalíptica. Dessa forma, mostraremos a seguir o que é apocalíptica, quais são as suas principais características e como Paulo interpreta a condição humana por meio dela.

Na busca de compreender “as origens cristãs por meio do chamado critério de continuidade em relação ao judaísmo”<sup>947</sup>, Nogueira, P, diz que

A hipótese central refere-se à possibilidade de continuidade de intercâmbios religiosos e simbólicos entre judeus e cristãos, senão de certa dependência dos últimos em relação aos primeiros, mesmo após o que se convencionou chamar na pesquisa de “separação entre sinagoga e igreja”. Ou seja, trocas e influências mútuas continuaram intensas a despeito das primeiras formações institucionais

<sup>943</sup>MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 166.

<sup>944</sup>NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 93.

<sup>945</sup>SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010, p. 76.

<sup>946</sup>Ibid, p. 76.

<sup>947</sup>NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Apresentação”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 7.

cristãos e dos primeiros distanciamentos entre judeus e cristãos no mundo mediterrâneo após a destruição de Jerusalém em 70 d.C. Seguimos e desenvolvemos a hipótese de que a apocalíptica judaica constitui esta matriz. Sua linguagem e a escatologia possibilitaram este âmbito de espiritualidade comum<sup>948</sup>.

#### O autor ainda afirma que

Tudo isto ganha novo sentido se considerarmos a apocalíptica não apenas como um sistema de interpretação da história, mas também como uma matriz de espiritualidade dualista constituída não exclusivamente por linguagem extremamente padronizada de caráter simbólico-mítico, mas também pela experiência religiosa extático visionária<sup>949</sup>.

Inegavelmente, a apocalíptica judaica está presente no Cristianismo primitivo ou mais especificamente no Cristianismo paulino. Essa visão de mundo possibilitou que tanto Paulo quanto os demais cristãos pudessem interpretar a condição humana por meio da perspectiva dualista, isto é, a presente era malévola e a futura era benévola. Entretanto, não foi só isso que essa visão de mundo possibilitou, de fato, ela também permitiu que esses cristãos expressassem suas experiências extático-visionárias através de uma linguagem característica da apocalíptica. Exemplo disso são os termos e expressões “visões e revelações”, “ser arrebatado”, “terceiro céu”, “paraíso” a até mesmo “fraqueza”, “perseguição”, “angústias” e “anjo de satanás”<sup>950</sup>.

Segundo Russell, “a palavra ‘apocalíptica’ deriva-se de uma palavra grega que significa ‘descobrir’, ‘desvelar’, em geral em referência a algo que estava oculto, mas agora foi revelado”<sup>951</sup>. O autor também diz que “ao usar a expressão ‘literatura apocalíptica’, referimo-nos a um estilo de escrito de revelação produzido em ambientes judaicos entre mais ou menos 250 a.C. e 100 d.C. e retomado e perpetuado pela igreja cristã”.<sup>952</sup> A essência da revelação é mostrar a destruição da presente era malévola dominada pelas forças demoníacas que usurparam o governo de Deus no universo e a instauração de uma nova era na qual Deus reinará soberano. A transformação é acompanhada pelo castigo dos ímpios e a recompensa dos justos.

Segundo Machado, “essa literatura geralmente envolve uma estrutura narrativa que descreve o modo da revelação celestial. Frequentemente inclui uma jornada ao mundo

<sup>948</sup>Ibid, p. 7.

<sup>949</sup>Ibid, p. 7.

<sup>950</sup>MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 166.

<sup>951</sup>RUSSEL, D. S. *Desvelamento divino*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 25.

<sup>952</sup>Ibid, p. 25, 26.

além que ocorre por mediação celestial”<sup>953</sup>. John J. Collins<sup>954</sup> produziu uma tabela com as obras apocalípticas e os temas que estão presentes em cada uma dessas obras:

- 1) Apocalipse de Sofonias
- 2) Testamento de Abraão
- 3) 3 Baruc
- 4) Testamento de Levi 2-5
- 5) 2 Enoque
- 6) Similitudes de Enoque (1 Enoque)
- 7) Livro Astronômico (1 Enoque)
- 8) 1 Enoque 1-36
- 9) Apocalipse de Abraão
- 10) 2 Baruque
- 11) 4 Esdras
- 12) Jubileus 23
- 13) Apocalipse das Semanas (1 Enoque)
- 14) Apocalipse Animal (1 Enoque)
- 15) Daniel 7-12

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
<b>(Maneira de Revelação)</b>															
Visões	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x
Epifanias															x
Discurso					x		x					x	x		x
Diálogo	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x				x

<sup>953</sup>MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 72.

<sup>954</sup>COLLINS, John J. “The Jewish Apocalypses”. In: *Semeia 14. Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 1979, p. 28.

Jornada Sobrenatural	x	x	x	x	x	x	x	x	x						
Escrita							x					x	x		x
Mediador do Além	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Pseudônimo	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Disposição de Destinatário		x	x	x	x				x	x	x				x
Reação do Destinatário			x	x	x	x	x	x	x	x	x			x	x
<b>(Eixo Temporal)</b>															
Cosmogonia					x					x	x				
Eventos Primordiais			x			x		x	x	x	x				
Revisão do Passado									x	x	x				
Profecia ex eventu									x	x	x	x	x	x	x
Salvação Presente															
Perseguição						x			x		x	x		x	x
Outras Perturbações Escatológicas				x		x	x		x	x	x	x	x	x	x
Julgamento/Destruição do ímpio	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Julgamento/Destruição do mundo	x?				x			x					x		
Julgamento/Destruição dos seres sobrenaturais					x	x	x?	x				x	x	x	x
Transformação Cósmica				x	x	x	x	x	x	x	x	x?	x	x?	x
Ressurreição						x				x	x			x?	x
Outras formas de vida após a morte	x	x	x	x?	x	x	x	x	x			x	x?	x	
<b>(Eixo Espacial)</b>															
Regiões do Além	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			x	x
Seres de Outro Mundo	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
<b>(Exortação daquele que Revela)</b>											x				

(Elementos Conclusivos)															
Instruções para o Destinatário				x	x		x			x	x	x			x
Conclusão Narrativa		x	x	x	x		x			x	x			x	x

O apocalipse de João não é incluído por John J. Collins, no entanto, muitos desses temas estão presentes nele, tais como: “visões”, “mediador do além”, “juízo”, “ressurreição”, “seres de outro mundo”, etc. Não só é importante que conheçamos os temas que fazem parte de cada obra apocalíptica como também é relevante que compreendamos a diferença entre os termos “apocalipse”, “escatologia apocalíptica” e “apocalipsismo”,

**Apocalipse** é o “gênero literário. O livro cristão do Apocalipse de João é frequentemente considerado como paradigma para o gênero. Ele começa com as palavras: ‘Apocalipse de Jesus Cristo’<sup>955</sup>. “A estrutura e as características típicas de um apocalipse são dadas aos versos introdutórios deste livro (1:1-2)”<sup>956</sup>:

(1) Uma revelação é dada por Deus, (2) por meio de um mediador (aqui Jesus Cristo, mas poderia ser um anjo), (3) a um visionário, a respeito de (4) eventos futuros’. Outros apocalipses podem ser encontrados em Daniel 7-12; 1 Enoque 14-15; 4 Esdras 9:26-10:59, cap. 11-12, 13; e Baruque 53-74. ‘A maioria destes apocalipses parece originar-se de contextos de perseguição, dentro do qual eles pretendem revelar ao fiel uma visão de mudança e de glorificação (v. Daniel 12:1)’<sup>957</sup>.

Segundo Collins, A, pode-se adicionar algo mais na definição de apocalipse: “voltado para interpretar as circunstâncias terrenas presentes à luz do mundo sobrenatural e do futuro, e influenciar tanto a compreensão quanto o comportamento da audiência por meio da autoridade divina”<sup>958</sup>.

Ao se basear na definição de Adela Y. Collins, Collins, J, elabora sua definição de apocalipse. O autor diz que

<sup>955</sup>HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre” and “Apocalypticism” In: *Interpreter’s Dictionary of the Bible (Supplementary Volume)*. Philadelphia, p. 27-34. Citado por: DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 12.

<sup>956</sup>Ibid, p. 12.

<sup>957</sup>Ibid, p. 12.

<sup>958</sup>COLLINS, Adela Y. “Introduction: Early Christian Apocalypticism”. In: *Semeia* 36. *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, 1986, p. 7.

“Apocalipse” é um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser sobrenatural para um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é tanto temporal, na medida em que contempla salvação escatológica, quanto espacial na medida em que envolve outro (mundo), um mundo sobrenatural<sup>959</sup>.

**Escatologia Apocalíptica** “é uma ‘perspectiva religiosa, uma forma de ver os planos divinos em relação com realidades mundanas (terrenas)’<sup>960</sup>. “Nesta perspectiva, a ação salvífica de Deus é concebida como uma realização para fora da ordem presente, em direção a uma nova e transformada ordem da realidade”<sup>961</sup>. Exemplo disso é Isaías 65:17 (NAA): “Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, jamais haverá memória delas”). Dessa forma, “a nova ordem ou realidade não é uma reabilitação da ordem presente (como na escatologia dos profetas do Antigo Testamento), mas o seu fim e destruição”<sup>962</sup>. Portanto, “a realidade é dividida em dois *eons*, esta era (má) e a era vindoura (de justiça, retidão e paz)”<sup>963</sup>. Exemplo disso é (4 Esdras 7:50: “o Altíssimo não fez uma era, mas duas”)<sup>964</sup>.

**Apocalipsismo** “é o universo simbólico dentro do qual um movimento apocalíptico codifica sua identidade e interpretação da realidade. Tal universo simbólico cristaliza-se em torno da perspectiva de escatologia apocalíptica que o movimento adota”<sup>965</sup>. Esse “universo típico apocalíptico é desenvolvido como um protesto da comunidade apocalíptica contra a sociedade dominante”<sup>966</sup>. Então, “a resposta a esta situação é a criação de ‘um novo universo simbólico’ que deve substituir a velha ordem, a qual é a responsável pela alienação”<sup>967</sup>. Portanto, “em um movimento apocalíptico o

<sup>959</sup>COLLINS, John J. *Apocalypse: Toward a Morphology of a Genre*. *Semeia* 14, 1979, p. 9.

<sup>960</sup>HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre” and “Apocalypticism” In: *Interpreter’s Dictionary of the Bible (Supplementary Volume)*. Philadelphia, p. 27-34. Citado por: DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 12, 13.

<sup>961</sup>Ibid, p. 13.

<sup>962</sup>HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre” and “Apocalypticism” In: *Interpreter’s Dictionary of the Bible (Supplementary Volume)*. Philadelphia, p. 27-34. Citado por: DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 13.

<sup>963</sup>Ibid, p. 13.

<sup>964</sup>BOX, G. H. 4 Ezra. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 585.

<sup>965</sup>HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre” and “Apocalypticism” In: *Interpreter’s Dictionary of the Bible (Supplementary Volume)*. Philadelphia, p. 27-34. Citado por: DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 13.

<sup>966</sup>Ibid, p. 13.

<sup>967</sup>Ibid, p. 13.

grupo refugia-se na escatologia apocalíptica para construir este universo simbólico alternativo”<sup>968</sup>.

Em resumo, a apocalíptica judaica pode ser dividida em “gênero (apocalipse), cosmovisão (escatologia apocalíptica) e movimento social (apocalipsismo)”<sup>969</sup>. Além disso, “os movimentos apocalípticos podem ser de dois tipos: 1) um grupo marginalizado ou oprimido dentro de uma sociedade, ou (2) uma sociedade ou nação inteira sob o jugo de um poder estrangeiro”<sup>970</sup>. É interessante destacar que “a matriz do apocalipsismo é a alienação (exclusão e opressão), e a resposta a esta situação é a adoção da perspectiva da escatologia apocalíptica”<sup>971</sup>.

### Segundo Collins, J,

Uma visão de mundo não está necessariamente ligada a uma única forma literária, e a cosmovisão apocalíptica pode encontrar expressão em outros gêneros além dos apocalipses. Um apocalipse é um relato formal de uma revelação mediada por um ser celestial. Essencialmente, a mesma visão do mundo pode ser encontrada em outras composições que são revelações de outro tipo (tal como os oráculos sibilinos) ou em composições que pressupõem a revelação divina, mas não a descrevem diretamente (tal como as epístolas paulinas)<sup>972</sup>.

Por isso, Machado afirma que muitos temas da apocalíptica estão presentes nas cartas paulinas, tais como: “Perseguição (2 Co 4:8); transtornos escatológicos, julgamento e destruição dos ímpios e do mundo (1 Ts 5:1-10), e dos anjos maus (1 Co 6:3); transformação cósmica e ressurreição (Rm 8:18-23; 1 Co 15 etc.)”<sup>973</sup>. Além disso, o autor diz que “consta ainda o tema da revelação dos mistérios divinos (Gl 1:11, 12; 1 Co 2:6-10)”<sup>974</sup>. De acordo com o autor, esse tema não está presente na tabela de John J. Collins sobre as obras apocalípticas<sup>975</sup>. Através de uma experiência mística com o divino, Paulo recebe a “revelação do evangelho”, em outras palavras, Deus revela seu Filho (Jesus) a

---

<sup>968</sup>Ibid, p. 13.

<sup>969</sup>Distinção formulada por Hanson. Citado por: DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 14.

<sup>970</sup>HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre” and “Apocalypticism” In: *Interpreter's Dictionary of the Bible (Supplementary Volume)*. Philadelphia, p. 27-34. Citado por: DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 14.

<sup>971</sup>Ibid, p. 14.

<sup>972</sup>COLLINS, John J. *Apocalypsis in the Dead Sea Scrolls*. Londres/Nova York: Routledge, 1997, p. 8.

<sup>973</sup>MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 75.

<sup>974</sup>Ibid, p. 75.

<sup>975</sup>Ibid, p. 75.

Paulo e o Filho (Jesus) revela seu evangelho a ele (Gl 1:11-24). Conseqüentemente, a partir dessa experiência mística, Paulo anuncia esse “evangelho”. Na mensagem paulina, está presente a cosmovisão apocalíptica, ou mais precisamente, “dois modelos de escatologia apocalíptica, o forense e o cosmológico”<sup>976</sup>. Segundo Machado, “Paulo deve ter sido um apocalipsista até mesmo quando era fariseu, antes de se tornar seguidor de Jesus”<sup>977</sup>. Para o autor, “o aspecto apocalíptico não representa, pelo menos de todo, uma descontinuidade entre o Saulo fariseu e o Paulo servo de Jesus Cristo”<sup>978</sup>. Entretanto, além de Paulo interpretar essa experiência mística nos moldes da escatologia apocalíptica, ele também encaixa Jesus nesses moldes. A fé em Jesus se torna fundamental para que tanto judeu quanto gentio sejam justificados por Deus (declarados inocentes e dessa forma terem acesso à vida na Nova Era).

De acordo com De Boer, no modelo cosmológico, “o mundo criado caiu sob o domínio do mal, de poderes angélicos, de tempos primordiais, mais especificamente no tempo de Noé (Gen 6:1-6; 1 Enoque 6-16, 2 Pe 2:4etc)”<sup>979</sup>. Nesse modelo ainda mostra que “os direitos soberanos de Deus foram usurpados e o mundo, incluindo o povo de Deus, foi desviado para diferentes formas de idolatria (com suas terríveis conseqüências para a vida humana sobre a terra)”<sup>980</sup>. No entanto, um remanescente fiel que são “os eleitos de Deus” aguardam a intervenção divina para que eles sejam libertos destas forças malignas do além que subjagam o mundo presente<sup>981</sup>. Isso mostra que “Deus estabelecerá sua soberania em muito breve, libertando os justos e inaugurando uma nova era na qual ele reinará sem oposição”<sup>982</sup>. Além disso, “o juízo final descreve a derrota e a destruição impostas por Deus sobre as forças cósmicas do mal”<sup>983</sup>. Portanto, no modelo cosmológico existe uma batalha cósmica entre Deus e as forças sobrenaturais do mal. Exemplo disso é 1 Enoque 1-36 e o Testamento de Moisés 10:

1 Enoque (6:1-2; 7:1-4; 10:1-3):

(6) 1 Naqueles dias, quando os filhos dos homens se multiplicaram, sucedeu que nasceram-lhes filhas belas e formosas. 2 E os anjos, os filhos do céu, as viram e as desejaram; e eles disseram uns aos outros, “vamos, escolhamos

<sup>976</sup>DE BOER, Martinus. “Escatologia apocalíptica judaica e Novo Testamento”, In: *Estudos de Religião 19*, 2000, p. 100.

<sup>977</sup>MACHADO, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 75.

<sup>978</sup>Ibid, p. 75.

<sup>979</sup>DE BOER, Martinus. “Escatologia apocalíptica judaica e Novo Testamento”, In: *Estudos de Religião 19*, 2000, p. 91.

<sup>980</sup>Ibid, p. 92.

<sup>981</sup>Ibid, p. 92.

<sup>982</sup>Ibid, p. 92.

<sup>983</sup>Ibid, p. 92.

esposas para nós dentre as filhas dos homens e geremos filhos para nós.” [...] (7) 1 E eles tomaram esposas para si mesmos, e cada um (respectivamente) escolheu uma mulher para si, e eles começaram a procurá-las. E eles ensinaram a elas medicina mágica, encantamentos, o corte de raízes, e ensinaram a elas (acerca das) plantas. 2 E as mulheres engravidaram e geraram gigantes imensos que tinham a altura de trezentos côvados. 3 Esses (gigantes) consumiram o produto de todo o povo até que o povo não suportou mais alimentá-los. 4 Então os gigantes se voltaram (contra o povo) a fim de devorá-lo. [...] (10) 1 E então falou o Altíssimo, o Grande e Santo! E ele enviou Asuryal ao filho de Lameque, (dizendo), 2 “Fala a ele em meu nome, ‘Oculta-te!’ e revela-lhe o fim que está por vir; pois a terra e tudo será destruído. E o Dilúvio está prestes a vir sobre toda a terra; e tudo que está nela será destruído. 3 E agora instrua-o para que ele possa escapar, e sua semente seja preservada por todas as gerações.”<sup>984</sup>

#### Testamento de Moisés (10:1-4):

1 Então o seu reino aparecerá em toda a sua criação.  
Então Satanás terá um fim.  
Sim, a tristeza será levada embora com ele.

2 Então será enchido as mãos do mensageiro,  
quem está no lugar mais alto designado.  
Sim, ele irá de imediato vingar-se dos seus inimigos.

3 Pois o Celeste se levantará do seu trono majestoso.  
Sim, ele sairá da sua santa habitação  
com indignação e ira em favor de seus filhos.

4 E a terra tremerá, até os seus fins será abalada.  
E as altas montanhas serão reduzidas.  
Sim, eles serão abalados, como vales fechados eles cairão<sup>985</sup>.

Segundo De Boer, “o modelo forense (judicial) é uma forma modificada do modelo cosmológico. Neste modelo, a noção do mal e de forças cosmológicas está ausente”<sup>986</sup>. Em contraste com o modelo cosmológico, o modelo forense mostra uma ênfase na “vontade livre e na decisão humana individual. Pecado é a deliberada rejeição do Deus criador (transgressão do primeiro mandamento), e a morte é a punição por este pecado fundamental”<sup>987</sup>. Entretanto, “Deus providenciou a lei como um remédio para esta situação e a postura da pessoa diante desta lei determina seu destino eterno”<sup>988</sup>. Neste modelo também aparece a noção de juízo final que não é compreendido como uma batalha cósmica, mas segundo o autor:

<sup>984</sup>ISAAC, Ephraim. *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015, p. 92, 93, 94, 96, 97.

<sup>985</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol.1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 931, 932.

<sup>986</sup>DE BOER, Martinus. “Escatologia apocalíptica judaica e Novo Testamento”, In: *Estudos de Religião 19*, 2000, p. 92, 93.

<sup>987</sup>Ibid, p. 93.

<sup>988</sup>Ibid, p. 93.

Como uma corte diante da qual a humanidade aparece frente ao juiz, Deus recompensará com a vida eterna aqueles que atenderam a seu apelo, escolheram a lei e observaram seus mandamentos (os justos), enquanto punirá com a morte eterna àqueles que não o fizeram (os ímpios)<sup>989</sup>.

Exemplo disso é 4 Esdras 7:32-44; 2 Baruque 54:14-21 e 1 Enoque 1:3-9:

4 Esdras (7:32-44):

**32** [...] E a terra entregará os que dormem nela; e as câmaras entregarão as almas que lhes foram confiadas. **33** E o Altíssimo será revelado sobre o assento do juízo e compaixão **34** passará longe e a paciência será retirada; mas só julgamento **35** permanecerá, a verdade permanecerá e a fidelidade crescerá forte. E recompensa seguirá e a recompensa será manifestada; os atos justos devem despertar, e **36** atos injustos não dormirão. Então o abismo do tormento aparecerá, e em frente, será o local de repouso; e a fornalha do Inferno será revelada, **37** e em frente ao Paraíso do deleite. Então Altíssimo dirá às nações que foram ressuscitadas dos mortos, olhe agora e entenda quem você tem negado, a quem você não serviu, cujos mandamentos você desprezou! **38** Olhe para este lado e nisso; aqui há deleite e descanso, e lá há fogo e **39** tormentos! Assim, ele “falará com eles no dia do julgamento - um dia que não tem **40** sol nem lua nem estrelas, nem nuvem nem trovão nem relâmpago nem vento nem água nem ar; **41** nem escuridão nem tarde nem manhã, «nem verão nem primavera nem calor nem inverno” nem geada **42** nem frio nem granizo nem chuva nem orvalho, «nem meio-dia nem noite, nem amanhecer nem brilho nem esplendor nem luz, mas apenas o esplendor da glória do Altíssimo, pelo qual todos **43** verão o que foi determinado para eles. Pois durará cerca de uma semana de anos. **44** Esse é meu julgamento e sua ordem prescrita; e só para você mostrei estas coisas<sup>990</sup>.

2 Baruque (54:14-21):

**14** E justamente perecem aqueles que não amaram a tua lei, e o tormento do julgamento aguardará aqueles que não se submeteram ao teu poder.

**15** Porque, embora primeiro Adão pecasse, e trouxesse prematuramente morte sobre todos, Ainda daqueles que nasceram dele, cada um deles preparou para a sua própria alma o tormento vindouro. E novamente cada um deles escolheu por si mesmo as glórias por vir.

**16** [Porque certamente quem crer receberá recompensa.

**17** Mas agora, quanto a vocês, perversos que agora são, tornai-vos em destruição, porque rapidamente sereis visitados, em que outrora rejeitastes a compreensão do Altíssimo.

**18** Porque as suas obras não te ensinaram, nem a habilidade da sua criação, que te persuadiu em todo o tempo.]

**19** Adão, portanto, não é a causa, exceto somente de sua própria alma, mas cada um de nós tem sido o Adão de sua própria alma.

**20** Mas tu, Senhor, me explica acerca daquelas coisas que me revelaste. E me informe a respeito daquilo que eu implorei a Ti.

**21** Pois na consumação do mundo se tomará a vingança sobre os que praticaram a injustiça segundo a sua maldade, e tu glorificarás os fiéis de acordo com a sua fidelidade<sup>991</sup>.

<sup>989</sup>Ibid, p. 93.

<sup>990</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol.1. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 538.

<sup>991</sup>CHARLES, Robert H. *The Book of the Secrets of Enoch*. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Claredon Press, 1913, p. 511, 512.

## 1 Enoque (1:3-9):

**3** E eu pronunciei uma parábola (dizendo), “O Deus do universo, o Santo Grande, sairá da sua morada. **4** E dali ele marchará sobre o Monte Sinai e aparecerá no seu acampamento irrompendo do céu com um grande poder. E todos temerão, e os Vigilantes tremerão. **5** E grande temor e tremor se apoderarão deles até os confins da terra. **6** Montanhas e altos lugares cairão e serão abalados. E as altas colinas serão rebaixadas; e elas derreterão como favo de mel diante do fogo. **7** E a terra será fendida; e tudo que está sobre a terra perecerá. E haverá um julgamento sobre todos, (incluindo) os justos. **8** E para todos os justos ele trará grande paz. Ele preservará os eleitos, e a bondade estará sobre eles. Todos eles pertencerão a Deus e prosperarão e serão abençoados; e a luz de Deus brilhará sobre eles. **9** Eis que ele chegará com dez milhões de santos para executar juízo sobre todos. Ele destruirá os ímpios e censurará toda carne por conta de tudo que eles têm feito, que os pecadores e os ímpios cometeram contra ele”<sup>992</sup>.

Em Gálatas 1:1-24, Paulo diz que recebeu o *εὐαγγέλιον* “evangelho, boa notícia”<sup>993</sup> a partir de uma *ἀποκάλυψις* “revelação”, no entanto essa revelação foi uma *ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* “revelação de Jesus Cristo”. Com certeza, “Saulo fariseu” teve uma experiência mística apocalíptica segundo a qual ele teve acesso a revelação dos mistérios divinos (evangelho) por meio do contato direto com o divino (Jesus Cristo). A partir dessa experiência, ele se torna “Paulo apóstolo de Jesus Cristo”. Por isso, pode-se dizer que Paulo “é um místico, convertido e um apocalíptico judaico”<sup>994</sup>. No entanto, no pensamento de Paulo, o apóstolo, está presente ainda as categorias de uma cosmovisão apocalíptica da época de Saulo, o fariseu, mas a partir da sua experiência mística com Cristo, Paulo efetua algumas mudanças. A primeira mudança aparece em Romanos 5:1 (NAA): “Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus por meio do nosso Senhor Jesus Cristo”. Na visão de Paulo, o efeito da justificação já é experimentado na presente era (temos paz com Deus). Por outro lado, na visão apocalíptica judaica tradicional, o efeito da justificação só é experimentado na era vindoura (de justiça, retidão e paz). A segunda mudança está relacionada a cosmovisão escatológica forense (judicial). Na escatologia apocalíptica forense judaica tradicional, Deus, o juiz, julgará e recompensará cada um segundo os seus atos, isto é, cada judeu (eleito por Deus) que aparece frente ao juiz só é recompensado com a vida eterna se escolheu a lei e cumpriu seus mandamentos. Nesse caso o judeu é justificado (declarado

<sup>992</sup>ISAAC, Ephraim. *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015, p. 87, 88, 89.

<sup>993</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 203.

<sup>994</sup>SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010, p. 69.

inocente e dessa forma tem acesso à vida na Nova Era) por meio do cumprimento da lei. Se o judeu não escolher a lei e não cumprir seus mandamentos, ele será punido com a morte eterna. Entretanto, na visão de Paulo, tanto judeu quanto gentio são pecadores. Não há exclusividade ou superioridade do judeu em relação ao gentio, pois todos estão sob o pecado. Através de Adão, o primeiro homem, entrou no mundo o pecado e a morte, “a morte passou a toda a humanidade, porque todos pecaram (Rm 5:12)”<sup>995</sup>. Este poder escravizador e deletério faz com que o ser humano não faça o que é bom, mas faça o que é mal (Rm 7:19, 20). Por isso, o ser humano precisa de uma intervenção poderosa que o liberte do poder do pecado. O cumprimento da lei não serve para libertar o indivíduo desse poder que leva à morte e dessa forma ser um meio de salvação, pois a lei mostra que o pecado existe (Rm 3:20; 4:15; 7:7-11) e ela é incapaz de anular a natureza pecaminosa do ser humano que busca fazer o que é mal (Rm 8:1-4). Assim sendo, Paulo afirma que tanto judeu quanto gentio são justificados por meio da fé em Jesus Cristo (Rm 3:20-30). Certamente, na visão de Paulo, o indivíduo só é libertado da “lei do pecado e da morte”<sup>996</sup> (Rm 8:2) e é justificado por Deus (declarado inocente e dessa forma ter acesso à vida na Nova Era) se ele por vontade livre acreditar que uma intervenção externa poderosa (Jesus Cristo) pode fazer isso. Portanto, Paulo utiliza a linguagem da expiação para dizer que Deus apaga/perdoa o pecado da humanidade através da morte de Jesus Cristo, ou seja, Deus pune Jesus no lugar do ser humano. Essa punição faz com que Jesus tenha o poder de libertar o ser humano da “lei do pecado e da morte”<sup>997</sup> (Rm 8:2) porque nele habita a “lei do Espírito da vida”<sup>998</sup> (Rm 8:2). Em suma, a justificação é um favor gratuito de Deus que só acontece quando o indivíduo por vontade livre acredita que Jesus tem o poder de libertá-lo do poder escravizador e deletério do pecado. Como “justo” (declarado inocente), ele já pode desfrutar na presente era de uma situação de “paz com Deus” (Rm 5:1) que ele também desfrutará eternamente na era vindoura.

No v. 20, a conjunção **διότι** pode ser compreendida de três maneiras: 1) em um sentido causal (**διὰ τοῦτο** – por causa disso, porque, por isso); 2) em um sentido inferencial (**διὰ τοῦτο** – portanto, por isso) e em um sentido equivalente ao uso causal de (**ὅτι** – pois, que, como, visto que, uma vez que, etc.)<sup>999</sup>. Nesse versículo, a conjunção

---

<sup>995</sup>Ibid.

<sup>996</sup>Ibid.

<sup>997</sup>Ibid.

<sup>998</sup>Ibid.

<sup>999</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 199.

**διότι** tem um sentido causal (por causa disso, porque, por isso), pois ela faz parte da oração subordinada causal (**διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ**, - Por isso toda carne não será justificada diante dele por obras da lei,) que está subordinada à oração principal (**διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας** - pois por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado). Ao inverter a ordem das orações ficará mais claro o significado do v.20. Oração principal: pois por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado, oração subordinada: por isso toda carne não será justificada diante dele por obras da lei. Agora, fica nítido que há uma relação entre lei, pecado, indivíduo e justificação, isto é, a lei mostra que a transgressão de algum mandamento por parte do indivíduo é pecado, por isso ele não pode ser considerado justo (inocente de tal ato) através da prática da lei. Em outras palavras, se a lei condena o indivíduo, ela não pode justificá-lo.

O v.20 é uma alusão e uma modificação do salmo 142:2 (LXX) – 143:2 (TM):

**2 καὶ μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν (LXX).**

E não entres para julgamento com teu servo porque todo o que vive não será justificado diante de você<sup>1000</sup>.

**<sup>20</sup> διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Rm 3:20).**

<sup>20</sup> Por isso toda carne não será justificada diante dele por obras da lei, pois por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado.

O apóstolo Paulo substitui o particípio ζῶν (o que vive) pelo substantivo σὰρξ (carne). Com certeza, “carne” se refere ao ser humano. Ele também acrescenta as palavras ἐξ ἔργων νόμου (por obras da lei). O salmista (Davi) considera que ninguém é digno de ser considerado justo diante de Deus, nem mesmo ele, no entanto ele pede para que Deus o livre de todos os seus inimigos. Entretanto, Paulo se utiliza dessa linguagem para acrescentar que nenhum ser humano será justificado diante de Deus por “praticar as obras da lei”.

A expressão ἔργων νόμου “obras da lei” aparece oito vezes nas cartas de Paulo: Em Gálatas aparece seis vezes (Gl 2:16 – três vezes; 3:2; 3:5; 3:10) e em Romanos aparece

---

<sup>1000</sup>(Tradução Nossa).

duas vezes (Rm 3:20; 3:28)<sup>1001</sup>. Essa expressão também aparece no documento 4QMMT מִקְצַת מַעֲשֵׂה הַתּוֹרָה (Miqsat Ma'aseh Ha-Torah) que significa: “Algumas das Obras da Lei”. É importante salientar que em toda literatura judaica do período do Segundo Templo, somente no 4QMMT aparece a expressão “Algumas das Obras da Lei”. De fato, essas “Obras da Lei” no 4QMMT se referem aos mandamentos/prescrições da Torá que devem ser cumpridos. Alguns estudiosos acreditam que o documento 4QMMT é um paralelo relevante para a teologia paulina descrita em Gálatas e em Romanos, como é o caso de Craig A. Evans<sup>1002</sup>, por outro lado, existem estudiosos que não acreditam nessa afirmação, como é o caso de Neil A. Elliot. O autor afirma que

Considerando os ambientes completamente diferentes (uma carta de um fariseu a uma assembléia de não judeus que crê que Jesus é o Messias, uma carta de uma seita protossaduceia aos adversários-fariseus? – sobre práticas rituais específicas do Templo), não posso concordar com o veredicto (de Evans) de que 4QMMT é “um paralelo importante” para a teologia de Paulo<sup>1003</sup>.

Entretanto, na literatura judaica do período do Segundo Templo havia um entendimento de que os mandamentos/prescrições da Torá deviam ser cumpridos para que tanto o indivíduo (judeu) quanto o povo de Israel permanecessem na aliança com Deus e fossem abençoados por Ele. Esse Judaísmo que seguia a aliança sinaítica estava descrito na literatura judaica do período do Segundo Templo como nos mostra os seguintes documentos: *Palavras dos Luzeiros 4Q504*, *QRegra da Comunidade (1QS)*, *4QMMT*, *O Texto de José e Asenate*, *O Livro dos Jubileus*, *O Livro de Tobit*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Testamento de Moisés* e *O Livro de Baruc*. Por isso, nossa hipótese é que Paulo conhecia o Judaísmo sinaíta (não necessariamente o documento 4QMMT, mas provavelmente conhecia a expressão “obras da lei” que esse Judaísmo utilizava para se referir aos mandamentos/prescrições da Torá que deviam ser cumpridos) e combatia esse modelo contratual/pactual da aliança sinaítica que era exclusivo de Israel como meio de salvação para todo ser humano.

Além disso, há uma notória divergência entre os intérpretes de Paulo a respeito do significado da expressão “obras da lei” tanto em Gálatas quanto em Romanos.

<sup>1001</sup>Expressões semelhantes aparecem em Gl2:21; 3:11; Rom 3:21; 3:27; 4:2,5,6, 13-15; 9:32; e Ef 2:9 (talvez também em Rom 2:15). LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 360.

<sup>1002</sup>EVANS, Craig A. “Paul and ‘Works of Law’ Language in Late Antiquity”, In: PORTER, Stanley E. (Organizador). *Paul and His Opponents (Pauline Studies 2)*. Leiden: Brill, 2005, pp. 201-26.

<sup>1003</sup>ELLIOT, Neil. *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 260, 261.

Segundo Moo, “‘Obras da lei’ não podem, portanto, ser interpretadas de modo a restringir o princípio apenas aos judeus”<sup>1004</sup>. Para o autor,

Outro fator contextual é a aparente equivalência formal entre “obras da lei” aqui (e em 3:28) e as simples “obras” em 4:2-6 (cf. também 9:32). Isso sugere que “as obras da lei” são uma forma específica de “obras” em geral - não uma referência técnica para obediência à Torá “apenas judaica”<sup>1005</sup>.

Já Cranfield afirma que

O ponto que Paulo está fazendo aqui certamente não é que nenhuma carne será justificada aos olhos de Deus na base de obras consideradas em si mesmas um meio de justificação (isto é, obras feitas com um espírito legalista), mas que nenhuma carne será justificada aos olhos de Deus na base de obras - isto é, nenhum homem merecerá justificação por sua obediência às exigências de Deus<sup>1006</sup>.

Em uma palestra ministrada em (1982), Dunn afirma que as “obras da lei” são as “obras da aliança, obras relacionadas à aliança, obras realizadas em obediência à Lei da aliança”<sup>1007</sup>. O autor também acrescenta que “Paulo, ao usar ‘obras da Lei’, queria que seus leitores pensassem em observâncias particulares da Lei, como, por exemplo, circuncisão e leis alimentícias”<sup>1008</sup>. Por fim, Dunn delimita que as “obras da lei”, tais como a circuncisão, leis alimentícias e o sábado eram marcadores de identidade do povo judeu<sup>1009</sup>. Em outras palavras, “Ser um judeu era ser membro da aliança, era observar a circuncisão, as leis alimentares e o sábado”<sup>1010</sup>. Da mesma forma, Segal diz que “quando Paulo fala sobre as obras da lei, ele está falando sobre a lei cerimonial do judaísmo”<sup>1011</sup>. Essa interpretação sobre as “obras da lei” mostra que Paulo combate os marcadores de identidade do povo judeu (a circuncisão, as leis alimentares e o sábado) como um meio para obter a justificação. Por outro lado, em outro artigo, Dunn modifica sua afirmação anterior sobre as “obras da lei”, ele diz que

Isto não quer dizer - como algumas pessoas pensam que eu tivesse dito - que Paulo quis se referir com “obras da Lei” somente a obrigações como as leis alimentares (e a circuncisão e a observância do sábado). Simplesmente acontece que o sentido e o compromisso mais amplos da obrigação de viver dentro dos termos estabelecidos pela própria Lei para realizar “obras da Lei”

<sup>1004</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 208.

<sup>1005</sup>Ibid, p. 208.

<sup>1006</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.198.

<sup>1007</sup> DUNN, James D. G. “A Nova Perspectiva sobre Paulo”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 168.

<sup>1008</sup>Ibid, p. 168.

<sup>1009</sup>Ibid, p. 169.

<sup>1010</sup>Ibid, p. 173.

<sup>1011</sup>SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010, p. 217.

chegaram a um enfoque particular em casos de teste como a circuncisão e as leis alimentares (como aqui<sup>1012</sup>)<sup>1013</sup>.

Em outro artigo publicado em 2004<sup>1014</sup>, Dunn também modificou sua primeira afirmação sobre o significado das “obras da lei”, então, ele diz que

Podemos, pois, supor que pela expressão “as obras da lei”, Paulo entendia especificamente a lei de Israel e o que a Torá requeria de Israel. Vemos isso no discurso recorrente da Bíblia hebraica sobre a obrigação de Israel de “pôr em prática” a Lei. A expressão “as obras da lei” designa, pois, o que a lei exige do povo da lei.

Nesses dois últimos artigos, Dunn mostra que a expressão “as obras da lei” se refere a toda lei. Da mesma forma, Longenecker afirma que “Paulo está aqui falando de toda a lei e argumentando francamente que ninguém pode obter justificação por guardar a lei”<sup>1015</sup>. Semelhantemente, Barclay afirma que “‘obras da lei’ é uma taquigrafia paulina, e não exatamente paralela no judaísmo que fala grego, mas ecoa os vários comandos escriturísticos para ‘fazer’ ou ‘praticar’ a Torá (p. ex., LXX Êxodo 18:20, com o substantivo ἔργα)”<sup>1016</sup>. Segundo o autor, “não há diferença material nessa carta (Gálatas) entre ‘obras da lei’ e ‘a Lei’”<sup>1017</sup>. O autor conclui que tanto em Gálatas quanto em Romanos “‘obras da lei’ significam as práticas judaicas; a ‘Lei’ em questão é a Torá”<sup>1018</sup>. Diante disso, “‘não por obras da lei’ significa, bem concretamente, ‘não pela prática da Torá’”<sup>1019</sup>. Por outro lado, Elliot vincula as “obras da lei” com a ideologia helenística das “‘obras’, isto é, de *eu-ergeia*, beneficência”<sup>1020</sup>. O autor diz que “a ideologia imperial romana tinha se apropriado dessa ideologia para apresentar o imperador com o supremo benfeitor”<sup>1021</sup>, ou seja, “Augusto se apresentava como o praticante consumado da ‘justiça das obras’ no relato amplamente divulgado de suas próprias ‘obras’ (*praxeis*), as *Res*

<sup>1012</sup>O autor se refere à Gl 2:16.

<sup>1013</sup>DUNN, James D. G. “Ecos da polêmica intrajudaica na carta de Paulo aos gálatas”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 345.

<sup>1014</sup>Título original do Livro: Paul, une théologie en construction. Publicado em português: DUNN, James D. G. “Paulo e a Torá: o papel e a função da lei na teologia de Paulo, o apóstolo”, In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo, uma teologia em construção*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 260.

<sup>1015</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 362.

<sup>1016</sup>BARCLAY, John M. G. *Paulo e o Dom*. Tradução: Fabrizio Zandonadi Catenassi, Fabiana Beckert, Jefferson Zeferino. São Paulo: Paulus, 2018, p. 329, 330.

<sup>1017</sup>Ibid, p. 330.

<sup>1018</sup>Ibid, p. 496.

<sup>1019</sup>Ibid, p. 330.

<sup>1020</sup>ELLIOT, Neil. *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 262.

<sup>1021</sup>Ibid, p. 262.

*gestae*”<sup>1022</sup>. Essa “teologia romana da vindicação mediante ‘obras da lei’ se difundia nas vizinhanças das congregações romanas e dentro delas mesmas”<sup>1023</sup>. Por isso, Elliot afirma que

A expectativa que atravessa a Carta aos Romanos não é uma pressão agressiva da sinagoga para judaizar; é a arrogante presunção da cultura imperial romana de que toda pessoa que deseja ser respeitada vai demonstrar seu valor conformando-se ao regime de beneficência e do patrocínio. Paulo convida seu auditório a abandonar essa expectativa e, em vez dela, apegar-se à esperança que “não decepciona” (5,5)<sup>1024</sup>.

De acordo com Kahl, quando Paulo fala das “obras da lei”, ele se refere às obras da lei (imperial), dessa forma, a autora diz que “substituir ‘obras da lei (imperial)’ pela fé no crucificado, como Paulo insiste na sentença imediatamente posterior, destrói os próprios fundamentos da guerra, da vitória e do poder imperial estabelecido sobre ela”<sup>1025</sup>. Segundo a autora, “alternativamente, as seções éticas em Gálatas 5-6 podem ser vistas como uma chave para a teologia de Paulo, pois elas dão algumas indicações do que a ‘obra da fé’ em oposição a ‘obra da lei imperial’ (5:6) poderia concretamente implicar”<sup>1026</sup>. Para ela,

Gálatas 2:16 quase nunca foi visto em antítese a lei romana e sua autojustificação por meio de guerra, vitória e poder, ou através de “boas obras” meritórias atribuídas dentro do sistema de benefícios e evergetismo que dependiam tão fortemente da competição por honra e distinções sociais baseadas na desonra<sup>1027</sup>.

Segundo Kahl,

Uma questão focal de nossa exploração é se a crítica de Paulo às “obras da lei” (Gl 2,16) precisa ser recontextualizada primeiro dentro da estrutura do evergetismo Greco-Romano - um termo que, como o benfeitor / beneficência derivado do latim, literalmente significa “fazer boas obras” - antes de sua relação específica com a circuncisão ou pureza, como as obras da lei judaica (Torá) podem ser entendidas. Um aspecto do evergetismo em particular é mais relevante para o nosso tópico, a saber, a “alquimia” social que transforma uma mutualidade horizontal de troca de “presentes” entre iguais em uma reciprocidade hierárquica que espelha e consolida dominação e subordinação<sup>1028</sup>.

<sup>1022</sup>Ibid, p. 262. *Res gestae* significa “altos feitos; façanhas”. Dicionário de Latim – Português. 3ª edição. Portugal: Porto Editora, 2008, p. 569.

<sup>1023</sup>Ibid, p. 262.

<sup>1024</sup>Ibid, p. 263.

<sup>1025</sup>KAHL, Brigitte. *Galatians Re-Imagined: Reading with the eyes of the vanquished*. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 205.

<sup>1026</sup>Ibid, p. 207.

<sup>1027</sup>Ibid, p. 10.

<sup>1028</sup>Ibid, p. 196.

Portanto, a autora conclui que “a lei que Paulo confronta não é a lei judaica como tal, mas a lei judaica em servidão forçada à lei romana”<sup>1029</sup>.

Em suma, Paulo combate as “obras da lei (imperial)” ou “lei imperial” ou “boas obras do evergetismo Greco-Romano.

Entretanto, nossa hipótese é que a expressão **ἔργων νόμου** “obras da lei” se refere a prática, cumprimento de toda Torá/Lei que a aliança sinaítica estipula. Então, podemos traduzir o v. 20 dessa forma: “<sup>20</sup> Porque toda carne não será justificada diante dele pelo cumprimento de toda Torá/Lei”.

É importante notar que “o genitivo (**τοῦ νόμου**) na frase pode, então, ser objetivo – ‘obras que cumpram a lei’- ou, talvez mais provavelmente, um genitivo subjetivo – ‘[o fazer] as obras que a lei exige”<sup>1030</sup>. Segundo Wallace<sup>1031</sup>, para saber se um genitivo é subjetivo “tente converter a forma nominal do verbo com a qual o genitivo se relaciona para uma forma verbal e transforme o genitivo para ser o sujeito. Assim, por exemplo, ‘a revelação de Jesus Cristo ...’ em Gl 1:12 toma-se [O que/o fato que] Jesus Cristo revela”. De acordo com Smyth, “o genitivo subjetivo é ativo no sentido, e o genitivo objetivo é passivo no sentido”<sup>1032</sup>. Em outras palavras, como genitivo subjetivo, “o substantivo no genitivo funciona semanticamente como o sujeito da ideia verbal implícita no substantivo principal”<sup>1033</sup>. No entanto, como genitivo objetivo, “o genitivo substantivo funciona semanticamente como objeto direto da ideia verbal implícita no substantivo principal”<sup>1034</sup>. Para identificar o genitivo objetivo é preciso seguir dois métodos. O primeiro método é:

Converter a forma nominal do verbo ao qual o genitivo está relacionado para uma forma verbal e transforme o genitivo em objeto direto. Assim, por exemplo, “um demonstração de sua justiça” em Rm 3:25 torna-se “manifestar a sua justiça.”<sup>1035</sup>

---

<sup>1029</sup>Ibid, p. 227.

<sup>1030</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 209.

<sup>1031</sup>WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 113.

<sup>1032</sup>SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 319.

<sup>1033</sup>WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 113.

<sup>1034</sup>Ibid, p. 116.

<sup>1035</sup>Ibid, p. 117.

O segundo método é “substituir a preposição *de* por *para*, *a cerca de*, *concernente a*, *em torno de*, ou às vezes *contra*”<sup>1036</sup>.

De acordo com Robertson, “o genitivo subjetivo pode de fato ser aplicado simplesmente ao genitivo possessivo. Ex: Rom 1:17 onde **δικαιοσύνη Θεοῦ** significa a justiça que Deus tem e deseja conceder a nós”<sup>1037</sup>. Já em relação ao genitivo objetivo:

Devemos apelar para a ideia-raiz do genitivo como o caso da espécie/gênero ou do tipo/classe. A ideia resultante é devida ao contexto e não se deve supor que o genitivo grego signifique todas as diferentes preposições inglesas usadas para traduzir a ideia resultante<sup>1038</sup>. Ex: Mc 11:22 **ἔχετε πίστιν Θεοῦ** nós corretamente traduzimos ‘tenha fé em Deus’, embora o genitivo não signifique ‘em’, mas somente o tipo de fé de Deus; Mt 12:31 **ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία**, onde o contexto deixa claro que é uma blasfêmia “contra” o Espírito Santo<sup>1039</sup>.

Diante do exposto, iremos aplicar as regras que regem o genitivo objetivo e o subjetivo para verificarmos qual é a melhor opção para interpretar **ἔργων νόμου** “obras da lei”. A primeira regra para identificar o genitivo objetivo é “converter a forma nominal do verbo ao qual o genitivo está relacionado para uma forma verbal e transformar o genitivo em objeto direto. Ex: “fazer, efetuar, cumprir a lei”, ou, “obras que efetuem, cumpram a lei”. A segunda regra é “substituir a preposição *de* por *para*, *a cerca de*, *concernente a*, *em torno de*, ou às vezes *contra*”. Ex: “obras para, a cerca da, concernente a lei”. No entanto, uma regra para identificar o genitivo subjetivo é “tentar converter a forma nominal do verbo com a qual o genitivo se relaciona para uma forma verbal e transformar o genitivo para ser o sujeito”. Ex: “o [fazer, efetuar, cumprir] as obras que a lei estipula”, ou, “o [fazer, efetuar, cumprir] o que a lei exige”. Portanto, nossa hipótese é que o genitivo **ἔργων νόμου**, é o genitivo subjetivo “o [fazer, efetuar, cumprir] as obras que a lei estipula, ou mais precisamente, o [fazer, efetuar, cumprir] as leis (instruções, regras) que a aliança sinaítica estipula.

A família no Judaísmo Antigo era constituída pelas pessoas que habitavam a “beit’ av” (casa do Pai/Patriarca). A casa do Pai era constituída por estes elementos: a) Estendida: os agregados, ou seja, aqueles que não são os filhos de sangue; b) Descendência: patrilinear, ou seja, filhos de sangue que dão sucessão ao nome do Pai; c) Residência: é patrilocal; d) Autoridade: é Patriarcal, ou seja, o Pai é que dá as ordens.

<sup>1036</sup>Ibid, p. 117.

<sup>1037</sup>ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947, p. 499.

<sup>1038</sup>Ibid, p. 500.

<sup>1039</sup>Ibid, p. 500.

O Clã era um agrupamento de famílias/linhagens. Ele tem seus códigos, tais como: a) Códigos de honra/ vergonha; b) direito consuetudinário: leis baseadas nos costumes; c) vingador de morte do clã (go‘el – Gn 34:25-31). O código clânico é uma autoridade estabelecida na figura do Patriarca, isto é, o Patriarca estabelece a vida ou a morte. Exemplo: Rebeca não tem autoridade para mudar a bênção de Jacó.

A lei de Moisés ou a Torá veio institucionalizar o que já era praticado no clã, ou seja, o direito consuetudinário. A “lei do clã” vai sendo intermediada por dispositivos legais da Torá. Isso mostra que o direito da “jurisprudência” que está presente na Torá serve para flexibilizar o código clânico (que é rígido). Por isso que há uma grande variedade de leis no Pentateuco. Segundo Schmidt,

No Pentateuco encontramos, ao lado das passagens narrativas, extensas passagens que contêm leis. Estas predominam na perícope do Sinai (a partir de Ex 20) e no Deuteronômio (a partir de Dt 12). Certamente as leis veterotestamentárias estão inseridas no relato histórico, vinculadas estreitamente com a figura de Moisés e são consideradas os estatutos que regulamentam a comunhão com Deus, constituída junto ao monte Sinai. Mesmo assim as leis representam um âmbito relativamente independente, que desenvolveu sua própria linguagem e se cristalizou em coleções especiais, como o Decálogo ou o Código da Aliança<sup>1040</sup>.

De acordo com o autor, há uma divisão da legislação na Bíblia Hebraica: a) Formas de preceitos legais e b) Coleções de leis.

a) “Formas de preceitos legais: O assim chamado direito casuístico descreve um caso jurídico em todos os seus pormenores - com as múltiplas condições que podem ocorrer na vida diária - e determina a respectiva sanção. Ex: Êx 21:18-19”<sup>1041</sup>. Uma característica importante desse direito é que ele é “condicional, formulado de maneira impessoal e genérica (isto é, na 3ª pessoa) e com precedentes no Antigo Oriente”<sup>1042</sup>. Ex: “Êx 21:12,15-17; Dt 27:16-25”<sup>1043</sup>.

b) “Coleções de leis: 1) O Decálogo: Em comparação com os preceitos legais tratados acima, evidenciam-se as peculiaridades dos dez mandamentos (Êx 20; Dt 5)”<sup>1044</sup>. É importante notar que “o Decálogo constitui o representante principal das séries de

<sup>1040</sup>SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3a Edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004, p. 110.

<sup>1041</sup>Ibid, p. 110.

<sup>1042</sup>Ibid, p. 110.

<sup>1043</sup>Ibid, p. 111, 112.

<sup>1044</sup>Ibid, p. 114.

proibições que se dirigem de forma direta ao indivíduo: ‘Não farás’ (cf. Lv 18.7ss.; também Êx 22.17,20s.,27; 23.1ss.)”<sup>1045</sup>. De acordo com Schmidt,

Os dez mandamentos, por sua vez, são categóricos e incondicionais, isto é, não descrevem as circunstâncias mais imediatas de uma situação, antes se mantêm propositalmente a um nível genérico-básico e, assim, exigem incondicionalmente o ser humano. Para que todos possam memorizá-los, são formulados de maneira bem concisa e, para abarcar os diversos âmbitos da vida, são agrupados numa sequência de modo que se possa contá-los nos dedos – tal qual as dez palavras originais de maldição em Dt 27. Todavia, faltam quaisquer sanções penais, de modo que o Decálogo não serve à jurisprudência. Aliás, podem proibições e mandamentos sem indicação de sanções ser enquadrados na categoria dos preceitos jurídicos? Os mandamentos do Decálogo advertem contra o delito antes que seja cometido, constituem instruções para a vida, são, portanto, mais *ethos* do que *jus*<sup>1046</sup>.

O autor afirma que o Decálogo é “mais *ethos* do que *jus*”. O substantivo *ἔθος* significa “hábito, uso, costume”<sup>1047</sup>. Já o substantivo *jus* significa “direito (conjunto das leis), justiça”<sup>1048</sup>. Assim sendo, o Decálogo é um conjunto de instruções vinculado ao costume do povo ao invés de um conjunto de leis que serve para estabelecer justiça. Uma prova de que o Decálogo é “mais *ethos* do que *jus*” está no fato de que nele não há medida punitiva. Além disso, Schmidt afirma que “o Decálogo abrange os mandamentos teológicos e éticos mais importantes, ordenados segundo seu peso temático, na forma mais genérica possível”<sup>1049</sup>. Segundo Weinfeld,

É duvidoso que esses mandamentos satisfaçam as necessidades do legislador, do cidadão ou do próprio tribunal. Alguém poderia perguntar que tipo de roubo é tratado no oitavo mandamento e qual seria o castigo de um ladrão; o assassinato se aplica apenas ao companheiro ou a qualquer ser humano; que tipo de trabalho é proibido no sábado (contraste Êx 34:21; 35:3; Nm 15:32-36); e mais. Mas tais questões são irrelevantes, porque esses mandamentos não pretendem ser uma legislação concreta, mas sim uma formulação de condições para a participação na comunidade. Quem não observa estes mandamentos, exclui-se da comunidade dos fiéis. Esta é a função do Decálogo. A definição de leis e punições é dada em vários códigos legais, mas esta não é a preocupação do Decálogo, que simplesmente estabelece as exigências de Deus de seu povo<sup>1050</sup>.

Da mesma forma, Schmidt diz que

Os mandamentos, portanto, não querem estabelecer a comunhão com Deus, senão mantê-la. Formulados de forma negativa, não conseguem descrever o

<sup>1045</sup>Ibid, p. 114.

<sup>1046</sup>Ibid, p. 114.

<sup>1047</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 218.

<sup>1048</sup>Dicionário de Latim – Português. 3ª edição. Portugal: Porto Editora, 2008, p. 371.

<sup>1049</sup>SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3a Edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004, p. 116.

<sup>1050</sup>WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1-11*. The Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 248.

relacionamento com Deus, mas apenas demarcam os limites cuja transgressão implica o rompimento deste relacionamento<sup>1051</sup>.

Entretanto, é importante examinarmos o que afirma Weinfeld. Segundo o autor,

A peculiaridade do Decálogo não se expressa em seu conteúdo, pois quase todos os mandamentos são encontrados de forma semelhante em outras partes do Pentateuco. Assim, a proibição da idolatria, o juramento falso, a observância do sábado, o respeito aos pais, a proibição de assassinato, adultério, roubo e falso testemunho, aparecem de novo e de novo nas várias leis do Pentateuco. Por exemplo, a antiga coleção de leis chamada “o livro da aliança”, que é anexada ao Decálogo no livro de Êxodo, já se abre com as leis relativas à idolatria: “Comigo, portanto, você não deve fazer nenhum deus de prata, nem vós fareis quaisquer deuses de ouro ”(Êxodo 20:23 [Hebreus, 20:20]). Nesta mesma coleção de leis, quase todos os outros mandamentos dados no Decálogo são encontrados nas seguintes passagens: observância do sábado (23:12); respeitar os pais - que, no entanto, é formulado no negativo (21: 15-16); assassinato (21:12); sequestro e roubo de propriedade (21:16, 27; 22: 1–3); e falsa testemunha (23: 1). O que torna essa coleção de mandamentos peculiar é sua natureza específica: é um credo, uma afirmação formal básica na religião de Israel<sup>1052</sup>.

O autor afirma que “quase todos os mandamentos são encontrados de forma semelhante em outras partes do Pentateuco – Ex: no livro da aliança aparece as leis relativas à idolatria (Êxodo 20:23 [Hebreus, 20:20]); a observância do sábado (Êx 23:12); respeitar os pais - que, no entanto é formulado no negativo (Êx 21:15-16); assassinato (Êx 21:12); sequestro e roubo de propriedade (Êx 21:16, 27; 22:1–3); e falsa testemunha (23:1)”. Isso mostra que tanto o Decálogo quanto o livro/código da aliança pertencem à aliança sinaítica, pois possuem os mesmos mandamentos. No entanto, a diferença entre o o Decálogo (Êx 20; Dt 5) e o código da aliança (Êx 20:22-23:33) é que o segundo é uma expansão do primeiro. De acordo com Durham,

Pode ser sugerido que o que se tornou o Livro da aliança pode ter sido iniciado por Moisés como uma aplicação dos princípios para a vida em aliança com Yahweh dado no Decálogo. Para tal coleção, o corpo constantemente cumulativo de decisões precedentes aplicadas pelos “homens de capacidade” que Jetro havia aconselhado Moisés a escolher (Êxodo 18:21-26) prontamente teria sido desenhado. As leis combinadas, constantemente sendo expandidas, reapplicadas e suplementadas, podem muito bem ter sido distribuídas junto com o Decálogo que elas foram elaboradas para esclarecer e aplicar. Entre outras coisas, tal teoria explicaria a localização do Livro da Aliança em um ponto após a teofania do Sinai e sua revelação do Decálogo<sup>1053</sup>.

<sup>1051</sup>SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3a Edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004, p. 115.

<sup>1052</sup>WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1-11*. The Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 245.

<sup>1053</sup>DURHAM, John I. *Word Biblical Commentary: Exodus*. Dallas: Word Books, 2002, p. 281.

Além disso, Weinfeld afirma que “*quem não observa estes mandamentos, exclui-se da comunidade dos fiéis*. A definição de leis e punições é dada em vários códigos legais, mas esta não é a preocupação do Decálogo, *que simplesmente estabelece as exigências de Deus de seu povo*”. Da mesma forma Schmidt diz que

Os mandamentos, portanto, não querem estabelecer a comunhão com Deus, senão mantê-la. Formulados de forma negativa, não conseguem descrever o relacionamento com Deus, *mas apenas demarcam os limites cuja transgressão implica o rompimento deste relacionamento*.

Ainda que o Decálogo não apresente sanções explícitas, ele “*demarca os limites cuja transgressão implica o rompimento do relacionamento*” com Deus, isto é, a quebra da aliança sinaítica. Nesse caso, a sanção está implícita (se o indivíduo não fizer o que foi dito ocorrerá o rompimento do relacionamento com Deus e ele será excluído da comunidade dos fiéis). Portanto, quem não cumprir uma instrução do Decálogo também será punido.

2) “O Código da Aliança: A coleção de leis que se encontra em Êx 20.22-23.19(33) foi inserida posteriormente mediante elementos narrativos precedentes e subsequentes (20.18-22; 24.3s.) na perícopes do Sinai, obtendo daí (24.7) seu nome”<sup>1054</sup>. De acordo com Schmidt,

Em termos formais e temáticos o Código da Aliança apresenta-se como uma composição mista. A parte principal é bipartida: a primeira metade (21.2-22.16) compreende predominantemente preceitos jurídicos casuísticos, onde se inserem os casos de sentença de morte (21.12-17). A segunda metade, bem menos homogênea (22.17-23.9) chama a atenção (como já o prólogo 20.22-26) pelos proibitivos: “*Não farás*” (22. 17,27ss.; 23.1ss.) e pelas justificativas parenéticas – decerto mais recentes, mas teologicamente importantes, como: “*Vós conheceis o coração do forasteiro, visto que fostes forasteiros na terra do Egito*” (23.9; 22.20) ou: “*Quando clamar a mim (o desamparado), eu o ouvirei*” (22.22,26s.)<sup>1055</sup>.

Certamente, o Código da Aliança faz parte do conjunto de leis estipuladas pela aliança sinaítica. Esse conjunto de leis regulamentavam predominantemente a vida comunitária do povo de Israel. Aqueles que não cumprissem estas leis também seriam punidos de acordo com (Dt 27-28).

3) “A Lei de Santidade: Se o Código da Aliança é a coleção de leis mais antiga, a assim chamada Lei da Santidade Lv 17-26 (= H) constitui a mais recente, habitualmente

<sup>1054</sup>Ibid, p. 116.

<sup>1055</sup>Ibid, p. 116, 117.

datada na época do exílio”<sup>1056</sup>. De acordo com Schmidt, a Lei de Santidade está organizada desta forma<sup>1057</sup>:

**Lv 17** Continuação de Dt 12: santuário central, proibição da ingestão de sangue, mas (ao contrário de Dt 12; Gn 9.2ss. P) proibição do abate profano de animais. “A alma da carne está no sangue” (vv. 11,14).

**Lv 18** Relações sexuais (num clã) 2 Sm 13.12: “Não se faz assimem Israel”.

**Lv 19** Mandamentos teológicos e éticos, similares ao Decálogo. Mandamento referente aos pais, ao sábado, primeiro e segundo mandamentos (vv. 3s.; cf. 26.1s.). Mandamento do amor (vv. 17s.,34; cf. vv. 14,32).

**Lv 23** Calendário festivo Cf. Êx 23.14ss.; 34.18ss.; Dt 16.

**Lv 25** Ano sabático (cf. Êx 23.10s.) e ano do jubileu; a terra de Israel. Resgate não a cada sete (Dt 15), mas a cada 50 anos. “A terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes” (v. 23).

**Lv 26** Bênção e maldição (cf. Dt 28) Vv. 40ss. Promessa de salvação no exílio. V. 46 Formulação conclusiva.

Segundo o autor,

A interpretação que deu o nome à Lei da Santidade é uma parênese que compreende a atitude da comunidade como resposta e reflexo da conduta de Deus: “Sede santos, porque santo sou eu, Javé, vosso Deus.” (19.2). A partir daí as diversas leis adquirem sua intenção comum (20.26; 21.8,23; 22.32 e outras)<sup>1058</sup>.

Com certeza, a Lei de Santidade também faz parte do conjunto de leis estipuladas pela aliança sinaítica. Esse conjunto de leis regulamentavam a vida comunitária e religiosa do povo de Israel. Aqueles que não cumprissem estas leis também seriam punidos de acordo com (Dt 27-28; Lv 26). A punição poderia ser desde a perda da produção de alimentos da terra (Dt 28:21) até a quebra total da aliança com Deus e como consequência poderiam ser excluídos da comunidade ou até serem mortos (Lv 20; Lv 26:44; Dt 7:12).

Portanto, quando Paulo diz que não há justificação “por obras da lei”, ele se refere a toda legislação contida na aliança sinaítica, isto é, ao conjunto de leis que fazem parte desta aliança. De certo, no entendimento de Paulo, nem judeu nem grego (ninguém) é considerado justo (inocente) através do [fazer, efetuar, cumprir] as leis (instruções, regras) que a aliança sinaítica estipula. Isso ocorre porque “por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado”. Segundo Dunn, a lei tem três funções. **1)** “a lei na sua função

<sup>1056</sup>Ibid, p. 117.

<sup>1057</sup>Ibid, p. 118.

<sup>1058</sup>Ibid, p. 118.

de definir o pecado, dando o conhecimento consciente do caráter de transgressão do pecado, e servindo como a medida do julgamento divino de tal transgressão”<sup>1059</sup> (Rm 3:20; 4:15; 5:13; 7:7). **2)** a lei “como supervisão protetora – *paidagogos* (Gl 3:24, 25)”<sup>1060</sup>. O substantivo masculino *παιδαγωγός* aparece somente em (Gálatas 3:24, 25). Ele significa “assistente (escravo), guarda, guia, literalmente: ‘Líder de menino’, o homem, geralmente: um escravo, cujo dever era conduzir o menino ou jovem de e para a escola e supervisionar sua conduta. Geralmente: ele não era um ‘professor’”<sup>1061</sup>. Segundo Dunn, “a função em si (do *paidagogos*) era essencialmente positiva: ensinar boas maneiras, corrigir quando conveniente, proteger quando necessário”<sup>1062</sup>. O autor conclui que “em Gl 3 Israel é comparado a uma criança que cresce num mundo mau (cf. 1:4), necessitando de proteção desse mundo mau e disciplina para levá-la salva à maturidade”<sup>1063</sup>. De acordo com Dunn, “esse papel protetor, disciplinador foi o papel da lei, comparada a *paidagogos*”<sup>1064</sup>. Segundo Barclay, “o ponto central da metáfora de Paulo é que ‘com a vinda da fé não estamos mais sob um *παιδαγωγός*’ (Gl 3:25)”<sup>1065</sup>. Para o autor,

Paulo vê a Torá como *temporária e passada* [...] Como os guardiões e superintendentes de crianças em sua minoria (Gl 4:1, 2), o papel da Torá chega ao fim no tempo estabelecido pelo Pai (ή προθεσμία τοῦ πατρός, Gal. 4:2). A Torá é um interlúdio na história da promessa: não é nem a rubrica nem a peça central de Deus na ordenação do mundo<sup>1066</sup>.

E por fim **3)** “o papel da lei era o de *regular* a vida já dada, não o de *dar* vida onde antes não havia”<sup>1067</sup>. Por isso, “podemos falar de terceira função da lei: regular e tornar próspera a vida do povo escolhido por Deus”<sup>1068</sup>. Esta última função diz respeito ao conjunto de leis presente na aliança sinaítica. A relação contratual/pactual entre Deus e o povo de Israel era regulamentada por estas leis. É importante salientarmos que a segunda e a terceira função da lei fazem parte da aliança sinaítica (se cumprir as leis é abençoado, mas se não cumprir é punido), ou seja, são exclusivas de Israel.

<sup>1059</sup>DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 177.

<sup>1060</sup>Ibid, p. 181.

<sup>1061</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 603.

<sup>1062</sup>DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 181.

<sup>1063</sup>Ibid, p. 181.

<sup>1064</sup>Ibid, p. 181.

<sup>1065</sup>BARCLAY, John M. G. *Paulo e o Dom*. Tradução: Fabrizio Zandonadi Catenassi, Fabiana Beckert, Jefferson Zeferino. São Paulo: Paulus, 2018, p. 355.

<sup>1066</sup>Ibid, p. 355.

<sup>1067</sup>DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 195.

<sup>1068</sup>Ibid, p. 195.

Além disso, é importante compreendermos a relação de Paulo com a Torá. Vamos analisar o que Paulo diz sobre esse “conjunto de leis” em suas cartas:

**a) A relação da lei com o pecado e com a morte:**

- (Rm 3:20: “por isso toda carne não será justificada diante dele por obras da lei, *pois por meio da lei (existe) o conhecimento do pecado*”). (NAA)

- (Gl 2:16: “sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Jesus Cristo, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois por obras da lei ninguém será justificado”). (NAA)

- (Rm 4:15: “Porque a lei suscita a ira; *mas onde não há lei, também não há transgressão*”). (NAA)

- (Rm 5:13: “Porque antes de a lei ser dada havia pecado no mundo, *mas o pecado não é levado em conta quando não há lei*”). (NAA)

- (Rm 7:7-11: “7 Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo nenhum! *Mas eu não teria conhecido o pecado, a não ser por meio da lei. Porque eu não teria conhecido a cobiça, se a lei não tivesse dito: “Não cobice.”* 8 Mas o pecado, aproveitando a ocasião dada pelo mandamento, despertou em mim todo tipo de cobiça. Porque, sem lei, o pecado está morto. 9 Houve um tempo em que, sem a lei, eu vivia. Mas, quando veio o mandamento, o pecado reviveu, e eu morri. 10 E verifiquei que o mandamento que me havia sido dado para vida, esse se tornou mandamento para morte. 11 Porque o pecado, aproveitando a ocasião dada pelo mandamento, me enganou e, por meio do mandamento, me matou”). (NAA)

- (Rm 6:14: “Porque o pecado não terá domínio sobre vocês, *pois vocês não estão debaixo da lei, e sim da graça*”). (NAA)

**b) A lei faz parte da antiga aliança que foi abolida por Cristo:**

- (2 Co 3:4-17: “4 E é por meio de Cristo que temos tal confiança em Deus. 5 Não que, por nós mesmos, sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós; pelo contrário, a nossa capacidade vem de Deus, 6 o qual nos capacitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito; porque a letra mata, mas o Espírito vivifica. 7 E, se o ministério da morte, gravado com letras em pedras, se revestiu de glória, a ponto de os filhos de Israel não poderem fixar os olhos na face de Moisés, por causa da glória do seu rosto, ainda que fosse uma glória que estava desaparecendo, 8 como não será de maior glória o ministério do Espírito? 9 Porque, se o ministério da condenação teve glória, em muito maior proporção será glorioso o ministério da justiça. 10 Pois, neste particular, o que era glorioso já não tem mais glória diante da glória atual, que é muito maior. 11 Porque, se o que estava desaparecendo teve a sua glória, muito mais glória tem o que é permanente. 12 Tendo, pois, tal esperança, agimos com muita ousadia. 13 E não somos como Moisés, que punha um véu sobre o rosto, para que os filhos de Israel não pudessem fixar os olhos no fim daquilo que estava desaparecendo. 14 *Mas a mente deles se endureceu. Pois, até o dia de hoje, o mesmo véu permanece sobre a leitura da antiga aliança; não foi tirado, pois só em Cristo ele é removido.* 15 Mas, até hoje, quando Moisés é lido, o véu está posto sobre o coração deles. 16 Quando, porém, alguém se converte ao Senhor, o véu é tirado. 17 Ora, este Senhor é o Espírito; e

onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade. 18 E todos nós, com o rosto descoberto, contemplando a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, que é o Espírito”). (NAA)

- (Ef 2:13-18: “13 Mas agora, em Cristo Jesus, vocês, que antes estavam longe, foram aproximados pelo sangue de Cristo. 14 Porque ele é a nossa paz. De dois povos ele fez um só e, na sua carne, derrubou a parede de separação que estava no meio, a inimizade. 15 *Cristo aboliu a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse em si mesmo uma nova humanidade, fazendo a paz,* 16 e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus, por meio da cruz, destruindo a inimizade por meio dela. 17 E, quando veio, Cristo evangelizou paz a vocês que estavam longe e paz também aos que estavam perto; 18 porque, por meio dele, ambos temos acesso ao Pai em um só Espírito”). (NAA)

- (Rm 10:1-13: “1 Irmãos, o desejo do meu coração e a minha súplica a Deus em favor deles é para que sejam salvos. 2 Porque dou testemunho a favor deles de que têm zelo por Deus, porém não com entendimento. 3 Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria justiça, não se sujeitaram à justiça que vem de Deus. 4 *Porque o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê*”). (NAA)

**c) A salvação não é por meio da observância/prática da lei (justiça própria), ou seja, não é mais pela aliança sináitica, mas a salvação é pela fé em Jesus:**

- (Rm 10:5-13: “5 *Ora, Moisés descreve assim a justiça que procede da lei: “Aquele que observar os seus preceitos por eles viverá.”* 6 Mas a justiça que procede da fé afirma o seguinte: “Não pergunte em seu coração: Quem subirá ao céu?”, isto é, para trazer Cristo lá do alto; 7 ou: “Quem descenderá ao abismo?”, isto é, para levantar Cristo dentre os mortos. 8 Porém, o que se diz? “A palavra está perto de você, na sua boca e no seu coração”, isto é, a palavra da fé que pregamos. 9 *Se com a boca você confessar Jesus como Senhor e em seu coração crer que Deus o ressuscitou dentre os mortos, você será salvo.* 10 Porque com o coração se crê para a justiça e com a boca se confessa para a salvação. 11 Pois a Escritura diz: “Todo aquele que nele crê não será envergonhado.” 12 Porque não há distinção entre judeu e grego, uma vez que o mesmo é o Senhor de todos, rico para com todos os que o invocam. 13 Porque: “Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.””). (NAA)

- (Fl 3:4-11: “4 É verdade que eu também poderia confiar na carne. Se alguém pensa que pode confiar na carne, eu ainda mais: 5 fui circuncidado no oitavo dia, sou da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à lei, eu era fariseu; 6 quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça que há na lei, irrepreensível.

7 Mas o que para mim era lucro, isto considereí perda por causa de Cristo. 8 Na verdade, considero tudo como perda, por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por causa dele perdi todas as coisas e as considero como lixo, para ganhar a Cristo 9 *e ser achado nele, não tendo justiça própria, que procede de lei, mas aquela que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé.* 10 O que eu quero é conhecer Cristo e o poder da sua ressurreição,

tomar parte nos seus sofrimentos e me tornar como ele na sua morte, 11 para, de algum modo, alcançar a ressurreição dentre os mortos”). (NAA)

**d) A lei é boa, santa, justa e espiritual; ela é resumida no amor ao próximo:**

- (Rm 3:31: “31 Portanto, anulamos (a) lei por meio da fé? Não seja (dessa maneira); mas, confirmamos (a) lei”). (NAA)

- (Rm 7:7: “7 Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo nenhum!”). (NAA)

- (Rm 7:12: “12 Assim, a lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom”). (NAA)

- (Rm 7:14: “14 Porque bem sabemos que a lei é espiritual”). (NAA)

- (Rm 13:8-10: “8 Não fiquem devendo nada a ninguém, exceto o amor de uns para com os outros. Pois quem ama o próximo cumpre a lei. 9 Pois estes mandamentos: “Não cometa adultério”, “não mate”, “não furte”, “não cobice”, e qualquer outro mandamento que houver, todos se resumem nesta palavra: “Ame o seu próximo como você ama a si mesmo.” 10 O amor não pratica o mal contra o próximo. *Portanto, o cumprimento da lei é o amor*”). (NAA)

Para Paulo, o problema não está na Torá, pois ele afirma que a lei é “santa”, “justa”, “boa” e “espiritual” (Rm 7:12,14). E que a Torá se resume no “amor ao próximo”, ou seja, ao amar o próximo (fazer o que é bom para ele), o indivíduo mostra que está cumprindo a lei (Rm 13:10). Entretanto, a Torá não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz a morte. Pelo contrário, a lei torna o indivíduo conhecedor do seu pecado/erro (Rm 3:20; 4:15; 7:7-11), e ela não é capaz de eliminar a natureza pecaminosa do ser humano (Rm 8:1-4). Por isso, o ser humano com esta condição pecaminosa se torna alvo da ira divina, isto é, Deus o considera culpado da sua transgressão (Rm 3:9-20, 23 8:1-4). Além do mais, Paulo afirma que a salvação não é mais pelo contrato/pacto antigo (a aliança sinaítica – 2Co 3:14), pois por meio dela ocorre uma justiça própria, ou seja, o indivíduo permanece salvo da ira divina através do cumprimento dos seus preceitos/leis (Rm 10:5; Fl 3:9). Nesse caso, a sua salvação depende exclusivamente da sua conduta correta para com a Torá que não tem poder de anular sua natureza pecaminosa que busca fazer o que é mal (Rm 7:14-25). No entanto, Paulo mostra um caminho diferente para que o indivíduo alcance a salvação da ira divina. Esse caminho “é mediante a fé em Cristo”, ou seja, a justiça que procede de Deus alcança aquele que crê em Jesus Cristo e é “achado nele – está em união/comunhão mística com ele” (Fl 3:9-11). Como a “lei do Espírito da vida” (Rm 8:2) está em Jesus, ele é o único que pode libertar o indivíduo da “lei do pecado e da morte” (Rm 8:2) e dessa forma ele ser justificado por Deus (Rm 3:21-26), mas para que isso aconteça o indivíduo precisa crer em Jesus e estar em comunhão mística com

ele. Portanto, é plausível que Paulo afirme que “*o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê*” - Rm 10:4 – (NAA)). O substantivo neutro **τέλος** significa “1. fim - a. no sentido de término, cessação; b. a última parte, perto, conclusão; c. fim ou objetivo para o qual um movimento está sendo direcionado, resultado, etc”<sup>1069</sup>. Segundo Dunn, “existe uma discussão não resolvida se *telos* deve ser traduzido por “fim” (término) ou “meta” (finalidade)”<sup>1070</sup>. O autor também afirma que “o que muitas vezes se esquece é que a ‘meta’ atingida é ainda um ‘fim’ alcançado”<sup>1071</sup>. Em um outro artigo, Dunn diz que “**τέλος** pode significar ao mesmo tempo ‘fim’ e ‘realização’, mas uma realização que põe fim ao papel anterior”<sup>1072</sup>. Nossa hipótese é que **τέλος** significa “fim”. Assim sendo, a função da lei como **παιδαγωγός** “guia, guardiã” de Israel termina para dar lugar a Cristo, pois somente ele pode libertar tanto judeu quanto grego do poder escravizador do pecado e eliminar sua natureza pecaminosa para que sejam justificados por Deus. Por fim, Jesus é o único que tem o poder em promover a reconciliação entre o ser humano pecador e Deus o justificador (Rm 5:1-11).

Antes de analisarmos os versículos 21 – 26, é importante entender o que Paulo diz em **Rm 2:13** (NAA): “Porque justos diante de Deus não são aqueles que somente ouvem a lei, mas os que praticam a lei é que serão justificados”.

Moo faz duas perguntas pertinentes ao observar a afirmação de Paulo no verso 13 de que “os que praticam a lei é que serão justificados”: “Em primeiro lugar, em que grau e em que sentido Paulo considera a lei como um meio de justificação?”<sup>1073</sup> O autor então responde desta forma:

A visão de que Deus deu a lei a Israel como um meio de justificação é agora geralmente desacreditada, e com razão. O AT apresenta a lei como um meio de regular a relação de aliança que já havia sido estabelecida através da graça de Deus. Mas, desde que a lei não foi dada com o propósito de assegurar o relacionamento de alguém diante de Deus, ainda pode ser questionado se ela estabelece, em teoria, um meio de justificação. Nós argumentaríamos que sim. Versos como Rom. 2:7, 10, 13 e 7:10 sugerem que Paulo concordou com a crença judaica de que a justificação poderia, em teoria, ser assegurada através de obras. Onde Paulo discordou do judaísmo era em sua crença que o poder do pecado impedia que qualquer pessoa, mesmo o judeu que depende da sua posição da aliança, realmente alcançasse a justificação dessa maneira. Embora,

<sup>1069</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 811.

<sup>1070</sup>DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 425.

<sup>1071</sup>Ibid, p. 425..

<sup>1072</sup>DUNN, James D. G. “Paulo e a Torá: o papel e a função da lei na teologia de Paulo, o apóstolo”, In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo, uma teologia em construção*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 258.

<sup>1073</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 155.

portanto, alguém pudesse ser justificado por praticar a lei em teoria, na prática é impossível (ver 3:20)<sup>1074</sup>.

Em seguida, o autor faz outra pergunta: “Em segundo lugar, como a nossa sugestão de que Paulo assume a impossibilidade de cumprir a lei se adequa com as crenças judaicas contemporâneas?”<sup>1075</sup> Ele responde desta forma:

Sanders afirma que eles não podem ser reconciliados. Ele argumenta que os judeus nos dias de Paulo consideravam possível, na verdade fácil, “praticar a lei”. A perfeição não foi considerada necessária; a intenção de obedecer era o que era importante, junto com o arrependimento e outros meios de expiação quando as falhas ocorreram. Como, então, poderia Paulo assumir que ninguém pode praticar a lei? Em Gal. 3:10-13, juntamente com 5:3, parece implicar exatamente isso. Deve ser dito, no entanto, que Paulo nunca deixa isso claro em Romanos. Mas o que ele deixa claro é que todos falharam em se adequar ao padrão necessário para assegurar a justificação (compare 2:13 com 3:9, 19-20, e veja 3:20)<sup>1076</sup>.

Da mesma forma, Longenecker afirma que

A lei mosaica era, em um aspecto importante, um “sistema de justificação”. Mas esse sistema nunca chegou a ser concretizado por causa da incapacidade de pessoas pecadoras obedecerem e praticarem ele. Então, Paulo proclama em Rm 10:4 que “Cristo é o fim (τέλος) da lei com respeito à justiça (εις δικαιοσύνην) para todo aquele que crê (παντι τῷ πιστεύοντι)”<sup>1077</sup>.

Segundo Cranfield,

Em seu contexto em Romanos, esta sentença dificilmente pode ter a intenção de sugerir que há alguns que são praticantes da lei no sentido de que eles a cumprem a ponto de obter a justificação de Deus. Antes, Paulo está pensando no início da obediência grata a ser encontrada naqueles que crêem em Cristo, que apesar de muito fraco e vacilante e que não merece o favor de Deus, é, como a expressão de humilde confiança em Deus, bem agradável à Sua vista<sup>1078</sup>.

Para Jewett,

Este verso reitera o ponto do v. 7, que aqueles que realmente realizam boas obras ganharão a vida eterna. À primeira vista, isso parece contradizer o argumento principal de Romanos de que nenhuma carne será justificada por obras da lei e que a salvação vem somente através da fé na graça de Deus (3:20-24). No entanto, a questão subjacente é que as ações motivadas pelo desejo de honra superior, na visão de Paulo, pervertem a obediência e frustram o propósito da lei divina. Somente aqueles que abandonam as pretensões de

<sup>1074</sup>Ibid, p. 155.

<sup>1075</sup>Ibid, p. 156.

<sup>1076</sup>Ibid, p. 156.

<sup>1077</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 271.

<sup>1078</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p.155.

superioridade podem cumprir a lei, que exigia que tanto os judeus quanto os gentios mudassem seus sistemas motivacionais<sup>1079</sup>.

No entanto, Dunn afirma que

Mas a preocupação de Paulo aqui não é fornecer uma declaração cuidadosamente redigida do evangelho cristão; isso virá depois. Em vez disso, sua preocupação é colocar em questão a compreensão judaica prevaemente de quem são os “justos” e os fundamentos sobre os quais eles podem esperar a justificação final. Pois o judaísmo conhecia uma tensão semelhante entre a justiça atual e a absolvição final (é por isso que, ao colocar a compreensão tipicamente judaica em questão, sua declaração parece atravessar alguns de seus próprios ensinamentos em outros lugares). A diferença é que as correntes dominantes no judaísmo do tempo de Paulo começaram a partir do pressuposto de uma posição favorecida diante de Deus em virtude de pertencer ao povo da aliança, o que poderia ser caracterizado pelo próprio vínculo entre “ouvir a lei” e “os justos” que Paulo aqui põe em questão. Como seus companheiros judeus e toda a tradição profética, Paulo está pronto a insistir que o cumprimento da lei é necessário para a absolvição final diante de Deus; mas esse ato não é sinônimo nem depende em manter um membro fiel do povo da aliança<sup>1080</sup>.

Fitzmyer é contundente ao dizer que

Se alguém fosse tomar a declaração paulina nesta parte do verso fora de seu contexto, poderia parecer uma contradição do que Paulo diz em 3:20, “nenhum ser humano será justificado diante dele através de atos prescritos pela lei. Neste verso Paulo argumenta *dato, non concessio*<sup>1081</sup>, por causa de seu argumento<sup>1082</sup>.

A chave para entendermos Rm 2:13 está no versículo 1 (NAA):

“Por isso, você é indesculpável quando julga os outros, não importando quem você é. Pois, naquilo que julga o outro, você está condenando a si mesmo, porque pratica as mesmas coisas que condena”.

O apóstolo Paulo mostra para um interlocutor (provavelmente judeu) que não adianta julgar a conduta do outro (provavelmente gentio) se ele mesmo “pratica as mesmas coisas que condena” (NAA). Segundo Paulo, Deus “6 retribuirá a cada um segundo as suas obras” Rm 2:6-11 (NAA):

7 a vida eterna aos que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade; 8 mas ira e indignação para os egoístas, que desobedecem à verdade e obedecem à injustiça. 9 Tribulação e angústia virão sobre todo aquele que faz o mal, ao judeu primeiro e também ao grego; 10 mas haverá glória, honra e paz a todo aquele que pratica o bem, ao judeu primeiro e também ao grego. 11 Porque Deus não trata as pessoas com parcialidade.

<sup>1079</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 212.

<sup>1080</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 98.

<sup>1081</sup>(“dado, não concedido - ainda que se vá (provisoriamente) apreciar (o argumento), mas não é o admitido”). - <http://www.encyclopedia-juridica.biz14.com/pt/d/dato-non-concesso/dato-non-concesso.htm> - visitado em 17/09/2018).

<sup>1082</sup>FITZMYER, Joseph A., S.J.: *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 308.

Nessa linha de pensamento, Paulo diz que tanto judeu quanto gentio serão julgados e recompensados de acordo com suas práticas. Os gentios que não fazem parte da aliança sinaítica e pecaram serão julgados e “perecerão” (Rm 2:12), já os judeus que fazem parte da aliança sinaítica e desobedeceram às leis estipuladas por ela, serão julgados por ela (Rm 2:12). Por isso, os judeus serão considerados “justos diante de Deus” se praticarem a lei e não somente ouvirem a lei (Rm 2:13). No entanto, esta afirmação contradiz o que Paulo afirma em Rm 3:20, 28? De forma alguma. Nossa hipótese é que Paulo em (Rm 2:13) considera a Torá como um meio de justificação do judeu (em tese). Aquele que praticá-la totalmente será justificado por Deus no dia do seu juízo. Entretanto, no decorrer do seu argumento em (Gl 3:10-13; 5:13; Rm 3:20, 28; 4:15; 5:13; 6:14; 7:7-11; 10:4-13), ele mostra que ninguém é capaz de ser justificado pela lei porque em primeiro lugar todos são pecadores e por isso não conseguem praticar “toda a lei” (Lv 18:5; Gl 3:10-13; 5:3), em segundo lugar, porque a Torá não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Então, Paulo demonstra que há um outro meio de se obter a justificação diante de Deus. Esse meio é Jesus, o único que tem o poder em promover a reconciliação entre o ser humano e Deus (Rm 5:1-11).

No v. 21, aparece o advérbio e a partícula **Νυνὶ δὲ** (Mas, agora) que serve para iniciar um outro estágio de argumento com seus ouvintes, por meio da afirmação que a “justiça de Deus tem sido manifestada”, mas uma justiça que é “independente da lei”. Segundo Longenecker, essa expressão “algumas vezes conota um contraste lógico, e pode ser entendida ao longo das linhas da expressão, “mas agora aqui está a situação”<sup>1083</sup>. O contraste pode ser por um lado entre a “justificação pelas obras da lei (o sistema de salvação estipulado pela aliança sinaítica) e por outro lado a justificação sem as obras da lei (o sistema de salvação estipulado pela crença/comunhão mística em/com Jesus). De acordo com Moo,

A frase poderia ter uma força puramente lógica – “mas agora aqui está a situação à parte da lei”, mas é mais provável que preserve seu significado temporal normal. “Mas agora” marca a mudança no foco de Paulo da velha era da dominação do pecado para a nova era da salvação<sup>1084</sup>.

De certo, Paulo mostra que no presente momento (agora), “a justiça de Deus tem sido manifestada por meio da fé em Jesus, e essa justiça é “independentemente da lei”.

<sup>1083</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 399.

<sup>1084</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 221.

(Agora) em contraste com o sistema anterior da Torá tem ocorrido gratuitamente por meio da graça de Deus a “libertação do pecado de todo aquele que crê em Jesus”. Todos na era antiga estavam escravizados pelo poder do pecado e a Torá não podia mudar essa situação (Rm 3:20; 4:15; 5:13; 6:14; 7:7-11; Fl 3:7-11), mas (agora) na nova era, aqueles que tiverem fé/comunhão em/com Jesus, serão libertados do pecado e justificados gratuitamente por Deus.

Mas, o que significa a expressão **χωρίς νόμου** (independentemente da lei) ? De acordo com Longenecker,

Tem sido frequentemente assumido por causa da associação próxima de **Νοὺν δὲ** (Mas, agora) e **χωρίς νόμου** (à parte da lei) que Paulo estava contrastando (1) a proclamação cristã do amor imerecido, misericórdia e graça de Deus, conforme expresso na obra de Cristo e proclamada na mensagem do Novo Testamento, com (2) uma “justiça de obras” legalista baseada nos regulamentos do AT e desenvolvida pelos judeus em um sistema de casuística legalista<sup>1085</sup>.

Da mesma forma, Carson diz que

É bem correto observar que a justiça de Deus é alcançada sem qualquer contribuição das “obras da lei”. Mas dizer que agora ela é obtida sem qualquer contribuição das “obras da lei” seria sugerir que ela foi uma vez obtida com (pelo menos alguma) contribuição das “obras da lei” e é precisamente isso que Paulo descartou nos versos anteriores. Então, se o contraste temporal embutido em “Mas agora” é levado a sério, então é contextualmente inadequado pensar que “à parte da lei” é realmente uma abreviação para “à parte das obras da lei” ou “à parte de fazer a lei” ou semelhante. Afinal, como o próprio Paulo indicará em Romanos 4, a justificação sempre foi pela fé e à parte da lei<sup>1086</sup>.

Entretanto, Longenecker afirma que

Em seus esforços para expressar sua fé em Deus, os profetas e mestres judeus (seja da antiguidade, da época medieval ou de hoje) sempre insistiram que aqueles que haviam feito um relacionamento de aliança com Deus deveriam expressar sua resposta a Deus e suas ações redentoras em seu nome em termos do que pode ser chamado de “nomismo” (ou, no jargão de hoje, “nomismo da aliança”) isto é, não em algum tipo de “legalismo atuante”, que busca ganhar aceitação e status diante de Deus por aquilo que a pessoa pode fazer, mas um “nomismo de resposta” ou “reação” que (1) se baseia no que Deus fez redentivamente para o seu povo e (2) responde em amor e obediência ao amor, misericórdia e graça de Deus mantendo suas palavras de instrução (isto é, Torá), conforme expresso na lei mosaica (isto é, “Torá Escrita”), interpretada pelos primeiros professores judeus autorizados (isto é, “Torá Oral”, que mais tarde foi codificada no Talmud e coleções rabínicas associadas), e constantemente reinterpretado por professores autorizados hoje<sup>1087</sup>.

<sup>1085</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 400, 401.

<sup>1086</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 122, 123.

<sup>1087</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 401.

A interpretação cristã tradicional afirma que Paulo tanto em Gálatas quanto em Romanos confronta a justificação pela fé em Jesus (graça: favor imerecido de Deus) e a justificação pelas obras da lei (legalismo). Por outro lado, Ed Parish Sanders e os proponentes da “nova perspectiva sobre Paulo” afirmam que “o Judaísmo palestino no período do Segundo Templo não era uma religião que anunciava uma “justificação/salvação pelas obras da lei”, pelo contrário ele era uma religião da “graça de Deus”. Esta “graça” se manifestou na eleição de Israel e conseqüentemente na aliança com seu povo. A obediência aos mandamentos de Deus não tem o objetivo de obter a salvação ou “ganhar aceitação e status diante de Deus por aquilo que a pessoa pode fazer”, mas é uma resposta “em amor” ao que Ele fez por Israel (quando o escolheu como seu povo). A questão não é como um judeu pode “entrar” na aliança com Deus, mas como um judeu pode “permanecer” nela. Sanders definiu esse padrão de religião como “nomismo da aliança”. Ele expõe dessa forma esse padrão:

O ‘padrão’ ou ‘estrutura’ do nomismo da aliança é este: (1) Deus escolheu Israel e (2) deu a lei. A lei implica tanto (3) a promessa de Deus de manter a eleição quanto (4) a exigência de obedecer. (5) Deus recompensa a obediência e pune a transgressão. (6) A lei fornece meios de expiação, e a expiação resulta em (7) manutenção ou restabelecimento do relacionamento da aliança. (8) Todos aqueles que são mantidos na aliança pela obediência, expiação e misericórdia de Deus pertencem ao grupo que será salvo. Uma interpretação importante do primeiro e último ponto é que a eleição e, finalmente, a salvação são consideradas existentes a partir da misericórdia de Deus antes do que por realização humana<sup>1088</sup>.

Em relação ao “legalismo”, existem duas posições diferentes. A primeira posição afirma que o “legalismo é a tentativa de merecer o favor de Deus pelas obras”. Essa posição interpreta dessa forma (Gálatas 3:10 (NAA) “ Pois todos os que são das obras da lei estão debaixo de maldição, porque está escrito: “Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da Lei, para praticá-las”). “Os que são das obras da lei estão debaixo de maldição”, “pois os que são caracterizados pelas “obras da lei” são culpados do pecado de subornar Deus. Acham que podem acumular mérito diante de Deus e, desse modo, escapar da maldição”<sup>1089</sup>. Por outro lado, a segunda posição a qual somos adeptos interpreta (Gálatas 3:10) dessa forma: A segunda parte do versículo é uma referência a Dt 27:26 (NAA) “Maldito aquele que não confirmar as palavras desta lei, não as cumprindo.” E todo o povo dirá: “Amém!”. O judeu é considerado maldito por

<sup>1088</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 422.

<sup>1089</sup>HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 884.

não cumprir todas “as palavras desta lei” e não porque suborna a Deus através da prática de mais obras da lei do que os outros. Quando o judeu cumpre todas as prescrições da lei, ele é abençoado e não amaldiçoado (Dt 27-28). Portanto, a aliança sinaítica estipula (regras, instruções, leis) que regem o comportamento do judeu. Se ele praticar essas leis, ele será abençoado, mas se ele não praticar essas leis, ele será amaldiçoado (Dt 27-28). Por isso, podemos considerar que nesse caso o legalismo está presente na aliança sinaítica e ele é a obediência/cumprimento da Lei visando permanecer na aliança com Deus.

Exemplos:

**Judite 5:17-21:** “<sup>17</sup>Enquanto não pecaram contra o seu Deus, a prosperidade estava com eles, porque o seu Deus odeia a iniquidade. <sup>18</sup>Quando, porém, se afastaram do caminho que lhes havia assinalado, uma parte foi completamente exterminada em guerras, outra foi levada cativa para terra estranha. O Templo de seu Deus foi arrasado e suas cidades foram conquistadas pelos adversários. <sup>19</sup>Agora, voltando-se para seu Deus, retornaram da diáspora, dos lugares em que estavam dispersos, ocuparam Jerusalém, onde está o santuário deles, e repovoaram a montanha, por estar deserta. <sup>20</sup>E agora, mestre e senhor, se há algum delito nesse povo, se pecaram contra seu Deus, neste caso, examinaremos bem se há mesmo neles esse tropeço. Depois subiremos e os atacaremos. <sup>21</sup>Mas se não há iniquidade na sua gente, que meu senhor passe adiante, para que não aconteça que o Senhor e Deus deles os proteja e esteja a seu favor. Seríamos então motivo de escárnio para toda a terra.”

**Judite 8:18-23:** “<sup>18</sup>É verdade que não houve nas nossas gerações, nem há nos dias de hoje nenhuma de nossas tribos ou famílias, nenhum dos povos ou cidades que adorem deuses feitos pela mão do homem, como aconteceu outrora, <sup>19</sup>o que foi a causa de nossos pais serem entregues à espada e à pilhagem e caírem miseravelmente diante de seus inimigos. <sup>20</sup>Nós, na verdade, não conhecemos outro Deus além dele. Por isso, confiamos que não nos olhará com desdém, nem se afastará de nossa raça. <sup>21</sup>Com efeito, se formos capturados, assim também o será toda a Judéia, e nosso santuário será saqueado. Então, nosso sangue deverá responder por sua profanação. <sup>22</sup>A morte dos nossos irmãos, a deportação do país, a devastação da nossa herança recairão sobre nossas cabeças nas nações onde formos escravos, e seremos objeto de escândalo e de escárnios diante dos nossos dominadores, <sup>23</sup>porque a nossa servidão não será conduzida com benevolência, mas o senhor nosso Deus a converterá em punição infamante”<sup>1090</sup>.

Certamente, discordamos da posição tradicional quando ela compreende que o Judaísmo do período do Segundo Templo era somente uma religião legalista, ou seja, que anunciava a “salvação pela obediência à lei”. Como também, discordamos de Sanders e da “nova perspectiva sobre Paulo” quando eles compreendem que o Judaísmo do período do Segundo Templo era somente uma religião da graça, ou como Sanders diz: “graça preveniente”<sup>1091</sup>. Nossa hipótese é que o Judaísmo do período do Segundo Templo era

<sup>1090</sup>*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, (Benjamim Carreira de Oliveira), p. 686-690.

<sup>1091</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 178.

uma religião baseada em alianças. A aliança noética e abrahâmica eram incondicionais e puramente “graça de Deus”, já a aliança sinaítica era condicional e não era puramente “graça de Deus”. Essa aliança tinha seu componente de “graça” pelo fato de Deus ter escolhido Israel para ser seu povo, no entanto ela também tinha seu componente “legalista” porque Israel tinha que cumprir suas leis para permanecer nela, caso contrário essa nação sofreria severas punições e até mesmo o rompimento da aliança com Deus. Isso mostra que a “salvação não era somente considerada existente a partir da misericórdia de Deus”, mas ela era considerada existente também a partir da “realização humana”, isto é, pelo fato do judeu cumprir as leis estipuladas pela aliança sinaítica. E é este componente “legalista” (justiça própria que procede da lei – Fl 3:9) que Paulo combate tanto em Gálatas quanto em Romanos, por isso ele diz que a “justiça que procede de Deus, baseada na fé” Fl 3:9 (NAA), “independentemente da lei, agora tem sido manifestada (Rm 3:21)”.

Como já dissemos anteriormente, Paulo não era contra a Torá. Mas, ele entendeu que a Torá não servia como um meio de salvação do ser humano, pois ela não era capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz a morte. Exatamente, porque a lei tornava a pessoa conhecedora do seu erro (Rm 3:20; 4:15; 7:7-11) e causava na pessoa a convicção de uma “justiça própria”, isto é, uma confiança que através da sua conduta correta para com a Torá, ela seria salva. Mas, essa “justiça própria que procede da lei” não tem poder de anular sua natureza pecaminosa que busca fazer o que é mal (Rm 7:14-25). Por esse motivo, “é bem correto observar que a justiça de Deus é alcançada sem qualquer contribuição das ‘obras da lei’”<sup>1092</sup>. Por fim, concordamos com a afirmação de Carson que “Paulo não era contra a lei e que a lei tem uma função de testemunha”, sua afirmação está definida de forma mais completa como segue:

Mas isso não significa que o que foi inaugurado em Cristo seja totalmente independente do que precedeu; Paulo não é antinomiano. Longe disso: ele insiste que esta justiça recém-revelada é aquela “à qual a lei e os profetas testificam” (Rm 3:21). Em outras palavras, de acordo com Paulo, Deus deu a lei não apenas para regular a conduta de seu povo e, mais importante, para revelar seu pecado até o cumprimento das promessas em Cristo, mas também porque a lei tem uma função profética, função de testemunha: apontava na direção certa; deu testemunho da justiça que agora está sendo revelada. Não é simplesmente que os marcadores de identidade nacional estão agora obsoletos; existe um sentido no qual todo o pacto da lei é “obsoleto” - ou, mais

---

<sup>1092</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 122.

precisamente, sua validade contínua é aquela a que dá testemunho, o que tem agora despontado. Há uma mudança dramática na história da salvação<sup>1093</sup>.

Mas, afinal, qual é o significado de **δικαιοσύνη θεοῦ** “justiça de Deus”? A raiz Indo-Européia do substantivo **δικαιοσύνη** é “(deik- ‘mostrar’) e dá origem ao verbo **δείκνυμι** ‘mostrar’”<sup>1094</sup>, ao verbo **δικαίω** “1. mostrar justiça, fazer justiça; 2. justificar, vindicar, tratar como justo”<sup>1095</sup>, aos substantivos femininos **δικαιοσύνη** “1. retidão, justiça como característica de um juiz; 2. em um sentido moral e religioso: retidão, justiça, a característica exigida dos homens por Deus”<sup>1096</sup> e **δίκη** “1. penalidade, punição; 2. Justiça personificada como uma deusa At 28:4”<sup>1097</sup> e ao adjetivo **δίκαιος** “1. dos homens íntegros, justos, honestos, como **שָׁדִיִּץ** (šadīq) = conforme as leis de Deus e do homem; 2. de Deus como justo, reto com referência ao seu julgamento de homens e nações”<sup>1098</sup>.

A expressão **δικαιοσύνη θεοῦ** aparece nestas cartas de Paulo (2Co 5:21; Fl 3:9; Rom 1:17; 3:5, 21, 22, 25, 26) e também aparece três vezes fora das cartas de Paulo (Mt 6:33; Tg 1:20; 2 Pe 1:1). Segundo Taylor, “a ‘justiça de Deus’ não é simplesmente uma qualidade possuída por Ele, mas é também, e ao mesmo tempo, Sua atividade salvadora entre os homens; é o que Ele é e o que Ele dá”<sup>1099</sup>. Essa afirmação de Taylor nos ajuda a compreender melhor o significado de **δικαιοσύνη θεοῦ**. A “justiça de Deus” é ao mesmo tempo uma qualidade inerente de Deus, ou seja, “ele é justo” e uma atividade Dele, ou seja, “ele considera alguém justo”. Em outras palavras, a “justiça de Deus” tem um sentido “*atributivo*: a natureza de Deus como sendo ‘justa’ e um sentido *comunicativo*: se referindo a Deus como ‘Aquele que justifica’”<sup>1100</sup>. Segundo Campbell,

Os vereditos judiciais são ambos indicativos e performativos. Eles geralmente comentam sobre um determinado estado de coisas, reconhecendo algo sobre aqueles, isto é, que alguém está “correto” ou não e assim funciona indicativamente, mas ao fazê-lo eles também efetuam um estado adicional de coisas, e então funciona performativamente. Uma pessoa pronunciada “correta” por um tribunal humano pode receber danos ou ser exonerada ou, talvez, libertada da prisão. Assim, as coisas acontecem como um resultado direto dessa ação e são, de fato, decretadas por esse ato verbal. E em um cenário escatológico, essas consequências decretadas são especialmente importantes. Ao pronunciar seu veredito, Deus torna real o céu ou o inferno para aqueles

<sup>1093</sup>Ibid, p. 123.

<sup>1094</sup>BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010, p. 309.

<sup>1095</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 197.

<sup>1096</sup>Ibid, p. 196.

<sup>1097</sup>Ibid, p. 198.

<sup>1098</sup>Ibid, p. 195.

<sup>1099</sup>TAYLOR, Vincent. Great Texts Reconsidered. *The Expository Times*, 50(7), 1939, p. 297.

<sup>1100</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 404.

que foram julgados! Pronunciar alguém “justo”, ou “correto”, no julgamento final, qualifica e efetua a vida eterna para aquela pessoa ou o inverso, como de fato sugere Romanos<sup>1101</sup>.

O autor faz esta distinção entre vereditos judiciais indicativo e performativos para mostrar que eles estão vinculados aos dois tipos de “justificação”. A “justificação forense-não retributiva (opressiva: prisão/execução decretada ou libertadora: libertação/vida decretada)”<sup>1102</sup> e a “justificação forense-retributiva (julgado pelo erro: condenação/penalidade decretada ou julgado pelo correto: absolvição/compensação decretada)”<sup>1103</sup>.

Assim sendo, o autor explica de forma resumida as duas funções da justificação:

Por um lado, uma função forense-retributiva é discernível quando um julgamento performativo é correlacionado firmemente com os critérios relativos à retidão, ou não, da (s) figura (s) que está sendo julgada (s). Aqui, os resultados decretados do julgamento pretendem corresponder precisamente à condição prévia da (s) figura (s). Por outro lado, porém, em certas circunstâncias, essa atenção aos critérios prévios pode ser relaxada ou estar ausente, de modo que apenas o aspecto performativo do julgamento ainda é aparente, servindo tanto a uma função forense-opressiva quanto a uma função forense-libertadora no segundo caso, uma anistia<sup>1104</sup>.

Como exemplo temos a narrativa de Jesus e Barrabás em (Mt 27). Pilatos induzido pela escolha do povo soltou Barrabás sem levar em consideração sua retidão ou não, ou seja, sua condição prévia. Isso foi uma “justificação forense-libertadora (anistia). Já por outro lado, Pilatos também induzido pela escolha do povo mandou que crucificassem Jesus, ele praticou uma “justificação forense-retributiva (Jesus foi julgado pelo seu erro, nesse caso diretamente pelo tribunal religioso dos Judeus e indiretamente por Pilatos que decretou a condenação/penalidade que foi a morte na cruz).

Nossa hipótese é que no v. 21 “a justiça de Deus” deve ser entendida no seu sentido *comunicativo*: se referindo a Deus como ‘Aquele que justifica’. O ato de salvação/justificação de Deus se manifesta no presente momento (da morte e ressurreição de Jesus) sem a lei como protagonista, mas essa manifestação já tinha sido testemunhada pela lei e pelos profetas. O verbo **πεφανέρωται** “ela (a justiça de Deus) tem sido manifestada” está no indicativo perfeito passivo 3ª pessoa singular de **φανερῶω** “manifestar”. Segundo Longenecker, “Paulo está falando sobre (1) um ato decisivo que

<sup>1101</sup>CAMPBELL, Douglas A. *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013, p. 659.

<sup>1102</sup>Ibid, p. 662.

<sup>1103</sup>Ibid, p. 662.

<sup>1104</sup>Ibid, p. 662.

já ocorreu e (2) os efeitos deste ato passado que continua no presente”<sup>1105</sup>. Realmente, o perfeito no grego “denota uma ação concluída cujos efeitos ainda continuam no presente”<sup>1106</sup>. Essa “justiça” é a mesma de Rm 1:17 (NAA) “Porque a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: “O justo viverá por fé”. No entanto, o verbo utilizado é o **ἀποκαλύπτεται** verbo indicativo presente passivo 3ª pessoa singular de **ἀποκαλύπτω** “revelar”. De fato, Paulo utiliza **φανερῶς** como sinônimo de **ἀποκαλύπτω**, mas em Rm 1:17, o verbo está no presente. Segundo Fanning, “o presente reflete um ponto de vista interno sobre a ocorrência que focaliza em seu desenvolvimento ou progresso e vê a ocorrência em relação à sua realização interna, sem ter em vista o começo ou fim”<sup>1107</sup>. Em outras palavras, “o tempo presente é interno (isto é, ele retrata a ação do lado de dentro do evento, sem consideração especial ao início ou fim), mas ele não comenta quanto ao cumprimento (ou realização)”<sup>1108</sup>. O verbo no presente em Rm 1:17 pode indicar um estado contínuo. A justiça de Deus (continuamente) se revela no evangelho. A questão aqui não é sobre o fator “tempo”, mas é sobre o fator “contínuo, sem cessar”. Já em Rm 3:21, “agora” a mesma “justiça tem sido manifestada”, a questão enfatizada aqui é o fator “tempo – agora”. O ato decisivo já ocorreu (morte e ressurreição de Jesus), esse ato é o “agora”, então, desde este ato “tem sido manifestada a justiça de Deus, sem a lei”. Isso mostra “um ponto de virada escatológico na história da salvação”<sup>1109</sup>. O período de “justificação pelas obras da lei” terminou e “agora” surge o período de “justificação pela fé em Jesus”. “Agora” tanto o judeu quanto o gentio precisam crer em Jesus (ter uma união/comunhão mística com Ele) para que sejam justificados por Deus e recebam a recompensa da vida eterna.

Esta “justiça de Deus” é **μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν** “testemunhada pela lei e pelos profetas”. Provavelmente, Paulo faz uma conexão entre o Antigo Testamento (Escritura: lei e os profetas) e o Novo Testamento (evangelho de Jesus). O objetivo é mostrar que a Escritura confirma/atesta/testifica a “justiça de Deus” através de Jesus. Com isso, Paulo “faz um poderoso argumento retórico de que a justiça

<sup>1105</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 406.

<sup>1106</sup>SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 434.

<sup>1107</sup>FANNING, Buist M. *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 103.

<sup>1108</sup>WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 514.

<sup>1109</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 165.

de Deus permanece confiável e verdadeira”<sup>1110</sup> porque foi confirmada pela autoridade da Escritura.

No v. 22, surge a expressão **δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ** “E, justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo”. Há um debate entre os estudiosos para verificar se a expressão **πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ** deve ser entendida como um genitivo subjetivo “fidelidade de Jesus” ou se deve ser entendida como um genitivo objetivo “fé em Jesus”. Segundo Hays, o debate também gira em torno de “uma distinção entre as interpretações *cristológica* e *antropológica* de **πίστις Χριστοῦ**”<sup>1111</sup>. De acordo com o autor, “a leitura cristológica ressalta a eficácia salvífica da fidelidade de Jesus Cristo para o povo de Deus; a leitura antropológica enfatiza a eficácia salvífica do ato humano de fé direcionado para Cristo”<sup>1112</sup>. Autores como Longenecker<sup>1113</sup> e Hays<sup>1114</sup> interpretam **πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ** como “fidelidade de Jesus Cristo”. Segundo Longenecker,

Na realidade, o que parece mais provável é que Paulo usou **πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ** (e suas formas cognatas) para sinalizar a base histórica do evangelho cristão, ou seja, para destacar o fato de que a proclamação cristã de “boas novas” neste tempo do “agora” escatológico é fundado historicamente na resposta perfeita de obediência e fidelidade que Jesus, o Filho, ofereceu a Deus, o Pai, tanto ativamente em sua vida e passivamente em sua morte [...] E ao fazê-lo, ele tentou deixar claro, acreditamos, o seguinte ponto importante: que o dom de justiça de Deus neste período do “agora” escatológico foi trazido “pela fidelidade de Jesus Cristo”<sup>1115</sup>.

Da mesma forma, Hays afirma que

A ênfase central da interpretação cristológica de **πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ** é precisamente que somos salvos pela fidelidade de Jesus, não por disposição cognitiva própria ou ortodoxia confessional [...] eu sugeriria que há alguma correlação positiva entre a interpretação cristológica (“genitivo subjetivo”) e uma afirmação da centralidade dos temas de Israel / aliança na teologia de Paulo. A chave é reconhecer que a defesa de Paulo da fidelidade de Deus para Israel em Romanos 3:3-5 (**ἡ πίστις τοῦ θεοῦ = θεοῦ δικαιοσύνη**) está ligada à sua afirmação de que a justiça de Deus (**δικαιοσύνη θεοῦ**) foi manifestada

<sup>1110</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 274.

<sup>1111</sup>HAYS, Richard B. “ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology. What is at Stake?”. In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997, p. 39.

<sup>1112</sup>Ibid, p. 39, 40.

<sup>1113</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016.

<sup>1114</sup>HAYS, Richard B. “ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology. What is at Stake?”. In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997.

<sup>1115</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 413.

através da fidelidade de Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, 3:21-22)<sup>1116</sup>.

Por outro lado, autores como Dunn<sup>1117</sup> e Moo<sup>1118</sup> interpretam *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* como “fé em Jesus Cristo”. Segundo Dunn,

(1) Há boas bases gramaticais para afirmar a leitura do genitivo objetivo e negar a leitura do genitivo subjetivo de *πίστις Χριστοῦ*. (2) A tradicional “fé em Cristo” faz consistentemente bom senso da linha de pensamento em cada caso, com a repetição servindo para reforçar a afirmação que está sendo feita. Ao passo que, a insistência em ler *πίστις Χριστοῦ* como um genitivo subjetivo corre o risco de lançar outras linhas claras do argumento de Paulo em alguma confusão. (3) Fora da frase em disputa, não há nada que possa ser chamado de uma referência clara à fé de Cristo (como tal). Neste ponto, a ação de Cristo em Paulo é consistentemente descrita de outras maneiras (“em / através de / para Cristo”), mas em nenhum outro lugar em termos da fé ou fidelidade de Cristo. Uma tese construída exclusivamente sobre uma frase disputada costuma estar errada<sup>1119</sup>.

a) O mais impressionante é o modo pelo qual Hays trata Rom 3:21-26 isoladamente de seu contexto imediato - 3:19-20 e 3:27-31. (i) Assim, ele ignora o fato de que a alternativa contra a qual Paulo está polemizando é *erga nomou* (3:19-20) - *pistis* como o oposto de *erga nomou*. A clara implicação é que *pistis* é algo do lado humano do processo de salvação. (ii) E quando olhamos para o outro extremo da sequência (3:19-31), é certamente claro, além da disputa, que *pistis* em 3:27-31 significa crença humana. Quão estranho, se a *pistis* na seção central deveria ser (exclusivamente para a Hays), focada na fidelidade de Cristo, enquanto a continuação é focada exclusivamente na fé humana. Algo tem aqui. Hays, evidentemente, tomou sua compreensão de *pistis Christou* da narrativa subjacente hipotética e não da sequência e lógica do argumento realmente usado por Paulo<sup>1120</sup>.

b) O mesmo é verdadeiro com o tratamento dado efetivamente a Romanos 4. Quando entendemos a avaliação judaica de Abraão e o contexto da exposição de Gn 15:6 oferecido por Paulo, fica claro como a *pistis* = confiança de Abraão oferece uma alternativa genuína e direta para *erga nomou* (= obras da lei, como, por exemplo, a circuncisão e oferta de Isaque). Argumentar que *pistis* = a fidelidade de Abraão vai bastante contra o principal do argumento. E para a *pistis* de Abraão ser entendida como uma prefiguração da fidelidade de Cristo, enfraqueceria o argumento de Paulo, pois estaria jogando diretamente nas mãos daqueles que se opunham a Paulo (por manter a visão tradicional de Abraão como enumerado justo por causa dessa fidelidade quando testada na questão de Isaac)<sup>1121</sup>.

<sup>1116</sup>HAYS, Richard B. “ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology. What is at Stake?”. In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997, p. 55, 56.

<sup>1117</sup>DUNN, James D. G. “Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”. In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997.

<sup>1118</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

<sup>1119</sup>DUNN, James D. G. “Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”. In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997, p. 79.

<sup>1120</sup>Ibid, p. 80.

<sup>1121</sup>Ibid, p. 80.

c) O problema que confronta Hays neste ponto é, mais uma vez, que ele pode sustentar sua interpretação de Gálatas 3:22 em particular apenas lendo-a contra a narrativa subjacente que ele reconstrói, em vez de partir do curso real do argumento de Paulo em Gálatas 3. E ao fazê-lo, ele lança o argumento real de Gálatas 3 em alguma confusão: qual é a resposta humana ao evangelho se não é erga nomou? De acordo com Hays, e apesar da leitura mais óbvia de Gálatas 3, Paulo na verdade não responde a essa pergunta<sup>1122</sup>.

De acordo com Moo,

Apesar desses argumentos, a interpretação tradicional da frase é preferível (justificação pela fé em Jesus Cristo)<sup>1123</sup>. O argumento linguístico a favor da interpretação alternativa (justificação pela fidelidade de Jesus Cristo)<sup>1124</sup> não é, de forma alguma, convincente. Além disso, considerações contextuais favorecem o genitivo objetivo em Rom. 3:22. Enquanto a palavra grega *pistis* pode significar “fidelidade” (veja 3:3), e Paulo pode traçar nossa justificação para a obediência de Cristo (5:19), pouco nesta seção de Romanos nos levaria a esperar uma menção da “obediência ativa” de Cristo como básica para a nossa justificação. Além disso, *pistis* em Paulo quase sempre significa “fé”; características contextuais muito fortes devem estar presentes se qualquer outro significado tiver que ser adotado.

Finalmente, e mais prejudicial para a hipótese em qualquer forma, é o uso consistente de *pistis* ao longo de 3:21-4:25 para designar a fé exercida pelas pessoas em Deus, ou Cristo, como o único meio de justificação.

As referências simples à “fé” em 3:28 e 3:30 são abreviações da “fé em Cristo / Jesus” que é enunciada em 3:22 e 26 (cf. v. 25).

Mas se Paulo menciona a fé humana nesta frase, por que então ele acrescenta a frase “para todos os que crêem”? O propósito de Paulo é, provavelmente, destacar a disponibilidade universal da justiça de Deus. Este tema não é apenas um dos motivos mais evidentes da epístola, mas é explicitamente mencionado em vv. 22b-23. A justiça de Deus está disponível somente através da fé em Cristo - mas está disponível para qualquer um que tenha fé em Cristo<sup>1125</sup>.

O substantivo feminino **πίστις** significa “1. Aquilo que causa confiança e fé - a. fidelidade, confiabilidade; 2. Crença, confiança, fé no sentido ativo = ‘acreditar’”<sup>1126</sup>. O substantivo vem do verbo **πείθω** que significa “a. convencer; b. persuadir, também em um mau sentido enganar; c. conquistar; d. conciliar, colocar à vontade ou descansar; a. depositar a confiança em alguém; b. ser convencido, estar certo, determinado”<sup>1127</sup>. Diante do exposto, é notório que **πίστις** pode significar tanto “fé, confiança, crença quanto “fidelidade”. É o contexto que vai determinar qual dos significados o autor utiliza. Da mesma forma, é o contexto que vai determinar se o genitivo é subjetivo (fidelidade de Jesus) ou objetivo (fé em Jesus). Certamente, Paulo faz uma oposição entre **πίστις** “fé” e

<sup>1122</sup>Ibid, p. 81.

<sup>1123</sup>(justificação pela fé em Jesus Cristo) é acréscimo nosso para esclarecer sobre o que o autor se refere.

<sup>1124</sup>(justificação pela fidelidade de Jesus Cristo) é acréscimo nosso para esclarecer sobre o que o autor se refere.

<sup>1125</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 225, 226.

<sup>1126</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 662.

<sup>1127</sup>Ibid, p. 639.

**ἔργων νόμου** “obras da lei” em Romanos 3:19-31. E Paulo deixa claro em (Rm 3:21-4:25) que essa “fé” precisa ser praticada/demonstrada pelas pessoas em Jesus Cristo, como a única forma de receber a justificação. Concordamos com Moo, quando ele afirma que “as referências simples à ‘fé’ em 3:28 e 3:30 são abreviações da ‘fé em Cristo / Jesus’ que é enunciada em 3:22 e 26 (cf. v. 25)”. Isso já indica que o genitivo objetivo é a melhor interpretação de **πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ** (fé em Jesus Cristo). Além disso, o v. 25 nos fornece uma prova incontestável de que Paulo utiliza o genitivo objetivo na expressão **πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ**. No v. 25 está escrito que: “o qual Deus colocou diante de si como propiciação pelo seu sangue, *por meio da fé*, para demonstração da sua justiça, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados”. Nesse versículo, Deus coloca “Jesus” como propiciação pelo seu sangue, para demonstrar sua justiça. Mas, esse sacrifício só tem validade para as pessoas se for “por meio da fé”, ou seja, as pessoas só serão justificadas por Deus se elas acreditarem que Jesus é o sacrifício que as libertará do poder do pecado e da punição do pecado, que é a morte. A expressão **διὰ [τῆς] πίστεως** “por meio da fé” (v. 25) está em paralelo com a expressão **διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ** “por meio da fé em Jesus Cristo” (v. 22). As duas expressões se referem a mesma coisa, a saber, ter fé em Jesus Cristo. No entanto, a diferença é que a primeira expressão está resumida ou incompleta: “por meio da fé (em Jesus Cristo), já a segunda expressão está expandida ou completa: “por meio da fé em Jesus Cristo”. Portanto, pelo contexto fica claro que Paulo utiliza **πίστις** com o significado de “fé” e utiliza as expressões **πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ** e **πίστεως** como genitivo objetivo “fé em Jesus Cristo” e “fé (em Jesus Cristo)”.

Mas, o que significa “justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo”? Paulo deixa claro que a “justiça de Deus” (seu ato de justificação do ser humano – sentido comunicativo) tem sido manifestada não mais pelo cumprimento da lei, mas agora pela “fé em Jesus”. Como a lei não conseguia libertar o ser humano da lei do pecado e da morte (Rm 8:1-NAA), surge “agora” o ato de justificação de Deus que é tanto uma iniciativa Dele realizada por Ele na morte fiel de Jesus Cristo quanto também é uma resposta de Deus à fé do ser humano em Jesus Cristo. A justificação/salvação é tanto cristológica quanto antropológica. Ela tem origem na graça de Deus (ao oferecer Jesus como sacrifício em nosso lugar Gl 3:13-14) que comunica essa justificação/salvação ao ser humano que responde a ela positivamente por meio da fé em Cristo ou negativamente por meio da descrença em Cristo. Para que ocorra a “libertação do pecado e

consequentemente da morte que ele gera”, o ser humano precisa de um poder maior que possa tirá-lo dessa condição. Esse poder vem do sacrifício (morte) de Jesus. Através de sua morte e ressurreição, Jesus garante que “todo aquele que crê nele” será libertado do poder do pecado (Rm 3:24). No entanto, essa crença gera uma mudança de estado da pessoa. Anteriormente, ela estava morta “em suas transgressões e pecados” (Ef 2:1-(NAA)), vivendo “segundo a inclinação da carne que é morte por que é inimizade contra Deus, pois não se sujeita à lei de Deus” (Rm 8:1-8-(NAA)). Mas, agora, a partir da sua fé em Jesus, ela entra em união/comunhão mística com Cristo através do recebimento do “Espírito de Cristo prometido” (Gl 3:14; Rm 8:9-(NAA)), ou, em outras palavras, a fé em Jesus faz com que a pessoa receba o Espírito Dele prometido o qual garante a união/comunhão mística da pessoa com Cristo. A “lei do Espírito da vida (o Espírito de Cristo que está em união/comunhão mística com a pessoa através da sua fé em Jesus), em Cristo Jesus, livra essa pessoa da lei do pecado e da morte” (Rm 8:1-8-(NAA)). Uma vez libertada, a pessoa vive segundo o Espírito que gera nela vida e paz (Rm 8:1-8-(NAA)). E, “16 O próprio Espírito confirma ao nosso espírito que somos filhos de Deus. 17 E, se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e coerdeiros com Cristo, se com ele sofremos, para que também com ele sejamos glorificados” (Rm 8:16-17-(NAA)). Nesse novo estado (de vida) por causa da união/comunhão mística com o Espírito por meio da fé em Cristo, a pessoa não está mais em inimizade contra Deus, ou seja, não o rejeita mais (Rm 8:7-(NAA)) e como consequência não é mais alvo da ira divina e pode ser considerada “justa/inocente” diante de Deus e ser salva da Sua punição (morte eterna).

A justificação é εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας “para todos os que creem”. Isso mostra que para ter acesso a essa “justificação” precisa haver uma resposta humana (fé em Jesus). Essa “justificação” está acessível para “todos”, mas somente “os que creem em Jesus” receberão essa graça divina. O verbo πιστεύοντας (que está no particípio presente ativo acusativo masculino plural de πιστεύω “crer”) indica que essa fé tem que ser “contínua”, “habitual”. Segundo Moo, “‘Não existe distinção’ resume um elemento-chave da apresentação de Paulo em 1:18-3:20, e é provável, portanto, ter aplicação especial para judeus e gentios”<sup>1128</sup>. Com certeza, Paulo se refere aos judeus e aos gentios que já foram mencionados anteriormente. O acesso à justificação de Deus é “para todos os creem” independentemente se você é judeu ou gentio. Mais uma vez, Paulo mostra que

---

<sup>1128</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 226.

o judeu não é superior ao gentio em relação a salvação. Todos os seres humanos precisam da justificação/salvação de Deus, pois estão sob o domínio do pecado e como consequência “privados da glória de Deus”.

No v. 23, Paulo retoma o argumento de Rm 1:18-3:20, mas resume ele para mostrar sua essência: todas as pessoas (judeus e gentios) que não estão em união/comunhão mística com Cristo “pecaram e estão privados da glória de Deus”. Todos estão sob o domínio do poder escravizador do pecado que gera a morte, ou seja, “o pecado é a rejeição do Deus criador e a morte é a punição por este pecado fundamental”<sup>1129</sup>. E todos **ὕστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ** “estão privados da glória de Deus”. O verbo **ὕστεροῦνται** que está no indicativo presente passivo 3ª pessoa plural de **ὕστερέω** “estar na necessidade de, faltar”<sup>1130</sup>; “estar privado de algo”<sup>1131</sup>, indica que “todos” atualmente estão privados da glória de Deus por causa da sua natureza pecaminosa. O substantivo feminino **δόξα** no grego clássico significava “expectativa, noção, opinião, julgamento”<sup>1132</sup>. Ele deriva do verbo **δοκέω** que significa “esperar, pensar, supor, imaginar, ter ou formar uma opinião, parecer”<sup>1133</sup>. Já o substantivo feminino **δόξα** no grego bíblico significava “1. brilho, esplendor, radiação, 2. magnificência, 3. fama, renome, honra”<sup>1134</sup>. Portanto, nossa hipótese é que Paulo afirma que “todos pecaram e estão privados da glória/imagem/presença de Deus”. O programa de salvação divina abrange a restauração da glória/imagem/presença de Deus para os seres humanos que são Sua criação. Essa presença de Deus juntamente com seus atributos são restaurados na vida daquele que crê em Jesus através do recebimento do Seu Espírito.

Segundo Ribbens<sup>1135</sup>, “a maioria dos estudiosos acha que Paulo está interagindo com uma antiga tradição judaico-cristã em Romanos 3:24-26. Eles baseiam essa conclusão em dois aspectos únicos do texto”. Primeiro, “Romanos 3:24-26 consiste em uma frase participial, uma oração relativa, e sete frases preposicionais”<sup>1136</sup>. “É apenas o

<sup>1129</sup>DE BOER, Martinus. “Escatologia apocalíptica judaica e Novo Testamento”, In: *Estudos de Religião* 19, 2000, p. 93.

<sup>1130</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 849.

<sup>1131</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 476.

<sup>1132</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 444.

<sup>1133</sup>Ibid, p. 442.

<sup>1134</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 204.

<sup>1135</sup>RIBBENS, Benjamin J. Forensic-retributive justification in Romans 3:21-26: Paul's doctrine of justification in dialogue with Hebrews. *The Catholic Biblical Quarterly*, July, 2012, Vol.74(3), p. 551.

<sup>1136</sup>Ibid, p. 551.

arranjo estendido que é incomum, junto com palavras e frases ocasionais”<sup>1137</sup>. Segundo Ribbens,

Rm 3:24-26 contém vários termos que não são típicos de Paulo. *ἰλαστήριον*, *πάρεσις* e *προγίνομαι* são hapax legomena Paulino; *ἀμάρτημα* ocorre em outro lugar apenas em 1 Cor 6:18; *ἀνοχή* (“paciência”) ocorre em outro lugar apenas em Rom 2:4; *προτίθημι* (“apresentar”) ocorre em Rom 1:13 e Ef 1:9, mas não com o mesmo significado; e *ἔνδειξις* (“demonstração”) ocorre apenas em 2 Coríntios 8:24 e Fl 1:28<sup>1138</sup>.

Entretanto, Moo afirma que “seja qual for sua dependência da tradição, Paulo está compondo os versos, e precisamos determinar que conexão ele pretende”<sup>1139</sup>. O acúmulo de terminologia atípica mostra que Paulo constrói um novo argumento sobre o processo de “justificação” que envolve “libertação”, “gratuidade”, “graça”, “apresentação”, “propiciação”, “demonstração” e “tolerância” que até o momento ele não tinha mencionado. Este argumento em Romanos 3 tem uma estrutura bem definida: 1) A tese (propositio): vv. 9, 20, 23, 24, 28; 2) As provas por (exempla): vv. 10-19, 24-26 e a 3) Avaliação das provas (conclusio): vv. 27-31.

O v. 24 está conectado com o v. 23. O particípio *δικαιούμενοι* “sendo justificados” que está no nominativo masculino plural retoma *πάντες* “todos” que também está no nominativo masculino plural. Portanto, “todos” pecaram e estão privados da glória de Deus, mas, por meio da libertação em Cristo Jesus, estão “sendo justificados” gratuitamente pela sua graça (de Deus). De certo, o v. 24 continua o tema da “justiça de Deus” dos vv. 20-22, mas a partir do v. 24, Paulo explica com mais detalhes o tema da “justificação pela fé” do v. 22.

Segundo Howard,

Quanto à palavra *δικαίω*, já que verbos com terminações *-ω* geralmente denotam uma ação causativa, ela deveria significar corretamente “tornar justo”. Alguns argumentam, no entanto, que as pessoas realmente não se tornam justas no sentido moral, então o verbo deve significar “tratar como justo”<sup>1140</sup>.

Entretanto, concordamos com Moo quando ele diz que

Paulo usa o verbo “justificar” (*dikaioō*) pela primeira vez em Romanos para descrever sua compreensão distinta da salvação cristã. Como Paulo usa nestes contextos, o verbo “justificar” não significa “tornar justo” (em um sentido

<sup>1137</sup>CAMPBELL, Douglas A. *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013, p. 633.

<sup>1138</sup>RIBBENS, Benjamin J. Forensic-retributive justification in Romans 3:21-26: Paul's doctrine of justification in dialogue with Hebrews. *The Catholic Biblical Quarterly*, July, 2012, Vol.74(3), p. 551.

<sup>1139</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 227.

<sup>1140</sup>HOWARD, George. Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles. *The Harvard Theological Review*, 1 April 1970, Vol.63(2), p. 226.

ético), nem simplesmente “tratar como justo” (embora alguém não seja realmente justo), mas “declarar justo”. Nenhuma “ficção jurídica”, mas uma realidade jurídica da maior importância, “ser justificado” significa ser absolvido por Deus de todas as “acusações” que poderiam ser feitas contra uma pessoa por causa de seus pecados<sup>1141</sup>.

O Apóstolo Paulo utiliza o verbo **δικαίωω** “1. mostrar justiça, fazer justiça; 2. justificar, vindicar, tratar como justo”<sup>1142</sup> em um contexto forense ou do tribunal. No tribunal ocorre um processo de justificação forense-retributiva do indivíduo. Ele é (julgado pelo erro: condenação/penalidade decretada ou julgado pelo correto: absolvição/compensação decretada)”. O juiz que é Deus não pode “tornar alguém justo no sentido moral”, mas Ele pode “declarar alguém justo”. Então, “ser justificado” significa que Deus julgou o indivíduo e o absolveu de “todas as acusações” que foram feitas contra ele “por causa de seus pecados”. O indivíduo é declarado justo/inocente pelo juiz (Deus). Essa “justificação” é “gratuitamente pela sua graça”. O advérbio **δωρεάν** significa “1. como um presente, sem pagamento, grátis; 2. imerecidamente, sem razão”<sup>1143</sup>. Já o substantivo feminino **χάρις** significa “1. graciosidade, atratividade; 2. favor, graça, cuidado ou ajuda graciosa, boa vontade; 3. aplicação prática de boa vontade, um (sinal de) favor, ato gracioso ou presente, benefício”<sup>1144</sup>. Este substantivo vem do verbo **χαίρω** que significa “alegrar-se, ser feliz, estar contente, mostrar favor, agrado, simpatia”<sup>1145</sup>. De acordo com Moo,

O veredito de justificação de Deus é totalmente imerecido. As pessoas não podem fazer nada para conquistá-lo. Essa crença é um “axioma teológico” para Paulo e é a base para sua convicção que a justificação nunca pode ser alcançada através de obras, ou a lei (cf. Rom. 4:3-5,13-16; 11: 6), mas somente através da fé. Uma vez que isto é reconhecido, a conexão entre v. 22a e v. 24 é esclarecido; que a justificação é uma questão de graça do lado de Deus significa que deve ser uma questão de fé no lado humano. Mas a natureza graciosa da justificação também responde ao dilema das pessoas que estão sob o poder do pecado (v. 23)<sup>1146</sup>.

Como já dissemos anteriormente, o “ato de justificação” (declarar alguém justo/inocente) é uma iniciativa graciosa de Deus, isto é, ela é um “favor, benefício” de Deus para o ser humano, como também é um “favor gratuito/imerecido”. É um favor

<sup>1141</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 227.

<sup>1142</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 197.

<sup>1143</sup>Ibid, p. 210.

<sup>1144</sup>Ibid, p. 877.

<sup>1145</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 490.

<sup>1146</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 228.

gratuito/imerecido porque “todos pecaram e estão privados da glória de Deus v. 23” (nenhum ser humano merece ser justificado por Deus por causa da sua rejeição a Deus). Além disso, ninguém pode obter a “justificação” por meio do cumprimento da lei, ou mais especificamente pela “justiça própria que procede de lei” (Fl 3:9-(NAA)). A “justificação” só pode ser obtida por meio da fé em Jesus. Isso mostra que a “justificação” tem origem no favor gratuito/imerecido de Deus que comunica esta justificação/salvação ao ser humano que pode obtê-la por meio da fé em Jesus.

A raiz Indo-Européia “\*lh,u- ‘cortar, libertar’ dá origem ao verbo no grego λύω “soltar, desatar, libertar, destruir, pagar” que está em correspondência com o “adjetivo verbal no sânscrito *lūna-* cortar”<sup>1147</sup>. O verbo λύω dá origem ao verbo ἀπολύω “1. soltar, libertar, perdoar; 2. deixar ir, mandar embora, dispensar”<sup>1148</sup>, ao verbo λυτρόω “I. libertar no recebimento de um resgate, segurar o resgate; II. Voz passiva: ser libertado de uma obrigação”<sup>1149</sup>, que dá origem ao verbo ἀπολυτρόω “libertar no pagamento de resgate”<sup>1150</sup>, que dá origem ao substantivo feminino ἀπολύτρωσις “resgate, redenção pelo pagamento de resgate, libertação”<sup>1151</sup>; “originalmente: comprando de volta um escravo ou cativo, libertando-o pelo pagamento de um resgate”<sup>1152</sup>. O significado de ἀπολύτρωσις no v. 24 é de “libertação do ser humano escravizado (pelo pecado) através do pagamento de um resgate”. Entretanto, segundo Howard, “se este é o significado aqui, surge a pergunta, para quem é o preço pago. É pago à Justiça Divina, a Satanás ou a alguma outra pessoa?”<sup>1153</sup> A resposta é que Jesus se entregou à morte como pagamento do nosso resgate. E este “preço pago” foi dado à Justiça Divina.

O v. 25 está conectado com o v. 24 através do pronome relativo ὃς. O pronome relativo ὃν “o qual” está no acusativo masculino singular e se refere a Χριστῷ Ἰησοῦ “Cristo Jesus” no v. 24 que está no dativo masculino singular. Devemos lembrar que “o pronome relativo (PR) concorda com seu antecedente em gênero e número, mas seu caso é determinado pela função que exerce na sua própria oração”<sup>1154</sup>. Neste caso, tanto ὃν

<sup>1147</sup>BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010, p. 881.

<sup>1148</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 96.

<sup>1149</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 1067.

<sup>1150</sup>Ibid, p. 208.

<sup>1151</sup>Ibid, p. 208.

<sup>1152</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 96.

<sup>1153</sup>HOWARD, George. Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles. *The Harvard Theological Review*, 1 April 1970, Vol.63(2), p. 226.

<sup>1154</sup>WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 336.

quanto **Χριστῷ Ἰησοῦ** estão no masculino singular, portanto, eles concordam em gênero e número. O pronome relativo tem a função de objeto direto do verbo **προέθετο** na oração do v. 25. Dessa forma, a oração fica assim: **ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον** “o qual Deus colocou diante de si como propiciação”, ou, “Deus colocou diante de si “Cristo Jesus” como propiciação”.

O verbo **προτίθημι** é formado pelo verbo **τίθημι** “pôr, colocar, fixar, estabelecer”<sup>1155</sup> e a preposição **πρό** “diante de, em frente de”<sup>1156</sup>. Literalmente, ele significa “colocar diante de”. Mas, ele tem outros significados, tais como: “1. ativa. pôr diante de alguém como uma tarefa ou dever 2. média. a). mostrar publicamente b). planejar, propor, pretender algo”<sup>1157</sup>. Ainda na voz média: “colocar adiante uma parte própria de alguém, mostrar, apresentar”<sup>1158</sup>; “colocar diante de si, preparar (para si)”<sup>1159</sup>. Este verbo ocorre três vezes no Novo Testamento (Rm 1:13; Rm 3:25 e Ef 1:9). Nas três ocorrências eles estão na voz média. No v. 25, o verbo **προέθετο** está no indicativo aoristo médio 3ª pessoa singular de **προτίθημι**. Segundo Kasemann, “**προέθετο** não se refere à predestinação de Deus nem à proclamação apostólica. A ideia é a de manifestação pública”<sup>1160</sup>. Da mesma forma, Maurer diz que:

Há duas interpretações possíveis de **ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον** em R. 3:25. Com base no fato de que **προτίθεμαι** e **πρόθεσις** são usados em outras partes de Paulo somente no sentido de uma resolução que tenha sido feita, propõe-se, por um lado, que aqui também devemos pensar no conselho de Deus: “que Deus tem predeterminado ou escolhido como um meio de expiação.” Mas a construção com um duplo acusativo exige enfaticamente um verbo de ação e não apenas determinação. O contexto também descreve a execução e não o planejamento da nova justiça de Deus, cf. v. 21, 27. Por esta razão, apesar das muitas interpretações de **ἱλαστήριον**, há um consenso generalizado para a interpretação: “quem Deus estabeleceu publicamente como um meio de expiação (propiciatório)”<sup>1161</sup>.

Além disso, Moo acrescenta que

A redenção é “em Cristo”, em que Deus “o mostrou publicamente”, ou “o apresentou como sacrifício” na cruz como *hilastērion*. Também não se deve

<sup>1155</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 456.

<sup>1156</sup>Ibid, p. 387.

<sup>1157</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 722.

<sup>1158</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 1536.

<sup>1159</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 400.

<sup>1160</sup>KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 97.

<sup>1161</sup>MAURER, Christian. “προτίθημι” In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976. Vol 8, 165, 166.

perder que é Deus quem toma a iniciativa no processo de redenção - não Cristo, e certamente não os seres humanos<sup>1162</sup>.

Nossa hipótese é que Paulo utiliza o verbo **προτίθημι** para mostrar duas coisas. A primeira é que este verbo é de ação, pois tem dois acusativos: **ἱλαστήριον** “propiciação” e **ἐνδειξιν** “demonstração”, como um verbo de ação, ele pede uma ação do sujeito, neste caso (Deus). A segunda é que essa ação precisa ser feita em benefício próprio, pois está na voz média. Por isso, optamos por traduzir este verbo como “colocou diante de si”, ou poderia ser “apresentou para si” para tentar extrair melhor o significado dele. Portanto, o Apóstolo Paulo diz que “Deus (o sujeito da ação) colocou/apresentou ‘Cristo Jesus’ diante de si/para si como propiciação (e) para demonstração da sua justiça (de Deus)”.

Segundo Longenecker, “o substantivo **ἱλαστήριον** tem sido o foco de considerável debate acadêmico, particularmente durante o século passado”<sup>1163</sup>. De acordo com Bailey, “um **ἱλαστήριον** é sempre uma coisa—nunca uma ideia ou uma ação ou um animal”<sup>1164</sup>. Da mesma forma, Carson afirma que “existe um reconhecimento bastante difundido de que o pano de fundo do AT é o ‘propiciatório’, a cobertura da arca da aliança sobre a qual Yahweh apareceu no Dia da Expição e na qual foi derramado sangue sacrificial”<sup>1165</sup>. No entanto, Cranfield acrescenta outras possibilidades de interpretação:

(i) “propiciatório” (um adjetivo masculino concordando com ὅν); (ii) “um propiciador”; (iii) “uma propiciação” ou “um meio de propiciação”; (iv) “um sacrifício propiciatório”. Destes (ii) provavelmente deve ser rejeitado. Entre as outras três possibilidades, parece haver pouca diferença substancial, uma vez que, mesmo que a palavra seja explicada como tendo um dos sentidos mais gerais (i) e (iii), a presença de **ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι** ainda indicaria que um sacrifício propiciatório está em mente. No geral, parece melhor aceitar (iv)<sup>1166</sup>.

A raiz Indo-Européia “\*Selh<sub>2</sub>- ‘reconciliar’ dá origem ao verbo **ἱλάσκομαι** propiciar, apaziguar, reconciliar”<sup>1167</sup>; “expiar algo”<sup>1168</sup>, que dá origem ao substantivo

<sup>1162</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 231.

<sup>1163</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 426.

<sup>1164</sup>BAILEY, Daniel P. Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul’s Use of Hilasterion in Romans 3:25. *Tyndale Bulletin* 51.1 (2000), p. 155.

<sup>1165</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 129.

<sup>1166</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 216.

<sup>1167</sup>BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010, p. 586.

<sup>1168</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 234.

neutro **ἱλαστήριον** “expiatório, propiciatório”<sup>1169</sup>; “aquilo que expia ou propicia, concreto: um meio de expiação, presente para obter expiação”<sup>1170</sup>; “o propiciatório, a cobertura da arca no Santo dos Santos, LXX Ex. 25.16”<sup>1171</sup>. O substantivo **ἱλαστήριον** aparece “vinte e sete vezes na Septuaginta (LXX), vinte e uma vezes aparece em Êxodo, Levítico e Números”<sup>1172</sup>. Ele traduz o substantivo hebraico<sup>1173</sup> כַּפֹּרֶת (kapōret) “expiação; propiciatório; a tampa de ouro no topo da arca, com os dois querubins no topo; trono de misericórdia como instrumento de expiação”<sup>1174</sup>, que vem do verbo כָּפַר ou \* כָּפַר (kāpār ou kēpār) “cobrir (culpa)”<sup>1175</sup>. Além disso, O substantivo **ἱλαστήριον** aparece duas vezes no Novo Testamento, uma em Rm 3:25 “o qual Deus colocou diante de si como *propiciacão*” e outra em Hebreus 9:5 “sobre a arca estavam os querubins de glória, que, com a sua sombra, cobriam o *propiciatório*” (NAA). Segundo Longenecker,

É, no entanto, o imaginário sacrificial e a linguagem de Êxodo, Levítico e Números que é usado em Hebreus 9:5 ao falar sobre o Santo dos Santos do tabernáculo do deserto e a arca da aliança dentro dele, não aquela do templo de Jerusalém e seu altar: “Acima da arca estavam os querubins da Glória, ofuscando **τὸ ἱλαστήριον** (isto é, ‘o propiciatório’, ‘a tampa da expiação’, ‘o lugar da expiação’)”<sup>1176</sup>.

Certamente, o substantivo **ἱλαστήριον** em Êxodo (25:17-23) e Números (7:89) na septuaginta se refere a construção do Tabernáculo e, portanto, deve ser traduzido como “propiciatório - a cobertura da arca da aliança”. Assim como, em Hebreus (9:5) que também se refere ao Tabernáculo e ao “propiciatório - a cobertura da arca da aliança”. Em Levítico (16:2-15), o substantivo **ἱλαστήριον** só se refere a “cobertura da arca da aliança”, e, portanto, deve ser traduzido como “propiciatório”. No entanto, em Levítico 16: 6, 10, 11, na Bíblia Hebraica (TM), aparece o verbo כָּפַר “cobrir (culpa), expiar”. Nesses textos, o significado do verbo é “expiar, fazer expiação” que se refere ao sacrifício substitutivo de um animal para “cobrir, expiar a (culpa) do povo de Israel. Já em Romanos

<sup>1169</sup>Ibid, p. 234.

<sup>1170</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 375.

<sup>1171</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 828.

<sup>1172</sup>HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Part I. Oxford: Clarendon Press, 1897, p. 684.

<sup>1173</sup>Ibid, p. 684.

<sup>1174</sup>KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001, p. 495.

<sup>1175</sup>Ibid, p. 494, 495.

<sup>1176</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 427.

3:25 é mantida a ideia do verbo **ἰλάσκομαι** “propiciar, apaziguar, reconciliar”. Por isso, nossa hipótese é que em Rm 3:25, Paulo utiliza o substantivo **ἱλαστήριον** com o significado de “propiciação ou sacrifício propiciatório”. Isso mostra que tanto o substantivo **ἱλαστήριον** quanto o substantivo **קַפֹּרֶת** (*kapōret*) podem significar “propiciatório (cobertura da arca da aliança), propiciação ou expiação”. Afinal, a tradução correta de **ἱλαστήριον** é “expiação (cancelamento da culpa) ou propiciação (apaziguamento da ira de Deus)”<sup>1177</sup>. Segundo Dodd,

A palavra grega (*hilasterion*) é derivada de um verbo que em escritores e inscrições pagãos tem dois significados: (a) “apaziguar” um homem ou um deus; (b) “expiar” um pecado, ou seja, realizar um ato (tal como o pagamento de uma multa ou a oferta de um sacrifício) pelo qual sua culpa é anulada. O significado precedente é predominantemente o mais comum. Na Septuaginta, por outro lado, o significado (a) [“apaziguar”] é praticamente desconhecido onde Deus é o objeto, e o significado (b) [“expiar”] é encontrado em dezenas de passagens. Assim, o sentido bíblico do verbo é “realizar um ato pelo qual a culpa ou impureza é removida”<sup>1177</sup>.

Ao se referir a palavra **ἱλαστήριον** utilizada em Romanos 3:25, o autor afirma que

De acordo com o uso bíblico, portanto, o substantivo (*hilasterion*) significaria, não propiciação, mas “um meio pelo qual a culpa é anulada”: se um homem é o agente, o significado seria “um meio de expiação”; se Deus, “um meio pelo qual o pecado é perdoado”. O uso bíblico é determinante para Paulo. A propiciação de representação é, portanto, enganosa, pois sugere apaziguar a raiva de Deus e, embora isso esteja de acordo com o uso pagão, é estranho ao uso bíblico. Na presente passagem, é Deus quem apresenta os meios pelos quais a culpa do pecado é removida, pelo envio de Cristo. O envio de Cristo, portanto, é o método divino de perdão<sup>1178</sup>.

Por outro lado, Carson diz que

A noção de “propiciação”, onde o objeto não é pecado, mas Deus, é muito pagã para ser apropriada: lá, os seres humanos oferecem sacrifícios aos seus deuses para torná-los “propícios” ou favoráveis, e os sacrifícios são propiciações. Mas como se pode pensar que o Deus da Bíblia deve se tornar propício, quando ele mesmo é aquele que envia seu Filho e o exhibe publicamente como o sacrifício necessário? Ele demonstrou seu amor por nós precisamente nisso, que enquanto ainda éramos inimigos, Cristo morreu por nós (Rm 5:8). Certamente o AT comumente conecta a “cobertura” ou o perdão dos pecados com a anulação da ira de Deus<sup>1179</sup>.

Semelhantemente, Cranfield afirma que

A afirmação de Paulo de que Deus propôs Cristo como vítima propiciatória significa que Deus, por causa de Sua misericórdia, Ele quis perdoar homens pecadores e, sendo verdadeiramente misericordioso, quis perdoar-lhes justamente, isto é, sem de modo algum tolerar seu pecado, proposto a dirigir

<sup>1177</sup>DODD, Charles H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Fontana Books, 1959, p. 78.

<sup>1178</sup>Ibid, p. 78, 79.

<sup>1179</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 130.

contra o seu próprio Ser na pessoa de Seu Filho o peso total daquela ira justa que eles mereciam<sup>1180</sup>.

Em oposição a afirmação de Dodd, Longenecker diz que “certamente que o argumento negativo de Dodd de que os conceitos de propiciar Deus e desviar sua ira estão totalmente ausentes na Bíblia é amplamente errôneo”<sup>1181</sup>. Da mesma forma, Morris afirma que

Os exames detalhados mencionados no n. 126<sup>1182</sup> mostram que a palavra significa “a remoção da ira”. O outro é o contexto. Paulo montou artilharia pesada na seção 1:18–3:20 para mostrar que todos são pecadores e estão sujeitos à ira de Deus. Mas a menos que o presente termo signifique a remoção da ira, ele os deixou lá, ainda sob a ira de Deus. Nada mais que ele diz significa o desvio da ira. Em ambos os relatos, devemos ver Paulo dizendo que, de um ponto de vista, a morte de Cristo significa a remoção da ira divina dos crentes pecadores.

De certo, no Antigo Testamento aparece a ideia que Deus se ira e também a ideia de Deus ser propiciado ou apaziguado e conseqüentemente sua ira ser desviada. Como exemplos:

- **(Jó 21:20):** Seus próprios olhos devem ver a sua ruína; que ele beba do furor do Todo-Poderoso! (NAA).

- **(Ezequiel 8:17-18):** 17 Então me disse: Você está vendo, filho do homem? Será que é pouca coisa para a casa de Judá o fato de fazerem as abominações que fazem aqui, para que ainda encham de violência a terra e tornem a irritar-me? Eis que eles chegam o ramo ao seu nariz. 18 Por isso, também eu os tratarei com furor. Os meus olhos não terão piedade, e eu não os pouparei. Ainda que gritem aos meus ouvidos em alta voz, nem assim os ouvirei. (NAA).

- **(Êxodo 22:22-24):** 22 Não maltratem as viúvas nem os órfãos. 23 Se de algum modo os maltratarem, e eles clamarem a mim, eu lhes ouvirei o clamor; 24 a minha ira se acenderá, e eu matarei vocês à espada; as suas mulheres ficarão viúvas, e os seus filhos ficarão órfãos. (NAA).

- **(Êxodo 32:8-10):** 8 e depressa se desviou do caminho que eu lhe havia ordenado; fez para si um bezerro de metal fundido, o adorou e lhe ofereceu sacrifícios, dizendo: “São estes, ó Israel, os seus deuses, que tiraram você da terra do Egito.” 9 O SENHOR disse ainda a Moisés: Tenho visto este povo, e eis que é povo teimoso. 10 Agora, pois, deixe-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma; e de você farei uma grande nação. (NAA).

<sup>1180</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 217.

<sup>1181</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 429.

<sup>1182</sup>Segundo Morris, a afirmação que *ἰλαστήριον* é utilizado no sentido de propiciação por escritores pagãos e isto “nunca é usado dessa maneira no Antigo Testamento” está simplesmente errada. Certamente nenhum estudante sério pode duvidar do significado “propiciar” em, por exemplo, Zacarias 7:2; 8:22; Malaquias.1:9. Eu tentei mostrar que esse significado é característico no Antigo Testamento. MORRIS, Leon. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Mich.; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988, p. 180.

- **(Deuteronômio 6:14-15):** 14 Não sigam outros deuses, nenhum dos deuses dos povos que estiverem à sua volta, 15 porque o SENHOR, seu Deus, é Deus zeloso no meio de vocês, para que a ira do SENHOR, seu Deus, não se acenda contra vocês e os destrua de sobre a face da terra. (NAA).

- **(Jeremias 6:11-13):** 11 Por isso, estou repleto da ira do SENHOR; estou cansado de guardá-la dentro de mim. “Derrame-a sobre as crianças pelas ruas e sobre os jovens nas suas reuniões. Porque até o marido e a mulher serão presos, e também os velhos e os que têm idade avançada. 12 As suas casas serão entregues a outros, os campos e também as mulheres, porque estenderei a mão contra os habitantes desta terra”, diz o SENHOR. 13 “Porque desde o menor deles até o maior, cada um se dá à ganância, e tanto o profeta como o sacerdote usam de falsidade. (NAA).

Estes exemplos mostram que a violação da lei de Deus por parte do indivíduo faz com que ele se torne alvo da Sua ira. Entretanto, para que Deus seja propiciado ou apaziguado e sua ira seja desviada, é fundamental que o indivíduo não descumpra o que Ele ordenou por meio de sua aliança.

Em resumo, o substantivo **ἵλαστήριον** é interpretado de duas maneiras. a) propiciação ou sacrifício propiciatório: é o ato sacrificial através do qual Deus se torna propício/favorável ao ser humano, pois Ele é contrário a humanidade de alguma maneira em ira. b) expiação: é o ato sacrificial através do qual o pecado é cobrido/purificado/cancelado. O objeto da propiciação é Deus (que se torna favorável ao ser humano), já o objeto da expiação é o pecado (que é anulado/cancelado). No entanto, Carson mostra o motivo que alguns pesquisadores (como Dodd) adotam para não traduzir **ἵλαστήριον** como “propiciação”. Segundo o autor, estes pesquisadores (como Dodd) afirmam que “a noção de “propiciação”, onde o objeto não é pecado, mas Deus, é muito pagã para ser apropriada: lá, os seres humanos oferecem sacrifícios aos seus deuses para torná-los “propícios” ou favoráveis, e os sacrifícios são propiciações”. Além disso, surge este tipo de pergunta: Como Deus colocou/apresentou a Cristo Jesus como sacrifício propiciatório para propiciar/favorecer a Ele mesmo (Deus)? Como Deus pode oferecer um sacrifício que propicia/favorece a si mesmo? Diante desse pensamento, a afirmação mais correta seria que “Deus não está propiciando a Ele mesmo, ou seja, Ele não está desviando a Sua ira, pois Ele já se mostrou favorável ao mundo quando “deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3:16-NAA). Portanto, Deus apresenta seu Filho para “expiar/cancelar/anular o pecado da humanidade. Contudo, assim como Carson, Cranfield e Longenecker, não concordamos com esta posição. Em primeiro lugar, quando o substantivo hebraico כַּפֹּרֶת (kapōret) “expiação; propiciatório” e o verbo כָּפַר “cobrir (culpa), expiar” aparecem na Bíblia

Hebraica, eles estão no contexto da ira de Deus. No Dia da Expição (Lv 16), o sangue de um bode era derramado no propiciatório/na cobertura da arca da aliança para “cobrir/anular os pecados do povo de Israel e com isso desviar a ira de Deus. Isso mostra que a ira de Deus está presente tanto na Bíblia Hebraica quanto no Novo Testamento (Rm 1:18; 2:5, 8). Ela é inevitável, pois a humanidade “suprimiu e desobedeceu a verdade” (Rm 1:18; 2:8). Se Deus não é contra a humanidade (pecadora, rebelde, injusta), Ele não é santo, Ele é contrário à moral. Mas, porque Deus é santo e justo, Sua ira é contra nós. Portanto, “por causa de Sua misericórdia e justiça, Deus quis perdoar a humanidade pecadora, sem de modo algum tolerar seu pecado, proposto a dirigir contra o seu próprio Ser na pessoa de Seu Filho o peso total daquela ira justa que eles mereciam” (Deus se torna tanto o sujeito quanto o objeto de **ἰλάσκομαι** contido em **ἰλαστήριον**). Em segundo lugar, o sacrifício propiciatório (desviar a ira de Deus) não acontece sem a expiação (anular, cancelar o pecado – os pecados dos homens são o objeto de **ἰλάσκομαι** contido em **ἰλαστήριον**). Isso é evidente no Dia da Expição no qual cobria-se o pecado através do sacrifício de um animal para desviar a ira de Deus. Dessa forma, compreendemos **ἰλαστήριον** como a reconciliação entre Deus e a humanidade que envolve tanto a propiciação (apaziguamento da ira Divina através de um sacrifício: a morte de Jesus) quanto a expiação (cancelamento da culpa ou pecado). O sacrifício de Jesus na cruz apazigua/anula a ira de Deus contra a humanidade pecadora (que se rebela contra Ele), pois fornece um meio de expiação/purificação/cancelamento desse pecado/crime (rebeldia) através do **αὐτοῦ αἵματι** “seu sangue”. Em suma, Deus colocou/apresentou/propôs que Cristo Jesus fosse o sacrifício propiciatório pelos pecados da humanidade (1Co 15:3), cancelando esses pecados e desviando a ira de Deus.

Na sequência do versículo 25 aparecem duas frases preposicionais: **διὰ [τῆς] πίστεως** e **ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι**. Segundo Longenecker, a melhor tradução é esta: (“através de Sua [Jesus] Fidelidade, pelo Seu Sangue”). O autor interpreta a primeira frase preposicional como sendo genitivo subjetivo: “por meio da fidelidade de Jesus”. Por outro lado, Carso afirma que a primeira frase,

“pela fé” (**διὰ [τῆς] πίστεως**), provavelmente não modifica o verbo “apresentar” ou “exibir publicamente” (**προέθετο**), uma vez que a fé certamente não foi o instrumento pelo qual Deus exibiu publicamente Cristo como propiciação. Em vez disso, esta frase deve modificar **ἰλαστήριον** (“propiciação”). Ela sinaliza os meios pelos quais as pessoas se apropriam dos benefícios do sacrifício. Além disso, a semelhança entre essa expressão e a expressão mais completa em Romanos 3:22, “pela fé em Jesus Cristo”,

favorece a leitura do objetivo genitivo: Paulo ainda está falando da fé do crente, não da fidelidade de Jesus Cristo<sup>1183</sup>.

De certo, concordamos com a afirmação de Carson. Como já foi dito anteriormente, nossa hipótese é que tanto em Rm 3:22 quanto em Rm 3:25, o genitivo objetivo é a melhor interpretação: “por meio da fé em Jesus Cristo” – v.22, e “por meio da fé (no sacrifício propiciatório de Cristo)”. A frase preposicional **διὰ [τῆς] πίστεως** não modifica o verbo **προέθετο** “colocar diante de si, apresentar para si”, mas modifica o substantivo **ἱλαστήριον** “propiciação”. Em outras palavras, a construção sintática não é “<sup>25</sup> o qual Deus colocou diante de si, por meio da fé no seu sangue (instrumento da ação verbal de colocar), como propiciação, para demonstração da sua justiça, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados”. Ao invés disso, a construção sintática é “<sup>25</sup> o qual Deus colocou diante de si como propiciação, por meio da fé, (conectado ao substantivo **ἱλαστήριον** para “sinalizar o meio (a fé) pelo qual as pessoas se apropriam dos benefícios do sacrifício”), para demonstração da sua justiça, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados”.

Em relação a segunda frase preposicional **ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι** “no seu sangue”, Carson enumera três possibilidades de traduções:

(1) Ela é o objeto da fé, isto é, “pela fé em seu sangue” (KJV). Isso é possível se entendermos “seu sangue” para se referir à vida de Cristo de forma violenta e sacrificial e, assim, um equivalente retórico à morte de Cristo, ou à cruz de Cristo. Mas Paulo nunca em outro lugar faz “sangue” o objeto da fé, então esta opção permanece improvável. (2) Ela modifica o verbo “apresentar” ou “exibir publicamente”: “através de seu sangue, Deus o exibiu publicamente” ou algo semelhante. Mas as expressões estão muito distantes e, portanto, a terceira opção é marginalmente preferida. (3) Ela modifica **ἱλαστήριον** (“propiciação”): “Deus exibiu publicamente Cristo como uma propiciação em seu sangue [de Cristo]”. Paulo quer dizer que o sangue de Cristo, isto é, sua morte sacrificial, é “o meio pelo qual a ira de Deus é propiciada<sup>1184</sup>.”

Da mesma forma, Moo diz que “como em vários outros textos onde o sangue de Cristo é o meio pelo qual a salvação está assegurada (Rom. 5:9; Ef. 1:7; 2:13; Col.1:20), o propósito é designar a morte de Cristo como um sacrifício”<sup>1185</sup>.

Nossa hipótese é que a segunda frase preposicional **ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι** “no seu sangue” não é objeto da primeira frase preposicional **διὰ [τῆς] πίστεως** “por meio da fé”.

<sup>1183</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 135, 136.

<sup>1184</sup>Ibid, p. 136.

<sup>1185</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 237.

Entretanto, a segunda frase preposicional está conectada com o substantivo **ἱλαστήριον** (“propiciação”). O contexto é o do “sacrifício propiciatório”. Por isso, a melhor tradução é esta: Deus colocou (Jesus Cristo) diante de si como propiciação pelo seu sangue, por meio da fé, para demonstração da sua justiça, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados”. Dessa forma, é evidente que o “sangue de Cristo, isto é, sua morte sacrificial, é “o meio pelo qual a ira de Deus é propiciada e os pecados dos homens são cancelados/anulados”, então é fundamental que o indivíduo se aproprie dos benefícios deste sacrifício “por meio da fé nele.” Em seguida citaremos um exemplo parecido com Rm 3:25 que Paulo utiliza em Rm 5:9:

- (Rm 3:25) ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως **ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι** (preposição “em” mais dativo singular seguido de genitivo) εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων (NA 28)<sup>1186</sup>.

Rm 3:25: <sup>25</sup> o qual Deus colocou diante de si como propiciação, por meio da fé no seu sangue, para demonstração da justiça dele, por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados,

- (Rm 5:9) πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν **ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ** (preposição “em” mais dativo singular seguido de genitivo) σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς (NA 28).

Rm 5:9: “9 Logo, muito mais agora, *sendo justificados pelo seu sangue*, seremos por ele salvos da ira” (NAA).

Nos dois textos aparecem a mesma frase preposicional: **ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ** “pelo seu sangue”. A preposição **ἐν** “em” mais o dativo **αἵματι** “sangue” tem o significado instrumental, por isso, traduzimos por “pelo”. Isso indica que “o sacrifício propiciatório ocorre pelo/com o sangue de Cristo” e que os seres humanos também “são justificados pelo/com o sangue de Cristo”.

Em seguida aparece o segundo acusativo regido pelo verbo **προέθετο** “colocar diante de si, apresentar para si”. O sujeito “Deus” colocou diante de si “Jesus Cristo” *como sacrifício propiciatório* pelo seu sangue para *demonstração da Sua justiça*. A frase **εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ** “para demonstração da sua justiça” mostra o propósito para o qual Cristo foi colocado como um sacrifício propiciatório. Segundo Longenecker, “o uso da preposição **εἰς** com o acusativo singular **ἐνδειξιν** pode parecer

---

<sup>1186</sup>Nestle Aland 28 edição.

um pouco estranho”<sup>1187</sup>. No entanto, Robertson afirma que “às vezes, na verdade, o εἰς aparece em uma atmosfera onde objetivo ou propósito é manifestamente a ideia resultante”<sup>1188</sup>. Então, o uso da construção εἰς mais acusativo ἔνδειξις revela o objetivo/propósito de Deus ao colocar Jesus como propiciação, a saber, “demonstração da sua justiça”. O substantivo feminino ἔνδειξις significa “1. sinal, presságio; 2. prova”<sup>1189</sup>; “indicação, demonstração”<sup>1190</sup>. Ele vem do verbo ἐνδείκνυμι que significa “1. mostrar, demonstrar; 2. provar”<sup>1191</sup>. Este substantivo aparece duas vezes em Romanos Rm 3:25, 26: (*demonstração* da sua justiça). Ele aparece uma vez em Fl 1:28 (*demonstração* de salvação) e aparece uma vez em 2 Cor 8:24 (*demonstração* – prova do amor de vocês). Nossa hipótese é que Deus providenciou e executou este sacrifício propiciatório para “demonstrar, provar” que Ele é justo. Segundo Carson, o substantivo feminino δικαιοσύνη “justiça” pode ser entendido de duas maneiras principais:

1. Se a “justiça” ou “integridade” de Deus se refere ao seu caráter, em particular à sua fidelidade à aliança, então o significado é algo assim: “para demonstrar a salvação de Deus, fidelidade à aliança por meio do perdão dos pecados cometidos antes, no tempo de sua tolerância”.
2. Se δικαιοσύνη designa a integridade ou justiça de Deus, seja sua imparcialidade, ou sua equidade, ou tudo o que estiver de acordo com seu próprio caráter, então toda a frase pode ser parafraseada da seguinte maneira: “para demonstrar que Deus é justo, [que demonstração era necessária] porque ele tinha passado por cima dos pecados cometidos antes”<sup>1192</sup>.

Nossa hipótese é que diferentemente dos versículos 21 e 22 (onde a justiça de Deus é utilizada no sentido comunicativo: Deus que justifica o ser humano), o v. 25b e o no v. 26a utiliza o substantivo feminino δικαιοσύνη “justiça” no “sentido atributivo”, ou seja, “a natureza de Deus como sendo justa”. Então, é correto dizer que “Deus através do sacrifício propiciatório de Cristo quis “demonstrar, provar” que Sua natureza é “justa”. Uma evidência que esta “justiça” é atributiva está no v. 26a que diz “na suportação de Deus, para a demonstração da sua justiça no momento presente, *para ser ele justo*”. A

<sup>1187</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 433.

<sup>1188</sup>ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947, p. 594.

<sup>1189</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 262.

<sup>1190</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 169.

<sup>1191</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 262.

<sup>1192</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 135, 136, 137.

frase “*para ser ele justo (δίκαιον)*” indica que o v. 25b e o v. 26a estão se referindo ao sentido atributivo de **δικαιοσύνη** “justiça”.

A frase seguinte é: **διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων** “por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados”. A preposição **διὰ** com o substantivo no acusativo **πάρεσιν** tem “a ideia de ‘por causa de’”<sup>1193</sup>. Então, a preposição **διὰ** apresenta a lógica do versículo 25 por “Deus ter colocado (Jesus) diante de si como propiciação pelo seu sangue, por meio da fé (como dito na primeira parte do v. 25): Isso foi feito porque Deus, em Sua tolerância, permitiu que os pecados anteriormente gerados não fossem completamente punidos. O substantivo **πάρεσις** significa “tolerância”<sup>1194</sup>; “demissão, livramento, remissão de dívidas e pecados, negligência”<sup>1195</sup>. Ele vem do verbo **παρίημι** que significa “1. deixar desfeito, negligenciar; 2. deixar cair ao lado, afrouxar, enfraquecer”<sup>1196</sup>. Segundo Bauer; Arndt e Gingrich, o substantivo **πάρεσις** está vinculado também a ideia de “passar por cima, deixar ir impune”<sup>1197</sup>. De acordo com Carson,

A frase “em sua tolerância” deve estar conectada com o “passar por cima”: Ela se refere ao período anterior à cruz. Em outras palavras, os pecados cometidos de antemão não são aqueles cometidos por um indivíduo antes de sua conversão, mas aqueles cometidos pela raça humana antes da cruz. Isso nos traz de volta às categorias profundamente históricas da salvação já manifestadas em Romanos 3:21<sup>1198</sup>.

Como Moo diz corretamente,

Os pecados “cometidos de antemão” não serão, portanto, pecados cometidos antes da conversão ou do batismo, mas antes da nova era de salvação. Isso não significa que Deus falhou em punir ou “negligenciou” os pecados cometidos antes de Cristo; nem significa que Deus realmente não “perdoou” pecados sob a Antiga Aliança. O significado de Paulo é que Deus “adiou” a penalidade completa pelos pecados da Antiga Aliança, permitindo que os pecadores se apresentassem diante dele sem que eles tivessem provido uma “satisfação” adequada das exigências de sua santa justiça (cf. Hb 10:4)<sup>1199</sup>.

<sup>1193</sup>ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947, p. 583.

<sup>1194</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 357.

<sup>1195</sup>LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996, p. 1337.

<sup>1196</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 627.

<sup>1197</sup>Ibid, p. 626.

<sup>1198</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 137.

<sup>1199</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 240.

Por fim, ao se referir a frase “por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados” e a “justiça de Deus”, Carson diz que

E isto, por sua vez, significa que a “integridade” ou “justiça” de Deus deve se referir a algum aspecto de seu caráter que, à parte do sacrifício de Cristo, poderia ter sido visto com suspeita se os pecadores no passado tivessem permissão de escapar sem enfrentar toda a severidade da condenação pelo pecado. A “justiça” de Deus tem sido confirmada por sua provisão de Cristo como a propiciação em seu sangue<sup>1200</sup>.

Entretanto, Jewett se posiciona de outra forma ao afirmar que

A referência é retrospectiva, em vez de prospectiva, mostrando por que o novo sistema de expiação era necessário. A preposição **διὰ** com o acusativo tem, assim, o seu significado causativo normal, porque antes do acontecimento da cruz, Deus tinha apenas mostrado tolerância pelos pecados não cobertos pelos ritos do templo, o que teria incluído todas as transgressões fora dos limites étnicos de Israel. Esta situação foi finalmente superada pela morte de Cristo, que substituiu o templo como um meio de reconciliação com Deus. A questão aqui não era o acesso ao perdão individual, mas a provisão de uma instituição de expiação para grupos e nações além do escopo do Templo de Jerusalém. Doravante, uma restauração da condição de justiça está disponível através da morte de Cristo para “todos os que têm fé” (3:22) em todo o mundo. Cristo é visto aqui como a substituição do templo em Jerusalém, que serviu para restaurar Israel à justiça. O texto revela assim a nova identidade social dos convertidos fora do alcance do templo judaico, uma identidade como os redimidos em Cristo. Considerando que o templo procurou oferecer expiação honrosa pelos judeus e deixou os outros em um estado de vergonha, a morte de Cristo restaura a honra para toda a raça humana<sup>1201</sup>.

Nossa hipótese é que a frase “por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados” em primeiro lugar se refere a uma divisão de duas eras: uma era anterior a Cristo e uma era posterior a Cristo. E, em segundo lugar, o substantivo **πάρεσις** significa “tolerância”, mas no sentido de punir o pecado do ser humano com severidade parcial. Deus “tolerou, puniu com severidade parcial” os pecados “anteriormente gerados”. O significado de **πάρεσις** no v. 25 não pode ser de “deixar sem punição” os pecados, pois isto mostraria que Deus foi “injusto” e que somente agora Ele se mostra “justo”. Mas, pelo contrário, Deus demonstra, prova sua justiça na era antes de Cristo. Como exemplo, Deus puniu com severidade parcial a nação de Israel com o cativo Babilônico e também puniu as nações gentias sem a Torá. Da mesma forma, Deus também perdoou os pecados cometidos pelo povo de Israel que estava sob a tutela da aliança sinaítica e também perdoou as nações gentias sem a Torá (Rm 2:11-29). Então, Paulo mostra que na era antes

<sup>1200</sup>CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004, p. 138.

<sup>1201</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 289.

de Cristo, Deus puniu com severidade parcial, pois o meio para satisfação da Sua justiça não era completamente eficaz. Isso mostra que Deus prorrogou a punição dos pecados com severidade total até o momento que houvesse um meio de satisfação da Sua justiça completamente eficaz. Este momento/era chegou com a morte e ressurreição de Jesus Cristo (1Co 15:3, 4). Portanto, Deus também demonstra, prova sua justiça nesta era inaugurada por Cristo (de justiça, retidão e paz), através do sacrifício propiciatório de Jesus que desvia a ira de Deus, anula os pecados e liberta o ser humano do castigo pelo pecado, que é a morte eterna. A partir desta “satisfação” completamente eficaz das exigências da sua justiça, Deus pode punir com severidade completa (morte eterna) aqueles que não crerem em Jesus nesta era.

No v. 26 aparece a frase **ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ** “na suportação de Deus”. Segundo Jewett, a frase “foi tomada para se referir a prontidão de Deus para perdoar ou restrição divina no sentido de adiamento da punição”<sup>1202</sup>. O substantivo feminino **ἀνοχή** significa “1. adiamento, pausa. 2. tolerância, clemência”<sup>1203</sup>; “paciência, suportação”<sup>1204</sup>. Esta frase completa a ideia do que foi dito anteriormente no v. 25 **διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων** “por causa da tolerância dos pecados anteriormente gerados”. Deus “tolerou, puniu com severidade parcial” os pecados “anteriormente gerados” e adiou a punição com severidade completa (morte eterna) porque não havia um sacrifício propiciatório completamente eficaz.

A segunda frase do v. 26 é **πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ** “para a demonstração da sua justiça no momento presente”. De acordo com Robertson, “não é necessário dizer que **πρὸς** com o acusativo significa ‘em direção a.’ O caso acusativo implica extensão e com verbos de movimento **πρὸς** (‘próximo’) combina naturalmente com o resto na ideia resultante de “em direção a”<sup>1205</sup>. Além disso, **πρὸς** com o substantivo no acusativo expressa a ideia de “propósito, destino ou resultado”<sup>1206</sup>. Então, podemos traduzir a frase **πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ** desta forma: “para o propósito de demonstração da sua justiça no momento

<sup>1202</sup>Ibid, p. 290.

<sup>1203</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 72.

<sup>1204</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 54.

<sup>1205</sup>ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947, p. 624.

<sup>1206</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 710.

presente”. Ademais, Robertson diz que “em Ro. 3:25 é possível tomar **εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ** = ‘para uma demonstração de sua justiça’, enquanto em 3:26 **πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ** pode referir-se à menção anterior como uma concepção mais definida”<sup>1207</sup>. Realmente, Paulo utiliza a mesma expressão tanto no v. 25 quanto no v. 26: **ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ** “demonstração da sua justiça”. Mas, no v. 26 ela tem o significado explícito de “propósito em conexão com uma concepção mais definida”. Essa concepção mais definida é a “demonstração da sua justiça *no momento presente*”. Como já dissemos anteriormente, a expressão “sua justiça” está sendo utilizada por Paulo no sentido atributivo, isto é, “a natureza de Deus como sendo justa”. Então, Deus demonstra, prova por meio de sua atitude (sacrifício propiciatório de Cristo) que Ele é justo.

Em seguida aparece a concepção mais definida da “demonstração da sua justiça”, a saber, **ἐν τῷ νῦν καιρῷ** “no momento presente”. Segundo Longenecker, “seu foco não é em nenhum período de tempo do calendário humano, mas sim no ‘agora’ climático do programa redentor de Deus, que é o ponto focal da história da salvação divina”<sup>1208</sup>. De certo, desde o v. 21, Paulo divide a história da salvação em duas eras, uma era antes da morte e ressurreição de Cristo e outra era (agora, momento presente) depois da morte e ressurreição de Cristo. Nesta “era ou momento presente”, a justiça de Deus é demonstrada por meio do sacrifício propiciatório de Jesus que é completamente eficaz para desviar a ira de Deus (daqueles que crerem em Jesus), anular os pecados da humanidade (daqueles que crerem em Jesus) e libertar os seres humanos (daqueles que crerem em Jesus) do castigo pelo pecado, que é a morte eterna.

O último propósito do sacrifício propiciatório de Jesus aparece na parte final do v. 26: **εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ** “para ser ele justo e o que justifica aquele que tem fé em Jesus”. De acordo com Longenecker,

A conjunção **καί** funciona neste verso como uma conjunção copulativa, dizendo assim que Deus é tanto “justo” quanto “justificador” e, portanto, que esses dois atributos não devem ser vistos como contraditórios? Ou é para ser visto como uma partícula intensiva, ascendente ou concessiva, sugerindo assim que Deus mantém sua justiça mesmo sendo o justificador dos ímpios? Ou deveria ser interpretado de maneira instrumental, proclamando assim que Deus mantém sua justiça justificando as pessoas? Ou, talvez, entendido como explicativa, afirmando assim que Deus justifica o ímpio sem contaminar sua justiça ou explicando como Deus é justo porque ele justifica o ímpio?<sup>1209</sup>

<sup>1207</sup>ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947, p. 781.

<sup>1208</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 436.

<sup>1209</sup>Ibid, p. 437.

Nos vv. 21, 22 e 24 aparece a “justiça de Deus” e o verbo “sendo justificados” utilizados com o sentido *comunicativo*: se referindo a Deus como ‘Aquele que justifica’. Já no v. 25 até o v. 26 (na suportação de Deus, para a *demonstração da sua justiça* no momento presente, para ser *ele justo*), o substantivo **δικαιοσύνη** “justiça” e o adjetivo **δίκαιος** “justo” são utilizados com o sentido *atributivo*: a natureza de Deus como sendo ‘justa’. Por isso, ao colocar a frase **εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα** no contexto da apresentação da “justiça comunicativa e atributiva” anteriormente citadas e ao interpretar a conjunção **καί** como copulativa (e), certamente, traduzimos esta frase dessa forma: “para ser ele justo e o que justifica”. Assim sendo, Deus é tanto “justo” quanto “justificador”. Portanto, o propósito do sacrifício propiciatório de Cristo é “provar” que Deus foi justo antes da era de Cristo, quando Ele puniu com severidade parcial” os pecados “anteriormente gerados” e adiou a punição com severidade completa (morte eterna) destes pecados porque não havia um sacrifício propiciatório completamente eficaz. Além disso, o propósito desse sacrifício também é “provar” que Deus é justo e justificador na era inaugurada por Cristo, quando Ele providenciou um sacrifício propiciatório completamente eficaz (pelo sangue de Cristo) para desviar a sua ira (daqueles que crerem em Jesus), anular os pecados da humanidade (daqueles que crerem em Jesus) e libertar os seres humanos (daqueles que crerem em Jesus) do castigo pelo pecado, que é a morte eterna.

Por fim, aparece a frase **δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ**. A palavra **δικαιοῦντα** é um verbo particípio presente ativo acusativo masculino singular do verbo **δικαίω** “1. mostrar justiça, fazer justiça; 2. justificar, vindicar, tratar como justo”<sup>1210</sup>. O particípio é tanto objeto do verbo principal **προέθετο** “colocou diante de si”, pois está no acusativo quanto verbo da oração reduzida de particípio que tem como objeto a expressão **τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ**. A tradução do particípio fica dessa forma: “o que justifica”. Como objeto o sentido é este: “Deus colocou (Jesus) diante de si como propiciação *para demonstração da sua justiça, para ser ele justo e o que justifica...*”. No entanto, como verbo com seu objeto o sentido é este: “o que justifica o de fé (aquele que tem fé) em Jesus”. Nossa hipótese é que o genitivo **πίστεως Ἰησοῦ** é o objetivo “fé em Jesus”. No contexto de um tribunal, Deus (o juiz) por meio de um processo de justificação forense-retributiva, *julgará o homem pelo erro*: condenado porque continuou escravo do pecado

<sup>1210</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 197.

e afastado de Deus (não teve fé em Jesus) e punido com a morte eterna. Ele também *jugará o homem pelo correto*: absolvido/declarado justo (inocente) de “todas as acusações” que foram feitas contra ele “por causa de seus pecados”, porque através da sua fé em Jesus (união/comunhão mística com Ele), ele foi libertado do pecado e recebeu o Espírito da vida (de Cristo) e por isso não está em inimizade contra Deus. Por isso, ele é compensado com a vida eterna.

c) Romanos 3:27-31 (o estabelecimento da lei e a lei da fé).

A conclusão do argumento de Paulo é um resumo dos assuntos tratados anteriormente, ou seja, os judeus não são superiores aos gentios pelo fato de terem o mesmo Deus e que este Deus justificará pela fé e não por obras da lei tanto os da circuncisão como os da incircuncisão. Além disso, no v.31 segue-se a conclusão de que a lei não é anulada por meio da fé, mas ela é estabelecida, isto é, por meio da fé em Jesus há um cumprimento total da Torá.

O v. 27 começa com o advérbio **Ποῦ** “onde” e logo depois aparece a partícula pospositiva **οὖν** “portanto”. A partícula **οὖν** “denota que o evento realmente aconteceu, como descrito anteriormente”<sup>1211</sup>, ou, em outras palavras, ela “tira as consequências, principalmente de natureza lógica, daquilo que precede”<sup>1212</sup>. Então, a pergunta “Onde, portanto, o orgulho?” se refere a denúncia de Paulo que os judeus (e conseqüentemente os judeus-cristãos) se achavam superiores aos gentios (e conseqüentemente aos gentios-cristãos), pois eram o povo eleito e faziam parte de uma aliança com Deus (Rm 2:17-3:20). A consequência lógica dessa denúncia é que este “orgulho” “foi eliminado”. O substantivo feminino **καύχησις** significa “1. orgulho/vanglória; 2. objeto de orgulho/vanglória, razão para orgulho/vanglória”<sup>1213</sup>. Ele vem do verbo **καυχάομαι** que significa “vangloriar-se, gloriar-se, orgulhar-se”<sup>1214</sup>. O substantivo feminino **καύχησις** aparece trinta e cinco vezes nas cartas de Paulo e duas vezes em Tiago<sup>1215</sup>. Ele se refere à autoconfiança judaica na aliança sinaítica. Como povo escolhido, os judeus têm um

<sup>1211</sup>DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996, p. 416.

<sup>1212</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 343.

<sup>1213</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 426.

<sup>1214</sup>Ibid, p. 426.

<sup>1215</sup>*Concordance to the New Testament Graece of Nestle Aland 26 Edition and to the Greek NT*. Third Edition. Berlin/New York, 1987, p. 1024, 1025.

pacto com o único Deus e por meio deste pacto, eles têm a garantia da salvação. Entretanto, Paulo responde a questão “Onde, portanto, o orgulho?” com este verbo: **ἐξεκλείσθη** “foi eliminado”.

O verbo **ἐκκλείω** significa “1. Literalmente: Alguém no sentido de retirada da comunhão; 2. Figurativamente: excluir alguma coisa. = tornar impossível”<sup>1216</sup>; “separar, eliminar, pôr para fora”<sup>1217</sup>. Em Gálatas 4:17 (NAA) aparece este verbo no infinitivo: “Esses que se mostram tão zelosos em relação a vocês não estão sendo sinceros. O que eles querem é *afastar vocês* (**ἐκκλεῖσαι ὑμῶς**) de mim, para que vocês se interessem por eles”. Paulo fala da atitude dos judaizantes que desejam trazer os cristãos gentios para cumprir a Torá, e conseqüentemente, afastar/separar eles dos ensinamentos de Paulo. Já a resposta de Paulo em Rm 3:27 é muito enfática: “foi eliminado” ou “foi excluído”. A autoconfiança/orgulho na aliança sináutica “foi eliminada/excluída”.

No entanto, Paulo faz duas perguntas retóricas para responder posteriormente qual é o meio que “elimina” este “orgulho”. Então, ele pergunta: **διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων;** “Por meio de que tipo de lei? Das obras?”. Já está claro que a “lei das obras” é o meio pelo qual o “orgulho” dos judeus é alcançado. A “lei das obras” é uma expressão que se refere às “obras da lei” do v. 20. No entanto, Paulo responde que este “orgulho” não é eliminado por meio da “lei das obras”, mas “por meio da lei da fé”. A dualidade entre fé e obras da lei continua no v. 27. Nos vv. 21-26, Paulo já tinha dito que a justificação acontece por causa da iniciativa de Deus em colocar diante de si (Jesus) como propiciação pelo seu sangue (para desviar a ira de Deus e anular os pecados) e é alcançada, por meio da fé (aquele que tem fé “união/comunhão mística com Jesus”), independentemente da lei (v. 21). Por isso, na “presente era” inaugurada por Cristo, não há motivo para o judeu se orgulhar mais na “prática das obras da lei”, pois o que procede da lei é a “justiça própria” e “não pode haver mais motivo para qualquer orgulho na realização humana”<sup>1218</sup>.

No v. 28, Paulo começa com a conjunção explicativa **γάρ** “pois”. Como bem disse Moo, “nesse versículo, Paulo explica ‘os nomos da fé’. É uma ‘regra’ ou ‘princípio’

<sup>1216</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 240.

<sup>1217</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 156.

<sup>1218</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 250.

relativo à fé que ‘uma pessoa é justificada pela fé à parte das obras da lei’<sup>1219</sup>. Nossa hipótese é que Paulo esclarece o que é **νόμου πίστεως** “lei da fé” no v. 28, a saber: “Pois, consideramos (o) homem (ser humano) ser justificado por fé, sem obras da lei”. O “orgulho” não é eliminado por meio da “lei das obras” (Torá), mas é eliminado por meio da **νόμος** “regra, princípio, norma”<sup>1220</sup> da fé. Mas, qual é a “regra” da fé? A regra é que a justificação não depende mais da realização humana “cumprimento da lei”, mas depende exclusivamente do ato gratuito de Deus em colocar Jesus como sacrifício propiciatório para desviar Sua ira, anular os pecados da humanidade e libertar os seres humanos do castigo pelo pecado, que é a morte eterna. No entanto, para obter este benefício é necessário que se tenha “fé” em Jesus. Esta “fé em Jesus” faz com que a pessoa receba o Espírito Dele prometido o qual garante a união/comunhão mística da pessoa com Cristo. A “lei do Espírito da vida (o Espírito de Cristo que está em união/comunhão mística com a pessoa através da sua fé em Jesus), em Cristo Jesus, livra essa pessoa da lei do pecado e da morte” (Rm 8:1-8-(NAA)). Uma vez libertada, a pessoa vive segundo o Espírito que gera nela vida e paz (Rm 8:1-8-(NAA)). Nesse novo estado (de vida) por causa da união/comunhão mística com o Espírito por meio da fé em Cristo, a pessoa não está mais em inimizade contra Deus, ou seja, não o rejeita mais (Rm 8:7-(NAA)) e como consequência não é mais alvo da ira divina e pode ser considerada “justa/inocente” diante de Deus e ser salva da Sua punição (morte eterna).

O verbo **λογίζομαι** “reconheço, calculo, estimo, considero, penso, acredito”<sup>1221</sup>, aparece no v. 28 como **λογιζόμεθα** verbo indicativo presente médio 1ª pessoa plural. Segundo Moo, “a forma plural do verbo pode ser editorial, ou pode incluir tanto Paulo como outros mestres cristãos, mas provavelmente abrange tanto Paulo como seus leitores”<sup>1222</sup>. Além disso, Dunn diz que “o **λογιζόμεθα**, ‘consideramos’, faz o mesmo apelo que os **εἰδότες** de Gal 2:16, para o que é a opinião comum entre todas as comunidades cristãs”<sup>1223</sup>. Nossa hipótese é que “nós consideramos” se refere à crença de todos os cristãos. Portanto, Paulo estava convicto que os cristãos compartilhavam da

<sup>1219</sup>Ibid, p. 250.

<sup>1220</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 542.

<sup>1221</sup>Ibid, p. 475.

<sup>1222</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 250.

<sup>1223</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 187.

mesma opinião que ele a respeito da “regra de fé” (o ser humano é justificado por fé, e não pelo cumprimento da lei”).

No v. 29 aparece a conjunção coordenativa **ἢ** “ou” que fornece outra opção para a “regra, princípio” de fé definido no v. 28: a regra de fé é: “o ser humano é justificado por fé, e não pelo cumprimento da lei”, já a outra opção é: o ser humano é justificado por obras da lei, então unicamente os judeus que estão sob a “lei” são justificados por Deus, isso mostra que Deus é somente dos judeus. Entretanto, Paulo descarta esta outra opção com a pergunta retórica: Não (é) também dos gentios? E conseqüentemente com a resposta: Sim, também dos gentios”.

No Judaísmo havia o entendimento da diferença entre Israelitas (judeus escolhidos por Deus) e não-Israelitas (gentios). Ex: Dt 32:8-9 (NAA):

**8** Quando o Altíssimo distribuía as heranças às nações, quando separava os filhos dos homens uns dos outros, fixou as fronteiras dos povos, segundo o número dos filhos de Israel. **9** Porque a porção do SENHOR é o seu povo; Jacó é a parte da sua herança.

Jubileus 15:30-32:

30 Pois o Senhor não chamou Ismael, nem seus filhos, nem seus irmãos, nem Esaú para perto de si, e ele não os elegeu, porque são filhos de Abraão, pois os conhecia. Mas ele 31 escolheu Israel para que eles pudessem ser um povo para si. E ele os santificou e os congregou de todos os filhos do homem porque (existem) muitas nações e muitas pessoas, e todos eles pertencem a ele, mas sobre todos eles, ele fez com que os espíritos 32 governassem para que eles pudessem desviá-los de segui-lo. Mas sobre Israel ele não fez com que nenhum anjo ou espírito governasse porque somente ele é seu governante e ele os protegerá e ele os buscará nas mãos de seus anjos e nas mãos de seus espíritos e nas mãos de todos de suas autoridades para que ele pudesse protegê-los e abençoá-los e eles pudessem ser dele e ele pode ser deles, daqui para frente e para sempre<sup>1224</sup>.

Entretanto, Paulo combate esta distinção étnica entre judeus (escolhidos por Deus) e gentios (não escolhidos por Deus). Para ele, Deus trata todos de maneira igual: Ex: Rm 2:9-11 (NAA):

9 Tribulação e angústia virão sobre todo aquele que faz o mal, ao judeu primeiro e também ao grego; 10 mas haverá glória, honra e paz a todo aquele que pratica o bem, ao judeu primeiro e também ao grego. 11 Porque Deus não trata as pessoas com parcialidade.

---

<sup>1224</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 87.

Além disso, Paulo declara que os judeus não são superiores aos gentios porque “todos estão sob o pecado” (Rm 3:9) e que por isso “todos estão debaixo do julgamento de Deus” (Rm 2:1-16). Portanto, no “presente momento inaugurado por Cristo” todos “judeus e gentios” têm acesso à justiça de Deus por meio da fé (união/comunhão mística) em/com Jesus.

O v. 30 começa com a conjunção subordinada **εἰ** unida com a “partícula enclítica intensiva, enfática”<sup>1225</sup> **πέρ** (**εἴπερ**). A conjunção **εἴπερ** significa “pois que, dado que”<sup>1226</sup>, (uma vez que), “se de fato, se depois de tudo, desde”<sup>1227</sup>. Nossa hipótese é que **εἴπερ εἰς ὁ θεός** “se de fato Deus é um só” é uma oração condicional simples (real) (prótase) e que **ναὶ καὶ ἔθνῶν** “sim, também dos gentios” é a oração principal (apódose). As **Condições simples (reais)**<sup>1228</sup> “descrevem ações específicas no presente ou passado e indicam normalmente completa neutralidade a respeito de se a ação descrita na prótase de fato ocorre ou não”<sup>1229</sup> (não coloca dúvida). É uma constatação de um fato específico e não geral. “Uma condição específica refere-se a um ato definido ou a vários atos definidos ocorrendo em um tempo definido ou em tempos definidos”<sup>1230</sup>. “Uma suposição específica refere-se a um ato definido ou a vários atos definidos, que deve ocorrer em algum tempo definido ou tempos”<sup>1231</sup>. Elas têm o presente ou o passado, ambos no indicativo, nas duas orações.

**Simples no presente:** Prótase com **εἰ** + presente do indicativo, e então Apódose com presente do indicativo

**εἰ τρέχει, νικά.** Se ele está correndo (agora), ele está vencendo (esta corrida).

**Simples no passado:** (P) **εἰ** + passado do indicativo, e então (A) passado do indicativo

**εἰ ἔδραμεν, ἐνίκησεν.** Se ele correu (ontem), ele ganhou esta (aquela corrida).

<sup>1225</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 365.

<sup>1226</sup>Ibid, p. 147.

<sup>1227</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 220.

<sup>1228</sup>A condição realizada é: (real), (eventual); A condição possível é: (potencial) e A condição não realizada é: (irreal). RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo: Odysseus, 2016. p. 244,245.

<sup>1229</sup>DICKEY, Eleanor. *An Introduction to the Composition and Analysis of Greek Prose*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 74.

<sup>1230</sup>SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 515.

<sup>1231</sup>GOODWIN, William W. *Greek Grammar*. Boston: Ginn & Company, 1900, p. 294.

Então, a estrutura das orações fica desta forma: (prótase) se de fato Deus (é)<sup>1232</sup> um só, (apódose) “Ele” também (é)<sup>1233</sup> dos gentios. A prótase constata um fato específico sem colocar dúvida: “Deus é um só ou há um só Deus”, já a apódose conclui: Por isso, “‘Ele’ também é dos gentios”. Paulo se refere a crença monoteísta que é fundamental no Judaísmo, no entanto ele aplica esta crença para refutar os cristãos judeus em Roma: Ex: Dt 6:4 (NAA): “Escute, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR”. O “SENHOR” é tanto Deus dos Israelitas quanto Deus dos não-Israelitas. Portanto, no entendimento de Paulo, não há dois deuses, um Deus dos judeus e um Deus dos gentios. Pelo contrário, há um só Deus e este mesmo Deus é tanto dos judeus quanto dos gentios.

Há um debate em torno do verbo **δικαιώσει** indicativo futuro ativo 3ª pessoa singular de **δικαιώω** “justificar”, “declarar justo”. O verbo **δικαιώσει** “justificará” é para ser compreendido como “simplesmente lógico”<sup>1234</sup> ou “um futuro lógico, já que a justificação já se segue”<sup>1235</sup>, “e então uma realidade presente”<sup>1236</sup>, ou se ele “não é simplesmente um futuro lógico, mas como tantas vezes com este verbo, e conforme apropriado, quando o único Deus, Criador e Juiz, começo e fim, está em vista, ele também aguarda o julgamento final (ver em 2:13)”<sup>1237</sup>, “e então tem em mente principalmente uma realidade futura”<sup>1238</sup>. Nossa hipótese é que o verbo **δικαιώσει** “justificará” é para ser compreendido tanto como uma realidade presente<sup>1239</sup> (Rm 5:1 (NAA): “Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus por meio do nosso Senhor Jesus Cristo”), ou seja, o efeito da justificação já é experimentado na presente era (a ira de Deus é desviada e o pecado é cancelado porque o crente já está em união/comunhão mística com o Espírito de Cristo que fornece a vida e o liberta do poder escravizador do pecado “rebeldia contra o Criador”) quanto como uma realidade futura<sup>1240</sup> (no julgamento final que acontecerá na

<sup>1232</sup>Verbo (implícito) **ἔστι(ν)** indicativo presente ativo 3ª pessoa singular de **εἶμι** “ser, estar, existir”.

<sup>1233</sup>Verbo (implícito) **ἔστι(ν)** indicativo presente ativo 3ª pessoa singular de **εἶμι** “ser, estar, existir”.

<sup>1234</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 222.

<sup>1235</sup>KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 104.

<sup>1236</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 450.

<sup>1237</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 189.

<sup>1238</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 450.

<sup>1239</sup>Como futuro Gnômico: “No futuro gnômico, o ato é verdadeiro a qualquer momento” In: ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947, p. 876.

<sup>1240</sup>Como futuro Preditivo: “O futuro pode indicar que algo acontecerá ou está por vir. A descrição da

era vindoura inaugurada por Cristo, Deus declarará a sentença: “inocente” e recompensará o que tem fé em Jesus com a vida eterna – 1 Co 15:50-57).

Portanto, Deus justificará **περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως** “por fé, (a) circuncisão e, por meio da fé, (a) incircuncisão”. O substantivo feminino **περιτομή** significa “circuncisão do prepúcio”<sup>1241</sup> e se refere aos judeus, já o substantivo feminino **ἀκροβυστία** significa “prepúcio, homens incircuncisos, incircuncisão”<sup>1242</sup> e se refere aos gentios (aqueles que não são judeus). Então, Deus justificará tanto o judeu (circuncisão) quanto o gentio (incircuncisão) pela fé (em Jesus – genitivo objetivo e não subjetivo “fidelidade de Jesus”). No entanto, há uma diferença no uso das preposições: **περιτομὴν ἐκ πίστεως** “por fé<sup>1243</sup>, (a) circuncisão” e **διὰ τῆς πίστεως** “por meio da fé, (a) incircuncisão”. Segundo Moo, “a mudança nas preposições é provavelmente simplesmente uma variação estilística”<sup>1244</sup>. Além disso, Longenecker diz que “o artigo **τῆς** na segunda frase tem sido geralmente entendido como se referindo à primeira frase, e então **διὰ τῆς πίστεως** provavelmente deveria ser traduzido como ‘aquela mesma fé’”<sup>1245</sup>. Certamente, Paulo utiliza duas preposições diferentes (variação estilística) para falar a mesma coisa: Deus (só) justificará o judeu e o gentio que tiver “fé em Jesus ou pela fé em Jesus”. Portanto, neste versículo tanto a preposição **ἐκ** mais substantivo no genitivo (**πίστεως** – fé) quanto a preposição **διὰ** mais substantivo no genitivo (**πίστεως** – fé) têm o significado de Meio: “por, por meio de”.

O v. 31 começa com a partícula pospositiva **οὖν** “portanto”. Paulo conclui o seu argumento que vem sendo elaborado desde o v. 1. Em seu argumento, ele afirma que o judeu não é superior ao gentio porque todos são pecadores e conseqüentemente não há um só justo, ninguém será justificado pelas obras da lei, mas somente pela fé em Jesus, e portanto, “ainda que a lei não consiga ser um meio de justificação”, ela não é anulada por meio da fé, mas, pelo contrário, ela é confirmada.

---

ação é externa e resume-se na expressão: ‘acontecerá’”. In: WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 568.

<sup>1241</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 652.

<sup>1242</sup>Ibid, p. 33.

<sup>1243</sup>Traduzimos a preposição **ἐκ** com o significado de “Meio: por, por meio de”. In: WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 371.

<sup>1244</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 252.

<sup>1245</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 450.

Em seguida Paulo faz uma pergunta retórica: **νόμον οὖν καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως;** “Portanto, anulamos (a) lei por meio da fé?” O verbo **καταργούμεν** está no indicativo presente ativo 1ª pessoa plural de **καταργέω** que significa “1. tornar ineficaz, impotente, tornar inativo; 2. abolir, destruir, anular alguma coisa”<sup>1246</sup>. Novamente, Paulo utiliza a 1ª pessoa plural “nós anulamos” para se referir tanto a ele quanto a seus leitores (cristãos). Então, ele pergunta se os cristãos devem “anular, abolir” a lei ou **νόμον** que está no acusativo e, portanto, é o objeto direto do verbo **καταργέω**. Em seguida, Paulo responde com uma expressão que ele já tinha utilizado nos vv. 4, 6, a saber: **μὴ γένοιτο** “Não seja (dessa maneira)”. A resposta é enfática: em nenhuma hipótese devemos “anular, abolir” a lei por meio da fé (em Jesus), mas, pelo contrário, **νόμον ἰσχύνομεν** “confirmamos (a) lei” por meio da fé (em Jesus). O verbo **ἰσχύνομεν** está no indicativo presente ativo 1ª pessoa plural de **ἵστημι** que significa “pôr, colocar, estabelecer, trazer, permitir vir alguém, confirmar, fazer ou considerar válido alguma coisa”<sup>1247</sup>; “fazer estar (em pé), fixar, constituir”<sup>1248</sup>. Mais uma vez, Paulo utiliza a 1ª pessoa plural “nós confirmamos, estabelecemos” para se referir tanto a ele quanto a seus leitores (cristãos). Por fim, ele afirma que os cristãos devem “confirmar, estabelecer” a lei **νόμον** que está no acusativo e, portanto, é o objeto direto do verbo **ἵστημι**. No entanto, alguns eruditos têm dificuldade em compreender o que Paulo quis dizer em **νόμον ἰσχύνομεν** “nós confirmamos/estabelecemos a lei”. Por isso, em primeiro lugar mostraremos a interpretação de alguns destes eruditos para depois estabelecermos a nossa interpretação.

Segundo Moo, “que Paulo afirma aqui um papel contínuo para a lei, apesar de não desempenhar nenhum papel na justificação, é claro. Mas qual o papel que Paulo tem em mente para a lei é disputado”<sup>1249</sup>. O autor diz que “as principais possibilidades são três, se Paulo vê a lei como testemunhando, condenando ou comandando”<sup>1250</sup>. A seguir apresentaremos as três principais possibilidades de interpretação descritas por Moo:

(1) A primeira é a mais popular. Seus defensores apontam para 3:19 e 3:21 para evidência de que Paulo, neste contexto, usa “lei” amplamente como uma referência às Escrituras. E, em ambos 3:21 e cap. 4 (Gênesis 15:6), Paulo afirma exatamente esse papel de “testemunhar” da lei em relação ao seu ensino da justificação pela fé. Enquanto, então, é a fé, não a lei, que justifica, essa ênfase na fé que “estabelece” a lei por demonstrar aquilo que a lei testemunha.

<sup>1246</sup>BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 417.

<sup>1247</sup>Ibid, p. 382.

<sup>1248</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 238.

<sup>1249</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 253.

<sup>1250</sup>Ibid, p. 253.

Enquanto que um papel “testemunhal” do AT é claramente afirmado neste contexto, esta interpretação sofre de dois grandes problemas. Primeiro, a conexão entre v. 31b e cap. 4, em que tanto se apoia, é questionável. Se esta fosse a função do verso 31b, nós esperávamos que o cap.4 começasse com “pois” em vez de com “portanto”. Uma segunda objeção é mais séria. Que Paulo vê no AT uma testemunha de seu ensinamento sobre a justificação pela fé é claro. Mas quando denota essa função do AT, ele usa “a lei e os profetas” (v. 21) ou a “Escritura” (Gálatas 3:8). Em nenhum lugar ele usa "lei" por si só para indicar esse papel de testemunho do AT. Mesmo em Rm 4, "lei" é usada em um sentido negativo e não está ligada ao "testemunho" de Gênesis 15:6. Talvez o mais significativo seja 4:3, o que introduz a citação deste versículo perguntando, não “O que a ‘lei’ diz?” mas “O que a Escritura diz?” Esses pontos não tornam impossível que Paulo se refira aqui ao papel testemunhal da lei - mas eles tornam improvável.

(2) De acordo com uma segunda interpretação, a lei é estabelecida em seu papel de condenar os pecadores e preparar o caminho para Cristo. Essa função da lei também é mencionada no contexto (3:19) e recebe tratamento extensivo em Gl 3: 15-4:7. Embora essa visão mereça mais consideração do que foi dada, ela tem contra ela o fato de que “lei” não é usada com essa referência nos versículos imediatamente anteriores. No entanto, são esses versos, 27-30, que desencadeiam a objeção no versículo 31.

(3) Quando o significado de “lei” no parágrafo imediato é considerado, é claro que é o aspecto dominante da lei que é proeminente: “[lei] das obras” (v. 27); “obras da lei” (v. 28). De fato, como já observamos, Paulo normalmente usa "lei" para denotar o corpo de mandamentos dados por Deus através de Moisés. E em outros contextos em que a validade contínua da lei é discutida, esse também é o significado da “lei”. (cf. 7:7-12; 8:2-4; 13:8-10). Isso torna provável que Paulo argumente aqui o estabelecimento da lei mosaica em seu aspecto dominante. Mas em que sentido a lei é estabelecida como exigência? (a) Paulo quer dizer que os cristãos são obrigados a continuar a obedecer às exigências ("morais") da lei? (b) Ou ele antecipa 13:8-10, onde o mandamento de amar é estabelecido como o “cumprimento” da lei? (c) Ou ele está pensando na maneira pela qual a nossa fé em Cristo fornece para a plena satisfação das exigências da lei (cf. 8:4)? A brevidade da afirmação de Paulo e a falta de qualquer explicação imediata tornam a decisão difícil. Mas a ênfase na fé como estabelecendo a lei sugere que é a lei como cumprida em e através de nossa fé em Cristo que Paulo pensa aqui. Em 8:4, Paulo argumentará que aqueles que estão em Cristo e que "andam segundo o Espírito" têm a lei cumprida “neles”, no sentido de que o relacionamento deles com Cristo pela fé atende plenamente às exigências da lei de Deus. Embora não possamos ter certeza, é provável que Paulo quer dizer essencialmente a mesma coisa aqui: que a fé cristã, longe de deixar de lado as exigências da lei, provê (e pela primeira vez!) O completo cumprimento da exigência de Deus em sua lei.

Já para Dodd, “a conclusão natural de tudo isso é que, por essa fé, anulamos a lei - uma conclusão muito desagradável para os leitores judeus ou judeus cristãos de Paulo”<sup>1251</sup>. O autor ainda conclui em relação a frase “nós fixamos/confirmamos a lei”, que “a menos que isso signifique que os princípios morais subjacentes aos preceitos da

<sup>1251</sup>DODD, Charles H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Fontana Books, 1959, p. 86.

lei são, de fato, cumpridos por aqueles que confiam na graça divina”<sup>1252</sup>. De acordo com Jewett,

Uma vez que não é a lei em si, mas sim o orgulho a respeito do cumprimento sob a lei que é excluída por Cristo, a fé nele não é apenas afirmada pela lei judaica, mas também confirma a lei. A fé em Cristo inspira uma forma nova e crítica de responsabilidade moral e legal que Paulo elabora não apenas nos capítulos finais, mas também na Carta aos Romanos. O objetivo de Paulo não é simplesmente influenciar o pensamento das igrejas em Roma, nem ensinar uma nova doutrina da lei, mas, mais importante, orientar e motivar sua ação<sup>1253</sup>.

Segundo Fitzmyer,

Paulo usa o vb. *histanein*, lit., “causa para ficar em pé”, isto é, tornar o nomos válido. Ele não explica como a doutrina da justificação pela graça através da fé confirma a lei, mas essa explicação emergirá no tempo durante o curso de seu argumento nesta carta. O capítulo 4 será uma explicação parcial desse versículo, na medida em que Paulo relata o problema de se vangloriar da história de Abraão, mas ele retornará ao assunto de maneira teórica nos capítulos. 8, 10 e 13. Como o cap. 4 mostrará, nomos deve ser entendido como uma referência a toda a legislação mosaica do AT, incluindo seus aspectos cerimoniais e culturais, a unidade das prescrições individuais que expressam a vontade de Deus para Israel. Ao insistir na fé como o único princípio da salvação e em ligá-la ao Deus único, Paulo afirma a mensagem básica do AT, e em particular a da própria lei mosaica, corretamente entendida<sup>1254</sup>.

Por outro lado, Dunn diz que

Muitos judeus pensariam que a linha de argumentação de Paulo anulou a lei, precisamente porque eles identificaram a lei tão completamente com sua nacionalidade e auto-compreensão como judeus. A resposta de Paulo é claramente que a lei é anulada apenas quando é tomada como a lei (= identidade e marcador de fronteira) dos judeus, somente quando é tomada (erroneamente) como “a lei das obras”. Quando é tomada como “a lei da fé”, quando é vista como falando aos gentios também, ela é estabelecida e sua validade confirmada. O fato de que Deus é um não anula a entrega da lei aos judeus; em vez disso, mostra que a sua lei também teve os gentios em vista, e que a lei só é entendida corretamente quando é vista como algo que os gentios, assim como os judeus, podem “fazer” sem se tornarem judeus, como algo que pode somente ser cumprido pela fé. O verdadeiro objetivo do argumento de Paulo é quebrar a reivindicação judaica demasiadamente exclusiva da lei, a revelação de Deus nas escrituras (judaicas) e seu cumprimento em Cristo<sup>1255</sup>.

No entanto, Cranfield afirma que

A questão introduzida por *οὐκ* indica uma conclusão falsa que Paulo reconhece que pode ser tirada do que ele vem dizendo. Pode-se pensar que o que foi dito da fé é inconsistente com a lei e a coloca em questão. Tal leitura da situação,

<sup>1252</sup>Ibid, p. 86, 87.

<sup>1253</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 303.

<sup>1254</sup>FITZMYER, Joseph A., S.J.: *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 367.

<sup>1255</sup>DUNN, James D. G. *Romans*. Word Biblical Commentary: Volume 1. Michigan: Zondervan, 2015, p. 193.

Paulo enfaticamente rejeita. A verdade é que, corretamente entendida, a lei apóia e confirma a doutrina da fé<sup>1256</sup>.

Por fim, Longenecker diz que

Quando Paulo escreveu “estabelecemos a lei”, ele se concentrou na dupla mensagem do evangelho cristão: (1) a do significado crucial da “fidelidade de Jesus Cristo”, que é o principal fator objetivo em uma proclamação claramente cristã. E (2) o da necessidade vital da “fé humana”, que é o fator subjetivo primário em toda a religião bíblica, tanto no AT como no NT - com a conjunção desses dois fatores importantes servindo para levar a realização o propósito final de Deus em dar a lei mosaica<sup>1257</sup>.

No v. 31, Paulo mostra que não é “antinomista (contra à lei). No pensamento paulino, a lei jamais é anulada ou deixa de existir por que a justificação é pela fé em Jesus. Como ele mesmo disse: “a lei é santa” (Rm 7:12), a “lei não é pecado” (Rm 7:7) e a “lei” se resume no “amor ao próximo”, ou seja, ao amar o próximo (fazer o que é bom para ele), o indivíduo mostra que está cumprindo a lei (Rm 13:10). Entretanto, a “lei” não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela torna o indivíduo conhecedor do seu pecado/erro (Rm 3:20; 4:15; 7:7-11), e ela não é capaz de libertá-lo do poder escravizador do pecado que conduz à morte (Rm 8:1-4). Somente pelo sacrifício propiciatório de Jesus é que a ira de Deus é desviada, o ser humano é libertado do pecado e o pecado é anulado. Então, para ser considerado “justo/inocente” por Deus, o indivíduo precisa ter fé em Jesus (estar em união/comunhão mística com Ele através do seu Espírito – Rm 8). Por isso, Paulo afirma que “o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê” - Rm 10:4 – (NAA)). A “lei não é anulada”, mas sua função como *παιδαγωγός* “guia, guardião” de Israel chega ao fim para dar lugar a Cristo, pois somente através do seu sacrifício propiciatório é que o ser humano (tanto judeu quanto gentio) pode ser “justificado” graciosamente por Deus. Então, se a lei não é anulada, mas a sua função termina, por que Paulo diz que “confirmamos a lei por meio da fé”? Nossa hipótese é que Paulo afirma que “por meio da fé (em Jesus), cumprimos totalmente o que a lei ordena”. A união/comunhão mística com Cristo torna o indivíduo uma “nova criatura” (2 Co 5:17) – livre da escravidão do pecado, pois o seu Espírito habita nele, como um ser humano livre e inocente, o indivíduo se volta para Deus (em amor, temor) e conseqüentemente ama aquilo que o Criador criou: o seu próximo (Rm 13:10). Portanto, tanto o amor a Deus quanto o amor ao próximo cumprem totalmente a lei, pois “o cumprimento da lei é o

<sup>1256</sup>CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004, p. 224.

<sup>1257</sup>LONGENECKER, Richard N. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016, p. 456, 457.

amor” (Rm 13:10 – (NAA)). Em outras palavras, a existência da lei continua através da nova criatura que ama a Deus e ao teu próximo.

## CONCLUSÃO

Este capítulo foi uma proposta de exposição da nova interpretação de Paulo a respeito da “salvação do ser humano”. Diante da controvérsia entre cristãos judeus e cristãos gentios acerca do cumprimento dos preceitos da Torá para serem justificados diante de Deus, Paulo, então, aproveita este momento para expor sua posição a respeito da salvação do homem. Em primeiro lugar, ele afirma que tanto judeus quanto gentios são pecadores e por isso não são dignos de serem justificados por Deus, isto mostra que os judeus não são superiores aos gentios. Em segundo lugar, ele contesta a afirmação dos cristãos judeus segundo a qual os cristãos gentios deviam cumprir os preceitos da Torá (como se circuncidar) para serem justificados por Deus. De acordo com Paulo, a Torá não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Ao invés disso, o meio de salvação eficaz é quando o “ser humano é justificado por fé, sem obras da lei”. Ele aproveita este momento para expor sua posição a respeito da salvação (a partir da sua experiência mística apocalíptica descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4), ele dá início a tese, na qual, “agora” (na era inaugurada por Cristo), o ato de justificação de Deus é tanto uma iniciativa Dele realizada por Ele na morte fiel de Jesus Cristo quanto também é uma resposta de Deus à fé do ser humano em Jesus Cristo. Para que ocorra a “libertação do pecado e conseqüentemente da morte que ele gera”, o ser humano precisa ter fé em Jesus, ou seja, ele precisa estar em união/comunhão mística com Cristo através do recebimento do “Espírito de Cristo prometido” (Gl 3:14; Rm 8:9-(NAA)). Este Espírito liberta o ser humano do pecado e da morte (Rm 8:1-8-(NAA)) e como conseqüência disso, o ser humano não é mais alvo da ira divina e seu pecado é cancelado. Por fim, Paulo mostra que por meio da fé em Jesus, a lei não é anulada, mas cumprida totalmente. Este cumprimento ocorre através do amor praticado pela “nova criatura” (a pessoa que é livre do pecado e justificada por Deus) para com Deus e para com o seu próximo.

## CAPÍTULO 3

### O Apóstolo Paulo em Perspectivas Diferentes

No primeiro capítulo verificamos que havia um Judaísmo baseado na aliança sinaítica, ou seja, que anunciava a obrigação do cumprimento das leis estipuladas por esta aliança para obter as bênçãos de Deus. No segundo capítulo analisamos o texto paulino de Romanos 3. Conseqüentemente, verificamos que Paulo rompe com o Judaísmo Sinaíta que anunciava a “justificação e salvação” por meio do cumprimento da lei, e se desloca para um espaço místico de identidade que faz com que ele assuma uma nova forma de “justificação e salvação” tanto do judeu quanto do gentio, a saber, por meio da fé (união) em/com Jesus. Portanto, para mostrar o impacto desse texto no mundo paulino, neste capítulo discutiremos sobre a Nova Perspectiva do Judaísmo do Segundo Templo, a Antiga Perspectiva sobre Paulo, a Nova Perspectiva sobre Paulo, e por fim daremos a nossa contribuição ao debate dentro da linha do misticismo apocalíptico de Paulo e do Judaísmo Sinaíta.

#### 3.1. A Antiga Perspectiva sobre Paulo

##### 3.1.1. Peter Stuhlmacher

A pesquisa de Peter Stuhlmacher<sup>1258</sup> avalia a “Nova Perspectiva sobre Paulo” e expõe com apreço a crítica importante oferecida por Donald Hagner, que está incluído neste volume. Peter Stuhlmacher monta um desafio sincero e bem suportado com base em estudos recentes estabelecido e mais sobre a compreensão de Paulo da justificação. Em particular, ele argumenta que os elementos forenses e místicos da doutrina de Paulo sobre a justificação não devem ser jogados uns contra os outros. Ao invés disso, o entendimento de Paulo pode ser fielmente analisado apenas dentro do contexto de sua missão apostólica a judeus e gentios e a expectativa da vinda do reino de Deus. Este livro é uma boa crítica introdutória sobre a visão da “Nova Perspectiva sobre Paulo” (Sanders,

---

<sup>1258</sup>STUHLMACHER, Peter. *Lei e Graça em Paulo: Uma resposta à polêmica em torno da doutrina da justificação*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

Dunn, Stendhal e Wright). O livro expõe o que a “Nova Perspectiva” ensina e a posição contrária dos críticos. Stuhlmacher geralmente mantém o entendimento protestante tradicional de justificação. Ele afirma que a “distinção entre justiça imputada” e justiça “eficaz” não pode ser mantida por Paulo. Ambas estão juntas na concepção do apóstolo. No entanto, ele não sustenta que o Juízo Final para os cristãos “não irá determinar a sua salvação ou condenação, mas apenas a sua posição no reino de Deus e do seu Cristo”. Assim, ele se separa daqueles que promovem um “Evangelho nomístico”. Finalmente, o ensaio contributivo de Donald A. Hagner (capítulo 4) é uma leitura obrigatória. Hagner examina a Nova Perspectiva e vê se tem fundamentos bíblicos. No geral, uma boa pesquisa criticando um movimento que tem influenciado uma parte significativa do Cristianismo da atualidade.

É importante mencionar o que Stuhlmacher diz no começo do seu livro para entendermos a sua hipótese, então, o autor diz que

Hagner e eu temos convicção de que a doutrina da justificação não deve mais permanecer obscurecida pelo falso entendimento, defendido por William Wrede de Albert Schweitzer, de que se trata apenas de uma doutrina polêmica formulada contra os judaizantes, coisa de importância secundária em comparação à salvação mística ensinada pelo apóstolo. Essa ideia foi realimentada por alguns representantes da nova perspectiva. Mas o chamado misticismo do apóstolo é uma implicação de seu conceito de expiação: Deus fez com que “aquele que não conheceu pecado [Cristo], ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus” (2 Co 5:21); a morte sacrificial de Cristo sobre a cruz do Gólgota é a base forense que Deus providenciou para a justificação dos ímpios unicamente pela fé em Cristo. Essa justificação diz respeito à sobrevivência dos judeus e dos gentios diante do tribunal de Deus no fim dos tempos. Esse juízo final está nas mãos de Jesus Cristo e leva ao estabelecimento do reino de Deus sobre toda a nova criação<sup>1259</sup>.

De acordo com o autor, a justificação não é um ensinamento somente voltado para combater os judaizantes, e, portanto, não tem um papel inferior em relação à salvação mística, pelo contrário, a justificação é composta tanto do elemento forense quanto do místico. O misticismo está presente no conceito de expiação (morte de Cristo que cancela o pecado), já o elemento forense também está presente na morte sacrificial de Cristo, ou seja, Deus, diante do seu tribunal, declarará justo somente aqueles que tiverem fé em Cristo.

O autor ainda afirma que

O apóstolo introduz seu ensino em Romanos 1:18-3:20 mostrando que o horizonte maior da justificação está no julgamento final. Ele deixa claro que nenhum judeu ou gentio pode esperar ser aceito no julgamento final com base em atos próprios de justiça. Contra esse panorama, Paulo mostra em Romanos

---

<sup>1259</sup>Ibid, p. 12.

3:21-30 que Deus mesmo, por sua graça, providenciou a base legal para a justificação de judeus e gentios na morte expiatória de Jesus. Deus demonstra sua justiça salvadora pela justificação de todas as pessoas que creem em Jesus (cf. Rm 3:26, 30) com base na expiação realizada no Gólgota. Mas a graça não tem precedência sobre a justiça na justificação. Antes, a justificação é um evento de justiça santa em que a *diferença fatal entre o pecado e a santidade de Deus não é obscurecida, mas vencida*<sup>1260</sup>.

Nossa hipótese é que a partir da experiência mística apocalíptica do Apóstolo Paulo descrita em Gálatas 1:1-24 e 2 Coríntios 12:1-4, ele propõe uma nova interpretação a respeito da “salvação do ser humano”. A justificação não ocorre por meio do cumprimento da lei (porque é uma tentativa de obter a justiça que vem Deus por meio dos próprios esforços), mas ocorre por meio da comunhão/união mística com Cristo (fé em Jesus). Portanto, a experiência mística com Cristo antecede a justificação. A justificação ocorre por causa do sacrifício propiciatório de Cristo e é comunicada àquele que tem fé em Jesus. O efeito do sacrifício propiciatório é triplo: a) libertar do poder do pecado; b) cancelar o pecado e c) aplacar a ira de Deus. A justificação é o ato de Deus em declarar alguém justo/inocente ou mais precisamente é o ato de Deus em absolver “todas as acusações” que foram feitas contra o indivíduo “por causa de seus pecados”. Além disso, a justificação é uma iniciativa graciosa de Deus, isto é, ela é um “favor gratuito/imerecido” de Deus para o ser humano. É um favor gratuito/imerecido porque “todos pecaram e estão privados da glória de Deus v. 23” (nenhum ser humano merece ser justificado por Deus por causa da sua rejeição a Deus). O efeito da justificação é triplo: a) declarar alguém inocente; b) gerar a paz com Deus e c) salvar do castigo eterno (morte eterna).

De acordo com Hagner,

Proponentes da nova perspectiva, como os da perspectiva antiga (se é que podemos usar esse nome), precisam não só ocupar-se dos textos que parecem sustentar seus pontos de vista, mas também explicar os que parecem ir contra eles. Os que não se convencem da nova perspectiva devem ser capazes de lidar com textos como Romanos 2:6-10, 13-16; 3:31; 8:3-4. Os defensores da nova perspectiva têm de explicar textos como Romanos 3:20, 28; 4:4-6; 5:20; 11:6 e Gálatas 2:16; 3:10-14 e nos convencer de que “obras da lei” em todos os casos refere-se só aos marcos de fronteira e à função social da lei<sup>1261</sup>.

Em sua conclusão, o autor diz que

Não posso negar que algumas ideias válidas emergiram na nova perspectiva de Paulo. Duvido, porém, que a nova perspectiva em si constitua uma trilha importante para uma avaliação mais fiel de Paulo e do judaísmo. Essa revolução copérnica está nos conduzindo por um caminho errado<sup>1262</sup>.

<sup>1260</sup>Ibid, p. 74, 75.

<sup>1261</sup>HAGNER, Donald A. “Paulo e o judaísmo”, In: *Lei e Graça em Paulo: Uma resposta à polêmica em torno da doutrina da justificação*. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 130, 131.

<sup>1262</sup>Ibid, p. 133.

Nossa hipótese é que o apóstolo Paulo deixa claro que a aliança sinaítica serve como um meio de justificação e salvação para o judeu se ele for capaz de cumprir todas as leis (Rm 2:12-29), mas isso é impossível porque o judeu é pecador assim como o gentio. Então, como o judeu não é capaz de cumprir todas as leis e como a Torá não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte (Rm 8:1-8), Paulo mostra que há um outro meio de se obter a justificação diante de Deus. Esse meio é o sacrifício propiciatório de Jesus que promove a libertação do pecado, o cancelamento do pecado e o apaziguamento da ira de Deus (Rm 5:1-11; 8:1-11). Além disso, Paulo diz que “por meio da fé (em Jesus) que nos torna uma nova criatura, cumprimos totalmente o que a lei ordena” (Rm 3:31). O cumprimento da lei ocorre toda vez que a nova criatura (2 Co 5:17) ama a Deus e ao próximo (Rm 13:10).

### 3.1.2. Mark A. Seifrid

Desde o tempo da Reforma, considerável atenção tem sido dada ao tema da justificação no pensamento do apóstolo Paulo. O trabalho inovador de E. P. Sanders em *Paulo e Judaísmo Palestino* (1977) introduziu a “nova perspectiva sobre o Judaísmo do Segundo Templo” e gerou conseqüentemente a “nova perspectiva sobre Paulo”, provocando um debate em curso, que agora é dominado por grandes protagonistas. Questões teológicas fundamentais estão em jogo. Neste novo estudo, Mark A. Seifrid<sup>1263</sup> oferece uma análise abrangente da compreensão de Paulo da justificação, à luz de temas importantes, como a justiça de Deus, a lei do Antigo Testamento, a fé, e o destino de Israel. Um exame detalhado da justificação na carta aos Romanos é seguido por um levantamento de todo o corpus paulino. A análise de Seifrid incorpora uma avaliação crítica da “nova perspectiva”, desafiando seus pressupostos mais básicos e uma reafirmação da teologia “centrada em Cristo” dos reformadores. Nesta exposição ampla da mensagem bíblica da justificação, Seifrid contraria muitas das reivindicações dos defensores da “Nova Perspectiva”, além de recomendar definições mais claras de “justificar / justiça”, definições de linguagem que não violem ou anulem a doutrina da justiça imputada. Por isso, ele afirma que “a obra de Deus na morte e ressurreição de

---

<sup>1263</sup>Seifrid, Mark A. *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification (New Studies in Biblical Theology)*. Illinois: IVP Academic, 2001. Traduzido para a língua portuguesa como “*Justificação em Cristo: O argumento da Teologia Paulina*”. São Paulo: Hagnos, 2014.

Cristo é ‘por nós’ e, portanto, um dom que nos é concedido”<sup>1264</sup>. Em outras palavras, “nenhum esforço humano, mas somente a ação incondicional de Deus traz justificação”<sup>1265</sup>. Entretanto, “ele justifica ‘aquele que tem fé em Jesus (v. 26)’”<sup>1266</sup>. Do mesmo modo, “porque somente a fé justifica, a distinção entre judeu e gentio foi superada (v. 24). O que define a condição humana não são as diferenças étnicas, mas a queda e a redenção universais”<sup>1267</sup>. Como resultado dessas explorações de termos bíblicos e temas chave, Seifrid em primeiro lugar abre o caminho em direção a uma visão mais bíblica e holística da “fé”. Segundo o autor,

A fé é dirigida ao Jesus crucificado e ressurreto. Na fé, o pecador opta por tomar o partido de Deus em sua acusação contra si, reconhecendo a *justiça de Deus*. Ao mesmo tempo, o mesmo pecador se apropria do dom de Deus em Cristo, a quem ele “ofereceu” como um sacrifício vicário e por meio do qual ele se torna a favor do pecador<sup>1268</sup>.

A “fé” concorda que o ser humano é culpado por causa da sua rebeldia contra Deus e que Deus é justo. Em segundo lugar, ele explora como o evento da morte e ressurreição deve ser entendido como um ato de Deus, que realizou a satisfação da sua ira. O ato de perdoar e justificar é uma realidade. Além disso, “ser ‘justificado pela fé’ é ser ‘justificado pelo sangue de Cristo’ (Rm 5:1, 9)”<sup>1269</sup>, e consequentemente, “estar ‘na fé’ é ser habitado por Cristo”<sup>1270</sup>. Portanto, a fé que acusa a si mesmo e reconhece Deus em Cristo, abraça o sacrifício propiciatório de Cristo que condena e remove o pecado para que o Espírito do Cristo ressuscitado possa viver no crente. Em terceiro lugar, Seifrid, consequentemente esclarece por que a fé está em conexão com a obediência. De acordo com o autor, “a ‘fé’ é uma questão de obediência, na qual não possuímos nenhum mérito e justifica Deus em sua contenda contra nós [...] Pela fé, Deus torna-se nosso Deus. Isso, e nada menos, é obediência”<sup>1271</sup>. Além disso, o arrependimento é uma consequência desta fé: não se pode estar unido com Cristo e permanecer da mesma forma. A “fé em Cristo” promove o fim da velha criação que estava escravizada pelo pecado e era alvo da ira de Deus e o começo da “nova criação” que tem paz com Deus. Portanto, a “*justiça de Deus*

---

<sup>1264</sup>SEIFRID, Mark A. *Justificação em Cristo: O argumento da Teologia Paulina*. São Paulo: Hagnos, 2014, p. 67.

<sup>1265</sup>Ibid, p. 67.

<sup>1266</sup>Ibid, p. 67.

<sup>1267</sup>Ibid, p. 67.

<sup>1268</sup>Ibid, p. 69.

<sup>1269</sup>Ibid, p. 139.

<sup>1270</sup>Ibid, p. 139.

<sup>1271</sup>Ibid, p. 157.

não é outra coisa senão a ‘vida’ que é concedida ao que crê”<sup>1272</sup>. Em outras palavras, o processo de justificação (declarar alguém inocente) é a vitória da vida sobre a morte.

Certamente, a doutrina da justiça imputada está presente em Romanos. Deus imputa/atribui/comunica sua justiça ao indivíduo que tem fé em Jesus (Rm 3:21-26). Em outras palavras, Deus considera judicialmente tal indivíduo como justo/inocente das acusações que foram proferidas contra ele, e conseqüentemente, mercedor da recompensa de uma vida eterna com Deus. A fé é o elemento fundamental para que o indivíduo entre em comunhão/união mística com Cristo e seja feito “nova criatura” (2 Co 5:17). Nesse novo estado (de vida), o indivíduo tem paz com Deus (Rm 5:1) e por isso, é considerado justo/inocente por Deus e salvo da sua punição que é a morte eterna.

Em seu artigo<sup>1273</sup>, o autor afirma que “a leitura de E. P. Sanders de Paulo sobre o pano de fundo do ‘nomismo aliancista’ é um mal falho, uma vez que obscurece o entendimento de Paulo da Cruz como sendo um trabalho de justificação dos ímpios”<sup>1274</sup>. De acordo com o autor,

Alguns elementos centrais do trabalho de Sanders sobre o Judaísmo primitivo servem ao seu propósito de comparação com Paulo um tanto pobremente. A categoria de “nomismo de aliança” torna-se relativamente sem sentido para descrever a soteriologia dos primeiros grupos judeus quando os termos da aliança estão em disputa. Eu tentei em outro lugar mostrar que Paulo rompeu com uma crença que essa expressão vaga falha em articular suficientemente: que a promessa de misericórdia é dada àqueles que são fiéis à aliança. Embora permanecendo aliancista em estrutura, dois escritos judaicos primitivos representativos, a Regra da Comunidade de Qumran (1QS) e os Salmos de Salomão (Sl. Sal.), restringem os benefícios da salvação da aliança a um grupo limitado dentro da nação. Uma medida de individualismo entra aqui, especialmente nos Salmos de Salomão, uma vez que a salvação é agora contingente à retidão pessoal, aderência à Lei tal como foi interpretada dentro da comunidade. Nem a escrita mostra qualquer falta de segurança por parte dos piedosos, nem qualquer indicação de que a salvação foi vista como obtida ou merecida. Os Salmos de Salomão atribuem libertação à divina misericórdia. A posição sola gratia dos materiais de Qumran é particularmente evidente. As breves declarações autobiográficas de Paulo sobre sua vida antes de seu encontro com Cristo estão de acordo com esse padrão, especialmente como aparece nos Salmos de Salomão. Ele não parece ter sofrido de uma “consciência introspectiva” e muito provavelmente viu a justiça que era sua através da Lei como um presente de Deus<sup>1275</sup>.

O autor também afirma que

Duas importantes extensões do paradigma de E. P. Sanders também falham para iluminar Paulo em seu contexto. “Obras da Lei” não são simplesmente fronteiras étnicas, como James D. G. Dunn afirma, mas marcas de piedade também. A proposta de N. T. Wright que Cristo forneceu a solução para a experiência de Paulo do exílio inverte a maneira pela qual a linguagem do

<sup>1272</sup>Ibid, p. 38.

<sup>1273</sup>Seifrid, Mark A. “Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History,” *Tyndale Bulletin* 45 (1994): 73-95.

<sup>1274</sup>Ibid, p. 73.

<sup>1275</sup>Ibid, p. 75, 76.

exílio aparece nas cartas de Paulo. E contrariamente à suposição comum, a teologia da cruz e da justificação de Lutero não é estéril ou irrelevante, e está mais de acordo com Paulo do que tentativas recentes de entendê-lo<sup>1276</sup>.

Em relação às “obras da lei”, Seifrid diz que,

Dunn agora vê uma “justiça nacionalista” representada por **ἔργα νόμου** e resumida na circuncisão como o elemento primário da desobediência que Paulo ataca. No entanto, o “orgulho” judaico nunca é tratado como transgressão retórica do texto. Não há pedido de arrependimento, nem acusação de culpa, simplesmente um dismantelamento da presunção judaica de privilégio. A retórica envolvendo o termo **ἔργα νόμου** não é forense, mas deliberativa, como indica o uso abundante da primeira pessoa do plural em Romanos 3-4. Uma vez estabelecida a acusação de que o judeu é culpado com o resto do mundo, Paulo se move em direção a explorar o significado que aparece precisamente no ponto em que Paulo começa a se pôr em contraste com a obra salvadora de Cristo. Agora que Dunn admitiu que a transgressão é um problema em Romanos 2-3, ele deve chegar a um acordo com a evidência de que Paulo trata as “obras da lei” aqui não como transgressão, mas como um falso caminho para a justiça<sup>1277</sup>.

O autor conclui que

Todas essas observações nos dão razões para pensar que rejeitando **ἔργα νόμου** como uma garantia de salvação, Paulo rejeita a superioridade moral obtida pela obediência, apesar de que os judeus que adotaram tal postura teriam atribuído seu progresso à aliança graciosa de Deus com Israel. Pode ter havido um eco distante do Fariseu de Lucas em oração no passado de Paulo, que ele também ouviu em seus oponentes na Galácia: “Deus, eu te agradeço por não ser como os outros seres humanos”. O quadro de Bultmann do judeu conscientemente se esforçando para assegurar a justiça através do esforço pessoal é uma caricatura. Mas é igualmente uma caricatura reduzir os debates de Paulo em Gálatas e Romanos a uma questão de privilégio étnico judaico<sup>1278</sup>.

No entanto, em relação ao “exílio”, Seifrid afirma que

Na verdade, o tema “exílio” parece ter funcionado para Paulo de uma maneira precisamente oposta àquela que Wright e Scott propuseram. Está ausente das declarações autobiográficas de Paulo sobre sua condição de pré-conversão e presente em sua interpretação do problema de Israel à luz da fé em Cristo. A linguagem “remanescente” de Paulo emerge na retórica teodiceana de Romanos 9-11 não como uma simples continuação do passado, mas em conjunto com a decisiva promulgação da palavra divina de julgamento sobre Israel. No tempo presente (**ἐν τῷ νῦν καιρῷ**), veio a ser um remanescente. A proclamação apostólica de Cristo aos gentios traz a provocação ao ciúme ‘por uma nação que não é’. Para Paulo, o advento do Messias não pôs fim ao exílio continuado de Israel, mas começou outra vez: ‘Eis que eu coloquei em Sião uma pedra de tropeço e uma rocha de ofensa’. A desobediência com a qual Paulo acusa Israel representa não apenas uma continuação, mas uma repetição da recusa anterior de Israel à misericórdia de Deus. O passado de Israel não é de rebelião desqualificada, “eles têm zelo por Deus”, mas Israel falhou em se submeter à justiça de Deus em Cristo. Por conta do Evangelho, eles se tornaram inimigos. Esta convicção está por trás do uso de Paulo da figura dos ramos de oliveira, quebrada por causa de sua incredulidade<sup>1279</sup>.

<sup>1276</sup>Ibid, p. 73.

<sup>1277</sup>Ibid, p. 82, 83.

<sup>1278</sup>Ibid, p. 85.

<sup>1279</sup>Ibid, p. 91.

Certamente, na literatura judaica do período do Segundo Templo havia um entendimento de que os mandamentos/prescrições da Torá deviam ser cumpridos para que tanto o indivíduo (judeu) quanto o povo de Israel permanecessem na aliança com Deus e fossem justificados e salvos por Ele. Este Judaísmo que expressava o “padrão da aliança sinaítica” está descrito nessa literatura como nos mostra os seguintes documentos: *Palavras dos Luzeiros 4Q504, QRegra da Comunidade (1QS), 4QMMT, O Texto de José e Asenate, O Livro dos Jubileus, O Livro de Tobit, O Quarto Livro de Esdras, O Testamento de Moisés, O Livro de Baruc e Judite (5:17-21; 8:18-23)*. Além disso, no Salmo de Salomão (9:4-5) também há uma menção sobre a obtenção da justiça salvadora de Deus pelas obras individuais:

4 Nossas obras (estão) na escolha e poder de nossas almas, para fazer o certo e errado nas obras de nossas mãos, e em sua justiça você supervisiona os seres humanos. 5 Aquele que faz o que é certo salva a vida para si mesmo com o Senhor, e aquele que faz o que é errado faz com que sua própria vida seja destruída; porque os juízos justos do Senhor estão de acordo com o indivíduo e a família<sup>1280</sup>.

Portanto, está claro que o judeu devia cumprir às estipulações (leis) da aliança sinaítica para que obtivesse a justiça salvadora de Deus. E, é isso que Paulo combate, a saber, uma justificação e salvação que depende do esforço humano, em outras palavras, uma justiça salvadora alcançada por meio do cumprimento da lei (obras da lei).

Em relação a expressão **ἔργων νόμου** “obras da lei”, nossa hipótese é que ela se refere ao cumprimento do conjunto de leis que a aliança sinaítica estipula. O fazer as obras que a lei exige garante a obtenção da justiça salvadora de Deus. No entanto, Paulo diz que a justificação é uma iniciativa graciosa de Deus, isto é, ela é um “favor gratuito/imerecido” de Deus para o ser humano. Entretanto, para se obter esta justiça que vem de Deus, é necessário que se tenha fé em Jesus (comunhão/união com Ele).

Por fim, nossa hipótese é que o “exílio regional de Israel” terminou com a saída do remanescente fiel da Babilônia. Este exílio foi causado por causa da quebra da aliança sinaítica. No entanto, “Israel” falha mais uma vez por tentar obter a justiça de Deus por meio dos próprios esforços (cumprimento da lei – Rm 9-11). Então, por causa da sua recusa de buscar a justiça de Deus pela fé, “Israel” ou mais precisamente “alguns judeus” se tornaram inimigos de Deus e, por isso, serão condenados à morte eterna. Mas, um

---

<sup>1280</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 660.

“remanescente fiel” que obtém a justiça de Deus pela fé em Jesus (Rm 11:5; 26, 27) será salvo por Deus.

### 3.1.3. John Piper

Nicholas Thomas Wright, um estudioso do Novo Testamento e bispo de Durham na Igreja da Inglaterra, passou anos estudando os escritos do apóstolo Paulo e ofereceu uma “nova perspectiva” na teologia de Paulo. Uma de suas conclusões é que “as discussões sobre justificação em grande parte da história da igreja, certamente desde Agostinho estão erradas, pelo menos em termos da compreensão de Paulo”. A confiança de Wright que a igreja interpretou Paulo de forma errada por quinhentos anos, dada a sua enorme influência, desencadeou uma desconfiança por parte dos líderes cristãos como John Piper<sup>1281</sup>, pastor e estudioso do Novo Testamento. O autor afirma que

Eu não vejo sua visão como uma releitura convincente do que São Paulo realmente disse. E eu acho que, como está agora, trará grande confusão para a igreja em um ponto em que ela precisa desesperadamente de clareza. Não acho que essa confusão seja a poeira necessária que se deve resolver quando grandes e novas descobertas forem feitas. Em vez disso, se eu ler a situação corretamente, a confusão é devido às ambiguidades nas próprias expressões de Wright, e ao fato de que, ao contrário de seu tratamento de alguns assuntos, seu paradigma de justificação não se encaixa bem com a leitura comum de muitos textos, e deixa muitas pessoas comuns sem a experiência recompensadora de iluminação, mas com uma sensação paralisante de perplexidade<sup>1282</sup>.

Além disso, Piper diz que

Minha convicção sobre N. T. Wright não é que ele esteja sob a maldição de Gálatas 1:8–9, mas que seu retrato do evangelho - e da doutrina da justificação em particular - é tão desfigurado que se torna difícil reconhecê-lo como biblicamente fiel. Pode ser que, em sua própria mente e coração, Wright tenha uma compreensão clara e firme do evangelho de Cristo e do significado bíblico da justificação. Mas, em minha opinião, o que ele escreveu levará a um tipo de pregação que não anunciará claramente o que torna o senhorio de Cristo boas novas para pecadores culpados, nem mostrará àqueles que estão oprimidos pelo pecado como eles podem permanecer justos na presença de Deus<sup>1283</sup>.

Esta desconfiança conduz Piper à análise dos pressupostos de Wright. Em seguida mostraremos alguns destes pressupostos. O primeiro diz respeito à “Justiça de Deus”. Segundo Wright, a justiça de Deus é “sua fidelidade à suas promessas da aliança com Abraão, sua imparcialidade, seu lidar apropriado com o pecado e sua ajuda aos

<sup>1281</sup> PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Illinois: Crossway Books, 2007.

<sup>1282</sup> Ibid, p. 24.

<sup>1283</sup> Ibid, p. 15.

desamparados”<sup>1284</sup>. Por outro lado, Piper diz que a “justiça é a fidelidade inviolável de Deus para manter o valor de sua glória”<sup>1285</sup>. Nossa hipótese é que a “justiça de Deus” é ao mesmo tempo uma qualidade inerente de Deus, ou seja, “sua natureza é justa ou ele é justo” e uma atividade Dele, ou seja, “ele considera alguém justo”. Em outras palavras, podemos dizer que a “justiça é a fidelidade de Deus à sua própria pessoa/natureza e palavra”.

O segundo diz respeito ao “tempo que ocorrerá a justificação”. Segundo Wright,

É melhor começar do fim, com a visão de Paulo do futuro. (a) O único Deus verdadeiro finalmente julgará o mundo inteiro; naquele dia, alguns serão considerados culpados e outros serão aprovados (Romanos 2.1-16). A defesa de Deus destes últimos no último dia é o seu ato de ‘justificação’ final (Romanos 2.13)<sup>1286</sup>.

No entanto, Piper afirma que

É enganoso criar a impressão de que, quando a palavra justificação é usada, o primeiro pensamento, ou pensamento principal que vem à mente de qualquer pessoa, seria o julgamento final e escatológico. Isso não está provado, e eu acho que não é provável na maioria dos casos em Paulo. Isso não é negar a realidade de um cenário de tribunal futuro em que Deus julgará a favor de seu povo. É mais uma advertência que a justificação nos escritos de Paulo pode não ser tão controlada pela concepção futura e escatológica, como Wright diz que é<sup>1287</sup>.

Nossa hipótese é que o processo de justificação é tanto uma realidade presente (Rm 5:1), isto é, o efeito dele já é experimentado na presente era (a ira de Deus é desviada e o pecado é cancelado porque o crente já está em união/comunhão mística com o Espírito de Cristo que fornece a vida e o liberta do poder escravizador do pecado “rebeldia contra o Criador”) quanto uma realidade futura (no julgamento final que acontecerá na era vindoura inaugurada por Cristo, Deus declarará a sentença: “inocente” e recompensará o que tem fé em Jesus com a vida eterna – Rm 3:30; 1 Co 15:50-57).

O terceiro diz respeito à “justiça imputada”. De acordo com Wright,

O resultado disso tudo deve ser óbvio, mas é extremamente importante para entender o Paulo. Se usarmos a linguagem do tribunal de justiça, não faz sentido algum dizer que o juiz imputa, concede, transmite, comunica ou transfere, de qualquer outro modo, sua justiça para o querelante ou para o acusado. Justiça não é um objeto, uma substância ou um gás que possa ser

<sup>1284</sup>WRIGHT, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. London/New York: T & T Clark, 1991, p. 36.

<sup>1285</sup>PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Illinois: Crossway Books, 2007, p. 69.

<sup>1286</sup>WRIGHT, N. T. “The Shape of Justification (2001)”. In: *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 216.

<sup>1287</sup>PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Illinois: Crossway Books, 2007, p. 58.

passado através da sala do tribunal. Para o juiz, ser justo não significa que o tribunal o favoreceu. Para o querelante ou acusado, ser justo não significa que ele ou ela tentou o caso corretamente ou imparcialmente. Imaginar o acusado recebendo, de alguma forma, a justiça do juiz é simplesmente um erro categórico. Não é assim que a língua funciona ... Se e quando Deus age para vindicar seu povo, seu povo então, metaforicamente falando, terá o status de “justiça”... Mas a justiça que eles terão não será a justiça do próprio Deus. Isso não faz sentido algum<sup>1288</sup>.

Entretanto, Piper diz que

Há uma maneira muito diferente de ver as coisas. Tanto para o acusado como para o juiz, a justiça é “uma fidelidade constante de valorizar e sustentar a glória de Deus”. Isso é o que torna Deus e os seres humanos “justos”. Portanto, pode ser examinado neste tribunal de justiça, que é de fato concebível que a justiça do juiz seja recebida pelo acusado. Pode ser que, quando o acusado necessitar de justiça moral, o Juiz, que também é o Criador e Redentor, possa encontrar uma maneira de fazer sua justiça valer para o acusado, já que é exatamente a justiça que ele precisa - a saber, uma fidelidade constante, perfeita e representada pela glória do Juiz<sup>1289</sup>.

Nossa hipótese é que a “justiça de Deus” tem um sentido “*atributivo*”: sua natureza é justa e um sentido *comunicativo*: “ele considera alguém justo/inocente”. Aquele que tem fé em Jesus (união/comunhão mística com Ele) é libertado do poder escraizador do pecado e recebe o Espírito da vida (de Cristo), se tornando uma “nova criatura” e, por isso, não está mais em inimizade contra Deus, pois sob esta nova condição, ele é capaz de amar e obedecer a Deus, ou seja, honrar e glorificar a Ele (Rm 1:18-31). Consequentemente, Deus λογίζομαι “imputa, credita, atribui”<sup>1290</sup>, comunica sua justiça (Rm 4:5) ao indivíduo que tem fé em Jesus (Rm 3:21-26). Em outras palavras, Deus considera judicialmente tal indivíduo como justo/inocente das acusações que foram proferidas contra ele, e como resultado, merecedor da recompensa de uma vida eterna com Ele (salvação eterna). Portanto, a justiça de Deus é comunicada ao ser humano por meio da fé (Gl 5:5).

<sup>1288</sup>WRIGHT, N. T. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 98, 99.

<sup>1289</sup>PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Illinois: Crossway Books, 2007, p. 71.

<sup>1290</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 288.

### 3.1.4. Donald Arthur Carson

D. A. Carson<sup>1291</sup>, solicitou a ajuda de muitos estudiosos para analisarem os escritos produzidos pelo Judaísmo do Segundo Templo. Ele é o editor da série de dois volumes. O primeiro volume inclui quinze artigos, cada um analisando como é descrito os conceitos de justiça, graça, eleição, aliança e lei em um determinado grupo de escritos judaicos de cerca de 200 a.C para cerca de 100 d.C como os Apócrifos, os Pseudoepígrafos, o Talmude, etc. Este volume é destinado a ser a base para o volume dois, no qual a teologia paulina vai ser analisada. O segundo volume também inclui quatorze artigos, cada um analisando como é elaborado os conceitos de justiça, justificação, fé, obras da lei e salvação em um determinado grupo de escritos paulinos.

O objetivo geral deste conjunto de dois volumes é “tentar uma avaliação competente do movimento multifacetado agora frequentemente conhecido como “a nova perspectiva sobre Paulo”<sup>1292</sup>. O volume um mostra que “não é que Sanders esteja errado em todos os lugares, mas ele está errado quando tenta estabelecer que sua categoria está correta em todos os lugares”<sup>1293</sup>. No livro dos Jubileus, por exemplo, “a eleição é certamente pela graça. Mas, isso é mera iniciação; a salvação final, finalmente, depende da obediência”<sup>1294</sup>. Então, “é difícil não concluir que as categorias de nomismo da aliança estão por vezes erradas”<sup>1295</sup>. Portanto, Sanders cometeu um equívoco: não há só uma visão “nomista aliancista” que dominou todo o pensamento judaico antes de Cristo (ou pouco depois). O volume dois, em seguida, completa o projeto, demonstrando que

Certamente, isto não significa que as várias leituras da “nova perspectiva” de Paulo estão erradas. Significa meramente que, com a crescente percepção das abordagens diversas do nomismo representadas na literatura do Judaísmo do Segundo Templo, as linhas adotadas pelos intérpretes da nova perspectiva desfrutaram de menos presunção de estarem certas<sup>1296</sup>.

Portanto, ao considerar que só uma visão “nomista aliancista” dominou o pensamento judaico no período do Segundo Templo, a “Nova Perspectiva sobre Paulo”

---

<sup>1291</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

\_\_\_\_\_. *Justification and Variegated Nomism (The Paradoxes of Paul)*. Volume 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

<sup>1292</sup>Ibid, p. V.

<sup>1293</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p. 543.

<sup>1294</sup>Ibid, p. 546.

<sup>1295</sup>Ibid, p. 546.

<sup>1296</sup>CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Paradoxes of Paul)*. Volume 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. V.

também cometeu um equívoco: não considerou a possibilidade de Paulo estar combatendo uma visão judaica sinaíta, a saber, uma justificação e salvação baseadas no cumprimento da lei, em outras palavras, a obtenção da “justiça de Deus – que vem de Deus” (a justificação e conseqüentemente a salvação) por meio de seus próprios esforços (Rm 9:30-32; 10:3; Fl 3:9).

De fato, na literatura judaica do período do Segundo Templo havia uma “visão judaica condicionada pela aliança sinaítica”. Neste pensamento judaico sinaíta, os mandamentos/prescrições da Torá deviam ser cumpridos para que tanto o indivíduo (judeu) quanto o povo de Israel permanecessem na aliança com Deus e fossem justificados e salvos por Ele. Portanto, está claro que o judeu devia cumprir às estipulações (leis) da aliança sinaítica para que obtivesse a justiça salvadora de Deus. E, é isso que Paulo combate, a saber, uma justificação e salvação que depende do esforço humano, em outras palavras, uma justiça salvadora alcançada por meio do cumprimento da lei (obras da lei). Este Judaísmo que expressava o “padrão da aliança sinaítica” está descrito na literatura judaica do Segundo Templo como nos mostra os seguintes documentos: *Palavras dos Luzeiros 4Q504*, *QRegra da Comunidade (1QS)*, *4QMMT*, *O Texto de José e Asenate*, *O Livro dos Jubileus*, *O Livro de Tobit*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Testamento de Moisés*, *O Livro de Baruc*, *Judite (5:17-21; 8:18-23)* e *Salmo de Salomão (9:4-5)*.

### 3.2. A Nova Perspectiva sobre Paulo

#### 3.2.1. Krister Stendahl

O primeiro erudito a questionar a interpretação da “velha perspectiva” sobre a “justificação pela fé” foi Krister Stendahl<sup>1297</sup>. “Nascido em 1921 em Estocolmo, na Suécia, foi ordenado ao ministério na Igreja da Suécia em 1944 e serviu como pároco auxiliar numa paróquia antes de retornar à Universidade de Uppsala”<sup>1298</sup>. “Ao receber seu doutorado em 1954, ele aceitou um convite para se juntar ao corpo docente da Harvard

<sup>1297</sup>Os artigos de Krister Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” (1960) e “Paul Among Jews and Gentiles” (1963), foram escritos inicialmente em sueco e publicados em inglês no seu livro: STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976.

<sup>1298</sup>STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976.

Divinity School, onde ele ensinaria pelos próximos trinta anos”<sup>1299</sup>. Ele ofereceu “muitas contribuições aos estudos paulinos e ao diálogo ecumênico e inter-religioso”<sup>1300</sup>. O autor afirma que “na história do Cristianismo Ocidental - e, portanto, em grande parte, na história da cultura Ocidental - o apóstolo Paulo foi saudado como um herói da consciência introspectiva”<sup>1301</sup>. Isso se deve a afirmação de Paulo em (Rm 7:19): “Porque não faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero, esse faço” (NAA). No entanto, para o autor

Seus insights quanto à solução desse dilema foram recentemente mais ou menos identificados, por exemplo, com o que Jung chamou de Processo de Individuação; mas isso é apenas uma reviravolta contemporânea da maneira tradicional Ocidental de ler as cartas paulinas como documentos da consciência humana<sup>1302</sup>.

Por isso, o autor alerta que “tanto o historiador quanto o teólogo, tanto o psicólogo quanto o leitor mediano da Bíblia, estão bem aconselhados a avaliar como essa hipótese da contemporaneidade afeta seu pensamento e sua interpretação de escritos antigos”<sup>1303</sup>. De fato, segundo o autor, “esse problema se torna agudo quando alguém tenta imaginar a função e a manifestação da introspecção na vida e nos escritos do apóstolo Paulo”<sup>1304</sup>. Além disso, ele acrescenta que

É o mais agudo, pois é exatamente nesse ponto que os intérpretes do Ocidente encontraram o denominador comum entre Paulo e a experiência do homem, uma vez que as declarações de Paulo sobre “justificação pela fé” foram aclamadas como a resposta ao problema que enfrenta o homem implacavelmente honesto em sua prática de introspecção. *Especialmente no Cristianismo Protestante - que, no entanto, neste ponto tem suas raízes em Agostinho e na piedade da Idade Média - a percepção paulina do pecado foi interpretada à luz da luta de Lutero contra sua consciência*<sup>1305</sup>. Mas é exatamente nesse ponto que podemos discernir a diferença mais drástica entre Lutero e Paulo, entre o século XVI e o primeiro século e, talvez, entre o Cristianismo Oriental e Ocidental<sup>1306</sup>.

É importante notar que “nesses assuntos, Lutero era um verdadeiro monge agostiniano, já que Agostinho pode bem ter sido um dos primeiros a expressar o dilema da consciência introspectiva”<sup>1307</sup>. O autor ainda acrescenta que “foi ele (Agostinho)”<sup>1308</sup> quem aplicou a doutrina de justificação de Paulo ao problema da consciência

---

<sup>1299</sup>Ibid.

<sup>1300</sup>Ibid.

<sup>1301</sup>STENDAHL, Krister. “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 78.

<sup>1302</sup>Ibid, p. 78, 79.

<sup>1303</sup>Ibid, p. 79.

<sup>1304</sup>Ibid, p. 79.

<sup>1305</sup>Destaque nosso.

<sup>1306</sup>STENDAHL, Krister. “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 79.

<sup>1307</sup>Ibid, p. 83.

<sup>1308</sup>Acréscimo nosso.

introspectiva, à pergunta: ‘Em que base a pessoa encontra a salvação?’<sup>1309</sup>. Nesta linha de pensamento, Lutero “no agarrar de sua consciência introspectiva, ele pegou Paulo e encontrou nele a resposta de Deus para seu problema, o problema do Ocidente, e o problema da piedade medieval tardia do Ocidente”<sup>1310</sup>. Segundo Stendahl,

As lutas internas de Lutero pressupõem o sistema desenvolvido de Penitência e Indulgência, e é significativo que suas famosas 95 teses tomem seu ponto de partida do problema do perdão dos pecados como visto dentro da estrutura da Penitência: “Quando nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo disse: ‘Arrependa-se (*penitentiam agite*) ...,’ ele queria que toda a vida dos fiéis fosse um arrependimento (ou penitência)”<sup>1311</sup>.

Como exemplo, o autor mostra a interpretação Ocidental inteligente e introspectiva de Gálatas 3:24 (NAA): “De maneira que a lei se tornou nosso guardião para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados pela fé”. De acordo com ele,

Nós pensamos que quando alguém lê a palavra de Deus, deve-se perceber a mensagem como vinda diretamente para nós, e quando a Bíblia diz “nós” e “nosso”, é melhor levarmos para o lado pessoal. A lei, diz, era ou é “nosso tutor” ou “nosso guardião”. Quem sou eu então para dizer: “As Escrituras dizem ‘nosso’, mas neste caso refere-se a um tempo lá atrás, e não para mim”. Mas “nosso” neste texto significa “eu, Paulo, com meus compatriotas judeus”, e nada mais. É totalmente errado para aplicar esse “nosso” para nós gentios<sup>1312</sup>.

O apóstolo Paulo lida com o problema do entendimento dos cristãos judeus e cristãos gentios a respeito da justificação. Mas, com o surgimento dos interpretes Ocidentais, tais como: Agostinho e Lutero, a justificação pela fé é deslocada do Cristianismo do primeiro século (em que retrata a posição dos gentios no plano salvífico de Deus) para a consciência “introspectiva” da humanidade ocidental (como o homem pode ser aceito diante de Deus).

Outra questão levantada por Stendahl diz respeito ao chamado ou conversão de Paulo, por isso, o autor pergunta e responde:

Qual é, então, a diferença entre um chamado e uma conversão? Talvez não seja demais, mas sem discutir, vamos nos concentrar na distinção apropriada entre as palavras. A maioria de nós na tradição ocidental chegou a pensar no desenvolvimento de Paulo como coincidente com o que comumente descrevemos como uma experiência de conversão. Mas isso leva a duas dificuldades para um entendimento correto de Paulo. Em primeiro lugar, o

<sup>1309</sup>STENDAHL, Krister. “Paul Among Jews and Gentiles”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 16.

<sup>1310</sup>Ibid, p. 17.

<sup>1311</sup>STENDAHL, Krister. “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 82.

<sup>1312</sup>STENDAHL, Krister. “Paul Among Jews and Gentiles”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 22, 23.

termo “conversão” facilmente nos leva a colocar em jogo a ideia de que Paulo “mudou de religião”: o judeu tornou-se cristão. Mas há motivos suficientes para questionar tal modelo. Para começar, as pessoas naqueles dias não pensavam em “religiões”. E, além disso, é óbvio que Paulo permanece judeu ao cumprir seu papel de apóstolo dos gentios<sup>1313</sup>.

É evidente que para o autor, Paulo recebeu um chamado Divino, mas este chamado não fez com que Paulo se convertesse ao Cristianismo, pois ainda não existia esta religião em termos oficiais. Então, Paulo continua sendo judeu, mas agora assume um papel de “apóstolo dos gentios”.

Por isso, para Stendahl,

Os argumentos de Paulo a respeito da justificação pela fé não surgiram de sua “luta com a interpretação judaica da lei”, e não são “uma doutrina de combate dirigida contra o judaísmo”. Seu lugar e função, especialmente em Romanos, não são primeiramente polêmicos, mas apologéticos, pois ele defende o direito dos gentios convertidos para serem membros completos do povo de Deus. Quando ele usa o argumento “justificação pela fé” em Gálatas, ele defende os direitos de seus gentios convertidos contra a prática de “judaização”, ou seja, de gentios que se submetem às leis da circuncisão e da alimentação. Além disso, não há base para acreditar que Paulo tivesse alguma dificuldade pessoal em obedecer à lei<sup>1314</sup>.

Além disso, Stendahl diz que

Aqui está um ponto em que é igualmente importante discernir as diferenças entre Paulo e Lutero. A experiência de Paulo não é aquela experiência interior de conversão que a teologia do Ocidente tomou como certa. O que está por trás dessa distinção é algo muito sério. É que todos nós, no Ocidente, e especialmente na tradição da Reforma, não podemos deixar de ler Paulo através da experiência de pessoas como Lutero ou Calvino. E esta é a principal razão para a maioria dos nossos equívocos sobre Paulo. Em Lutero, por exemplo, temos um homem que trabalha sob as exigências ameaçadoras da lei - um homem em desespero, um homem para quem a questão teológica e existencial é “Como posso encontrar um Deus gracioso?” Ele era uma pessoa que reconhecia que quanto mais ele tentava, mais ele ficava aquém, uma pessoa que precisamente em sua piedade alcançava as profundezas do abismo de futilidade e deficiências diante de Deus, uma pessoa que caminhava até os próprios portões do Inferno; uma pessoa que conhecia a culpa em sua intensidade mais introspectiva. E este jovem que Lutero encontrou em Paulo e em suas palavras sobre como “os justos viverão pela fé” e em ditos similares, a mensagem de Deus que o tirou do desespero e o colocou naquela poderosa fortaleza de graça sobre a qual ele escreveu seu hino agitado<sup>1315</sup>.

Então, Stendahl conclui que

A justificação não mais “justificava” a posição dos cristãos gentios como judeus honorários, mas tornou-se a resposta atemporal para os problemas e as dores da consciência introspectiva do Ocidente. E Paulo não era mais visto

<sup>1313</sup>Ibid, p. 11.

<sup>1314</sup>STENDAHL, Krister. “Sources and Critiques”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 130.

<sup>1315</sup>STENDAHL, Krister. “Paul Among Jews and Gentiles”. In: *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 12.

“entre judeus e gentios”, mas sim como guia para aqueles perplexos e incomodados pela situação humana. Seu ensinamento foi agora separado do que ele havia visto como sua tarefa, sua missão e seu objetivo - ser o apóstolo dos gentios<sup>1316</sup>.

Dessa forma, baseado no que Stendahl disse, a nossa leitura individualística de Romanos surgiu na era moderna influenciada por Martinho Lutero, ou seja, por quinhentos anos os adeptos da “velha perspectiva” estão lendo Romanos de maneira equivocada, a partir da perspectiva de Lutero, que como ser humano individual buscava encontrar alívio para sua consciência pesada, ou seja, Lutero estava se opondo a Igreja Católica e inconformado com seus pecados estava tentando fazer boas obras e a sua consciência “introspectiva” o acusava individualmente. O problema de Lutero é que ele observou que a Igreja Católica acredita em salvação por obras e Lutero não acreditava mais em salvação por obras, então quando ele foi ler Romanos verificou que os judeus (Igreja Católica) acreditavam em salvação por obras e Paulo (Lutero) não acreditavam em salvação por obras. Com isso, Lutero pegou seu problema individual e a sua consciência “introspectiva” de como o homem pode ser aceito diante de Deus e confundiu o paralelo Igreja Católica igual ao Judaísmo e Paulo igual a Lutero. Por isso, que o problema de Lutero com a sua “consciência introspectiva” (como “eu” como indivíduo posso ser aceito diante de Deus) que é o nosso problema também, surgiu no mundo Ocidental e não no Oriente. A questão é que Paulo não se preocupava com a “consciência introspectiva”, ou seja, como o indivíduo pode ser aceito diante de Deus, ele nunca fez esta pergunta: como ser salvo? Isso porque, ele era judeu, já fazia parte da aliança. Portanto, Lutero ao ler Romanos de maneira equivocada influenciou todos nós. Baseado neste postulado, Romanos e o Judaísmo do Segundo Templo começa a ser interpretado por uma “nova perspectiva”.

Em primeiro lugar, a partir da experiência mística apocalíptica de Paulo ocorreu o começo de uma mudança de paradigma na concepção de Paulo sobre a “salvação do ser humano”. Para ele, agora (depois de sua experiência descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4), a Torá não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz a morte. Ao invés disso, o meio de salvação eficaz é quando o “homem é justificado por fé (por meio da união/comunhão com Jesus – que é o sacrifício propiciatório pelos pecados dos judeus e dos gentios), sem obras da lei” (Rm 3:1-31). Além disso, o fato de ser

---

<sup>1316</sup>Ibid, p. 5.

considerado justo/inocente/puro faz com que o homem (tanto judeu quanto gentio) seja salvo da ira de Deus e receba a recompensa de uma vida eterna. Esta mudança de paradigma mostra que houve uma “conversão” na maneira de interpretar o mecanismo de “salvação tanto do judeu quanto do gentio”. Não há diferença entre eles, pois todos são pecadores (Rm 3:9). O cumprimento das obras da lei não serve para que o indivíduo seja considerado justo/inocente por Deus (Rm 3:20). Mas a grande mudança está na ação de Deus em estabelecer Jesus como sacrifício propiciatório para desviar sua ira e anular o pecado do ser humano (Rm 3:25, 26). No entanto, para obter os benefícios desta atitude de Deus, é necessário que tanto o judeu quanto o gentio tenham fé em Jesus (união/comunhão com Ele) para que recebam o Espírito de Cristo ou Espírito da vida que gera neles vida e paz. De fato, Paulo não deixa de ser judeu, mas sua interpretação a respeito da “salvação do ser humano” muda. Então, ele “se volta/se converte”<sup>1317</sup> de uma visão exclusivista judaica sinaíta a respeito da “salvação do judeu” (o judeu é salvo da ira de Deus quando ele cumpre os preceitos da Torá) para uma visão pluralística a respeito da “salvação do judeu e do gentio” (tanto o judeu quanto o gentio são salvos da ira de Deus quando eles têm fé em Jesus). Em segundo lugar, “os argumentos de Paulo a respeito da justificação pela fé” surgiram a partir da sua experiência mística apocalíptica descrita em (Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4). Com base nela, Paulo combate a visão exclusivista judaica sinaíta, segundo a qual, só o povo judeu é “exclusivo de Deus”, isto é, eleito para ser “santo/separado” e “puro” para Ele e, além disso, é condicionada ao cumprimento dos mandamentos da Torá (o judeu só será salvo da ira de Deus se ele cumprir as leis que a aliança sinaítica estipula). De acordo com Paulo, o judeu não é superior ao gentio, pois todos estão sob o pecado. E a condicionalidade da aliança sinaítica (a obrigatoriedade de cumprir a Torá) não serve para desviar a ira de Deus e anular o pecado tanto do judeu quanto do gentio, pois todos estão escravizados pelo pecado que conduz a morte. Portanto, em nenhum momento, Paulo considera os “cristãos gentios” como “judeus honorários”, pelo contrário, ele enfatiza a nítida diferença entre eles em relação à primazia “das palavras reveladas de Deus” (Rm 3:1,2) como também ele enfatiza a nítida semelhança entre eles em relação a condição de pecadores (Rm 3:9-18).

<sup>1317</sup>O substantivo feminino *ἐπιστροφή* significa “atenção, conversão”. BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001, p. 301. Ele vem do verbo *ἐπιστρέφω* que significa “virar, virar-se, voltar, retornar, ser convertido”. Ibid, p. 301. “Fazer voltar, reconduzir, converter-se, dirigir-se, voltar-se”. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 193.

### 3.2.2. Ed Parish Sanders

Um dos primeiros proponentes da “nova perspectiva sobre Paulo” a tentar compreender a soteriologia do Judaísmo do Segundo Templo sistematicamente à luz de seu substrato cultural religioso foi Ed Parish Sanders<sup>1318</sup>. A sua pesquisa não mostra a teologia de Paulo, mas o paradigma da religião judaica, o qual ele descobre o “padrão da religião” judaica a respeito da salvação. Esta tese traz a sistematização da “nova perspectiva sobre o Judaísmo do Segundo Templo” que influenciou muitos autores.

Em seguida analisaremos os conceitos-chave de Sanders para compreendermos melhor a sua pesquisa. O autor inicia seu livro com a exposição da sua metodologia. Segundo o autor, “eu tentei comparar o judaísmo, entendido em seus próprios termos, com Paulo, entendido em seus próprios termos”<sup>1319</sup>. “Outra maneira de declarar o assunto é explicar que estou tentando realizar pelo menos seis coisas. Os principais objetivos são estes”<sup>1320</sup>:

- considerar metodologicamente como comparar duas (ou mais) religiões relacionadas, mas diferentes;
- destruir a visão do Judaísmo Rabínico, que ainda é predominante em muito, talvez mais, na erudição do Novo Testamento;
- estabelecer uma visão diferente do Judaísmo Rabínico;
- Argumentar um caso relativo ao Judaísmo Palestino (isto é, o Judaísmo como refletido no material de proveniência palestina) como um todo;
- defender uma certa compreensão de Paulo;
- fazer uma comparação entre Paulo e o Judaísmo Palestino<sup>1321</sup>.

O autor diz que “o quarto e o sexto constituem o objetivo geral do livro, enquanto espero realizar os outros ao longo do caminho”<sup>1322</sup>. Na primeira parte do livro, Sanders procura realizar o quarto objetivo: mostrar qual é o “padrão de religião do Judaísmo Palestino ou do Segundo Templo”. Para isso, em primeiro lugar, ele precisa elencar as diferentes posições sobre a interpretação da relação de Paulo com o Judaísmo Palestino, então, ele diz que

Existem basicamente três posições sobre a questão do relacionamento fundamental de Paulo com o Judaísmo Palestino: que, por causa de numerosos e importantes acordos detalhados, Paulo deveria ser visto como essencialmente um rabino que achava que o Messias havia chegado (Davies); que, apesar de alguns acordos detalhados, a religião de Paulo é basicamente antitética à do Judaísmo Palestino (provavelmente a visão majoritária); e que Paulo tinha pouca relação com o Judaísmo Palestino de uma forma ou de outra (Sandmel).

<sup>1318</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

<sup>1319</sup>Ibid, p. xi.

<sup>1320</sup>Ibid, p. xii.

<sup>1321</sup>Ibid, p. xii.

<sup>1322</sup>Ibid, p. xii.

Com relação às declarações polêmicas de Paulo sobre o Judaísmo, há basicamente três posições: que elas não representam sua visão fundamental e devem ser desconsideradas como a polêmica do momento (Davies); que elas estão no ponto e representam a antítese básica de Paulo e Judaísmo (a maioria); e que elas realmente não tocam o Judaísmo que é conhecido de fontes rabínicas, e assim deve ser explicado como se referindo a alguma outra forma de Judaísmo ou como surgindo de uma necessidade apologética imediata (Montefiore, Moore)<sup>1323</sup>.

De alguma forma, segundo o autor, estas visões são insatisfatórias. Por isso, ele afirma que

O que é necessário é uma comparação que leve em consideração tanto os numerosos acordos quanto os desacordos - não apenas as discordâncias como declaradas por Paulo, mas aquelas evidentes do lado judaico, a discrepância entre a descrição de Paulo do Judaísmo e Judaísmo como refletida em fontes judaicas. O que é necessário, em outras palavras, é comparar Paulo em seus próprios termos com o judaísmo em seus próprios termos, uma comparação não de essências de uma linha ou de motivos separados, mas de uma religião inteira com uma religião inteira. É essa tarefa que desejamos empreender aqui e que agora precisa ser metodologicamente descrita<sup>1324</sup>.

A partir desta afirmação, Sanders irá descrever sua metodologia de comparação entre uma religião e outra. De acordo com o autor,

Eu tentarei evitar uma descrição muito abstrata do método a ser seguido aqui, pois o método será imediatamente aplicado e poderá ser testado em sua aplicação. Eu sou da opinião, no entanto, que a história da comparação entre Paulo e Judaísmo é um exemplo particularmente claro da necessidade geral de melhoria metodológica no estudo comparativo da religião. O difícil é se concentrar no que deve ser comparado. Já vimos que a maioria das comparações são de essências reduzidas (fé versus obras; cf. liberdade versus lei, uma religião espiritual versus uma religião materialista e comercial e similar) ou de motivos individuais. Nenhuma destas constitui uma categoria adequada de comparação<sup>1325</sup>.

Assim sendo, o autor diz que

O que é claramente desejável, então, é comparar uma religião inteira, partes e tudo, com uma religião inteira, partes e tudo; para usar a analogia de um edifício, para comparar dois edifícios, não deixando de lado seus tijolos individuais. O problema é como descobrir duas totalidades, ambas consideradas e definidas em seus próprios méritos e em seus próprios termos, para serem comparadas umas com as outras. Eu acredito que o conceito de “padrão de religião” torna isso possível<sup>1326</sup>.

---

<sup>1323</sup>Ibid, p. 11, 12.

<sup>1324</sup>Ibid, p. 12.

<sup>1325</sup>Ibid, p. 12.

<sup>1326</sup>Ibid, p. 16.

O autor mostra que para comparar duas religiões como um todo, é necessário seguir um “padrão de religião”. Em primeiro lugar, ele mostra o que não é “um padrão de religião”:

1. Por “padrão de religião”, não me refiro a uma religião histórica inteira - todo o Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Budismo e tal - mas apenas uma entidade dada, mais ou menos homogênea. Para nossos propósitos, o “Paulinismo” é uma religião. Uma religião neste sentido não precisa se restringir a uma figura, mas pode abraçar milhões de pessoas ao longo de centenas de anos, desde que a mesma compreensão básica da religião e da vida religiosa seja obtida. Provavelmente, seria possível descrever o Luteranismo como uma “religião” nesse sentido. Em uma entidade tão grande, seria preciso levar em conta as diferenças em pontos individuais e até mesmo grandes divergências aqui e ali, mas presumivelmente (não sou estudioso do Luteranismo) há concordância suficiente sobre elementos essenciais e coerência suficiente para considerar o Luteranismo como uma ‘religião’ no sentido em que o termo é usado aqui.

2. Um padrão de religião não inclui toda proposição teológica ou todo conceito religioso dentro de uma religião. O termo “padrão” aponta para a questão de como nos movemos do ponto de partida lógico para a conclusão lógica da religião. Excluídos do padrão propriamente dito estão questões especulativas sobre como o mundo foi criado; quando o fim virá; qual será a natureza da vida após a morte; a identidade do Messias; e similar. Uma grande parte da pesquisa que investigou a relação entre Paulo e Judaísmo e as relações entre os vários partidos dentro do Judaísmo concentrou-se apenas em tais questões. É minha hipótese que o padrão de religião, a sequência desde o ponto de partida até a sua conclusão, não varia necessariamente de acordo com as respostas dadas a tais questões especulativas. Isto não significa que uma questão especulativa não possa afetar o padrão da religião. A ausência da visão de que a história começa e termina, por exemplo, pode muito bem proibir os tipos de religião que são mais comuns no Judaísmo e no Cristianismo. Precisamente o que acontece no começo e no fim da história, no entanto, não precisa ser um ponto decisivo para o padrão da religião<sup>1327</sup>.

Em segundo lugar, ele mostra o que é “um padrão de religião”:

Um padrão de religião, definido positivamente, é a descrição de como uma religião é percebida por seus adeptos à função. ‘Percebido para funcionar’ tem o sentido não do que um aderente faz no dia-a-dia, mas de como entrar e permanecer são entendidos: a maneira pela qual uma religião é entendida para admitir e reter membros é considerada para ser a maneira que ela funciona. Isto pode envolver atividades cotidianas, como orações, lavagens e similar, mas nós estamos interessados não tanto nos detalhes dessas atividades quanto em seu papel e significado no “padrão”: em quais princípios eles se baseiam, o que acontece se eles não são observados e similar. Um padrão de religião tem, portanto, muito a ver com os itens que uma teologia sistemática classifica sob ‘soteriologia’. “Padrão de religião” é um termo mais satisfatório para o que vamos descrever do que “soteriologia”. Por um lado, inclui mais do que a soteriologia geralmente faz: inclui o ponto de partida lógico da vida religiosa, assim como seu fim, e inclui os passos intermediários. Por outro lado, a palavra soteriologia tem certas conotações que nem sempre são totalmente apropriadas. Ela pode significar uma preocupação com o outro mundo, por exemplo; ou pode implicar que todos precisam de uma salvação que não possuem, implicando, assim, um conceito de pecado original. Como grande

<sup>1327</sup>Ibid, p. 16, 17.

parte do Judaísmo não é do outro mundo, e como um conceito de pecado original ou mesmo universal está faltando na maioria das formas de Judaísmo, tais conotações seriam infelizes. Ocasionalmente pode ser apropriado ou útil usar o termo ‘soteriologia’, mas deve-se ter em mente as restrições acima. O melhor termo descritivo é “padrão de religião”. Uma religião funcionará de uma forma ou de outra, mesmo se o fim não seja a salvação da perdição<sup>1328</sup>.

É importante notar que Sanders está preocupado em estabelecer qual é o “padrão de religião” do Judaísmo Palestino para depois determinar um “ponto de comparação” entre o “padrão de religião” do Judaísmo Palestino e o “padrão de religião” paulino. O autor não considera a “religião histórica inteira” como “padrão de religião”, pelo contrário, ele considera como “padrão de religião” uma “entidade homogênea” que determina como é a entrada e a permanência nela mesma, isto é, qual é o modo que ela funciona. Por isso, o autor afirma que

O ponto de comparação, então, serão padrões de religião. Um padrão não consiste de temas separados, mas nós estamos mais preocupados em obter os temas dentro da estrutura adequada de cada religião do que em comparar um tema em alguma parte do Judaísmo com um tema similar em Paulo. Uma vez que os vários padrões inteiros emergem claramente, a comparação pode ocorrer, e não antes<sup>1329</sup>.

Diante do exposto, fica claro que Sanders não quer comparar um tema de um determinado segmento do Judaísmo Palestino com um tema semelhante em Paulo como também não deseja fazer “comparações de essências reduzidas (fé versus obras; liberdade versus lei, uma religião espiritual versus uma religião materialista)”. O propósito do autor é entender o funcionamento da estrutura do Judaísmo Palestino para em seguida extrair os temas que estão incluídos nela. Posto que tanto o “padrão de religião” do Judaísmo Palestino quanto o “padrão de religião” paulino são compreendidos corretamente, a comparação entre eles pode acontecer.

No entanto, Sanders afirma que

Não se pressupõe que haja apenas um padrão de religião no Judaísmo Palestino. A discussão do método de comparar um padrão de religião com outro não pressupõe que no final do estudo teremos precisamente dois padrões; indica apenas o método. Pode haver inúmeros padrões de religião que são refletidos na literatura judaica palestina. O padrão de religião de Paulo poderia concordar com um desses ou com nenhum deles. De fato, mesmo dentro do pensamento de Paulo, poderia haver uma grande inconsistência que indicaria que ele não tinha um padrão claro de religião<sup>1330</sup>.

---

<sup>1328</sup>Ibid, p. 17, 18.

<sup>1329</sup>Ibid, p. 18.

<sup>1330</sup>Ibid, p. 18.

Baseado no que o autor disse, o Judaísmo Palestino pode ter mais de um “padrão de religião”. E, Paulo com seu “padrão de religião” poderia estar de acordo com um destes padrões ou simplesmente poderia não possuir um “padrão definido de religião”. Por fim, o autor expõe que sua “intenção, ao contrário, é responder à questão da relação básica entre a religião de Paulo e as formas de religião refletidas na literatura judaica palestina”<sup>1331</sup>.

Em seguida, Sanders analisa a Literatura Tanaítica, os Manuscritos do Mar Morto e uma seleção de obras dos escritos Apócrifos e Pseudepígrafos, tais como: a) Ben Siraque; b) 1 Enoque; c) Jubileus; d) Os Salmos de Salomão e e) 4 Esdras. O autor pretende estabelecer o “padrão de religião” do Judaísmo Palestino baseado na análise deste corpo de literatura judaica. Então, após sua análise, Sanders definiu esse padrão de religião como “nomismo da aliança”. Ele expõe dessa forma esse padrão:

O ‘padrão’ ou ‘estrutura’ do nomismo da aliança é este: (1) Deus escolheu Israel e (2) deu a lei. A lei implica tanto (3) a promessa de Deus de manter a eleição quanto (4) a exigência de obedecer. (5) Deus recompensa a obediência e pune a transgressão. (6) A lei fornece meios de expiação, e a expiação resulta em (7) manutenção ou restabelecimento do relacionamento da aliança. (8) Todos aqueles que são mantidos na aliança pela obediência, expiação e misericórdia de Deus pertencem ao grupo que será salvo. Uma interpretação importante do primeiro e último ponto é que a eleição e, finalmente, a salvação são consideradas existentes a partir da misericórdia de Deus antes do que por realização humana<sup>1332</sup>.

Certamente, tanto a eleição quanto a salvação têm origem na graça e na misericórdia de Deus, no entanto, para que o indivíduo seja salvo por Deus, ele precisa cumprir as leis estipuladas pela aliança sinaítica. Portanto, esta aliança tem seu componente de “graça” pelo fato de Deus ter escolhido Israel para ser seu povo e ter fornecido os meios de expiação do pecado para o “restabelecimento do relacionamento da aliança”, entretanto, ela também tem seu componente “legalista” porque Israel deve cumprir suas leis para permanecer nela (realização humana), caso contrário esta nação sofre severas punições e até mesmo o rompimento da aliança com Deus (perda da salvação).

Analisaremos algumas partes do mesmo texto que Sanders analisou em sua obra, isto é, o Livro dos Jubileus, para comparar o que estes textos dizem com as afirmações do autor sobre eles.

Em Jubileus (15:26-30) está decrito o fundamento da salvação de Israel:

---

<sup>1331</sup>Ibid, p. 19.

<sup>1332</sup>Ibid, p. 422.

26 E qualquer um que nasce cuja própria carne não é circuncidada ao oitavo dia, não é dos filhos da aliança que o SENHOR fez para Abraão, desde que (ele é) das crianças de destruição. E não há, portanto, nenhum sinal sobre ele, para que ele possa pertencer ao Senhor, porque (ele está destinado) a ser destruído e aniquilado da terra e ser arrancado da terra porque ele quebrou a aliança do 27 Senhor nosso Deus. Porque a natureza de todos os anjos da presença e todos os anjos da santificação era assim desde o dia de sua criação. E na presença dos anjos da presença e dos anjos da santificação, ele santificou Israel para que eles pudessem estar com ele e com seus santos anjos. 28 E você comanda os filhos de Israel e deixe eles manterem este sinal da aliança para as suas gerações para uma ordenança eterna. E eles não serão arrancados 29 da terra, porque o mandamento foi ordenado para a aliança, para que eles 30 o guardassem para sempre para todas as crianças de Israel<sup>1333</sup>.

Como bem disse Sanders, “a salvação aqui parece ser tanto eterna (com Deus e seus anjos) quanto temporal (de posse da terra), mas em qualquer caso, nós vemos que seja qual for a salvação, ela é de Israel”<sup>1334</sup>. Além disso, o fato de “alguém” (judeu) não ser circuncidado ao oitavo dia, faz com que este indivíduo (judeu) seja “destruído e arrancado da terra”, pois ele “quebrou a aliança do Senhor” (Gn 17:14). Ao quebrar a aliança com Deus, este indivíduo (judeu) perde tanto a salvação eterna (não estará com Deus e com seus santos anjos) quanto a salvação temporal (não possuirá e viverá na terra).

Em Jubileus (15:32-34) está descrito a possibilidade de “alguns” judeus quebrarem a aliança com Deus:

32 Mas sobre Israel, Ele não nomeia algum anjo ou espírito, pois só Ele é seu governante, e Ele preservará eles e exigirá eles das mãos de seus anjos e seus espíritos, e da mão de todos os seus poderes a fim de que Ele pudesse preservá-los e abençoá-los, e que eles pudessem ser dele e Ele 33 pudesse ser deles daqui para frente e para sempre. E agora eu te anuncio que as crianças de Israel não se manterão fiéis a esta ordenança, e eles não circuncidarão seus filhos de acordo com toda esta lei; porque na carne da sua circuncisão eles omitirão esta circuncisão de seus filhos, e todos eles, 34 filhos de Belial, deixarão seus filhos incircuncisos como eles nasceram. E haverá grande ira do Senhor contra as crianças de Israel, porque eles deixaram a Sua aliança e se desviaram da Sua palavra, e provocaram e blasfemaram, visto que eles não observam a ordenança desta lei; pois eles trataram seus membros como os gentios, de modo que eles podem ser removidos e erradicados da terra. E não haverá mais perdão ou remissão da culpa para eles [de modo que haja remissão e perdão] por todo pecado deste eterno erro<sup>1335</sup>.

Ao analisar esta passagem, Sanders faz as seguintes afirmações:

Apesar desta visão e da ênfase na descendência física de Jacó, o autor é da opinião de que alguns israelitas serão condenados. *A descendência física é a*

<sup>1333</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 87.

<sup>1334</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 367.

<sup>1335</sup>CHARLES, Robert H. The Book of Jubilees. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Claredon Press, 1913, p. 37.

*base da eleição, e a eleição é a base da salvação, mas a descendência física de Jacó não é a única condição da salvação*<sup>1336</sup>.

Aqui nós vemos que ‘Israel’, que será preservado e abençoado por Deus para sempre, é distinguido de (algumas das) ‘crianças de Israel’, que se tornam apóstatas e são condenadas sem esperança de perdão. Aquele que não observa o mandamento de circuncidar não apenas desobedeceu, ele “quebrou a aliança” (15.26) ou “abandonou Sua aliança” (15.34)<sup>1337</sup>.

Rejeição de qualquer um destes mandamentos, como a transgressão do mandamento de circuncidar, foi considerado pelo autor como abandonando a aliança e, assim, perdendo a posição de alguém como um membro de Israel e alguém destinado à salvação eterna<sup>1338</sup>.

Além disso, o não-cumprimento de outros “mandamentos” também faz com que o indivíduo (judeu) quebre a aliança com Deus e não tenha direito à expiação:

1) Guardar o Sábado - Jubileus (2:26-27):

26 E você, comanda as crianças de Israel, e deixe-os guardar este dia de modo que eles possam santificá-lo e não fazer qualquer trabalho nele, e não contaminá-lo, porque é 27 mais santo do que qualquer dia. E toda pessoa que o contamina deixe ela certamente morrer. E quem quer que faça algum trabalho nele, deixe ele certamente morrer para sempre [...] <sup>1339</sup> (Ex 20:8; 31:13)

2) Comer comida com sangue - Jubileus (6:12-13):

12 Este testemunho está escrito a teu respeito, de modo que você possa guardá-lo sempre, para que você não coma sangue dos animais nem aves nem gado, durante todos os dias da terra. E o homem que comer o sangue dos animais ou gado ou pássaros durante todos os dias da terra 13 será arrancado, ele e sua descendência da terra <sup>1340</sup>. (Dt 12:23)

3) Dar sua filha ou irmã em casamento para um gentio – Jubileus (30:7, 8, 10):

7 E se houver algum homem em Israel que deseje dar sua filha ou sua irmã a qualquer homem que seja da descendência dos gentios, deixe ele certamente morrer, e deixe ele ser apedrejado porque ele causou vergonha em Israel. E também a mulher será queimada com fogo, porque ela contaminou o nome da casa de seu pai, e assim 8 será arrancada de Israel <sup>1341</sup>. (Gen 34:7; Dt 7:3)

10 E não há limite de dias para esta lei. E não há remissão ou perdão, exceto que o homem que causou a corrupção de sua filha será extirpado do meio de todo o Israel [...]

4) Deitar com a mulher do seu pai - Jubileus (33:10-14; 16-17):

10 Por isso está escrito e ordenado nas tábuas celestiais que um homem não se deite com a mulher de seu pai, e não descubra a veste de seu pai porque isso é

<sup>1336</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 368.

<sup>1337</sup>Ibid, p. 368.

<sup>1338</sup>Ibid, p. 368.

<sup>1339</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 58.

<sup>1340</sup>Ibid, p. 67.

<sup>1341</sup>Ibid, p. 112, 113.

corrupção. Eles certamente morrerão juntos, o homem que se encontra com a esposa de seu pai e também a esposa porque eles fizeram uma contaminação sobre a 11 terra. E não haverá contaminação perante nosso Deus entre o povo que 12 ele escolheu para si como possessão. E novamente está escrito uma segunda vez: “Deixe alguém que mente com a mulher de seu pai ser amaldiçoado porque ele descobriu a vergonha de seu pai.” E todos os santos do SENHOR disseram: “Assim seja, assim seja”. 13 E tu, Moisés, ordena as crianças de Israel e deixa-os guardar esta palavra, porque é um juízo digno de morte. E isto é uma contaminação. E não há perdão para expiar um homem que fez isso para sempre, mas apenas para executá-lo e matá-lo e apedrejá-lo e tirá-lo do meio das 14 pessoas de nosso Deus. Pois qualquer homem que faz isto em Israel não deve ter vida por um único dia na terra porque ele é desprezível e poluído. (Lev 20:11; Dt 22:30)

16 Pois a ordenança, o juízo e a lei não foram revelados até então (como) concluídos para todos, mas em seus dias (ela é) como a lei dos tempos e dias (designados) e uma lei eterna para as gerações eternas. 17 E esta lei não tem consumação de dias. E também não há perdão para isso, mas apenas que ambos devem ser arrancados do meio do povo. No dia em que eles fizerem isso, eles serão mortos<sup>1342</sup>.

#### 5) Desejar ferir seu irmão – Jubileus (36:8-11):

8 você vai temê-lo e adorá-lo. E (que) cada um amará seu irmão com compaixão e justiça e ninguém desejará o mal para seu irmão, desde agora e para sempre, todos os dias de sua vida, para que você prospere em todos os 9 seus atos e não seja destruído. E se qualquer um de vocês buscar o mal contra seu irmão, saiba que a partir de agora cada um que busca o mal contra seu irmão cairá em suas mãos e será arrancado da terra dos vivos e sua descendência será 10 destruída debaixo do céu. E no dia do tumulto e execração e indignação e ira, (então) com fogo ardente devorador, assim como ele queimou Sodoma, assim também ele vai abalar sua terra e sua cidade e tudo o que será dele. E ele será exterminado do livro da disciplina da humanidade, e ele não será escrito (no alto) no Livro da Vida, pois (ele está escrito) naquele que será destruído e passará à execração eterna assim que seu julgamento será sempre renovado com eterna censura e execração e ira e tormento 11 e indignação e pragas e enfermidades. Eu tenho falado e exortado vocês, meus filhos, de acordo com o julgamento que virá sobre o homem que deseja ferir seu irmão<sup>1343</sup>. (Êx 21:12, 14; Nm 35:16-21; Dt 19:11)

#### 6) Observar a festa da Páscoa – Jubileus (49:8-9):

8 adiar (ele) de dia para dia, ou de mês para mês. Pois é uma ordenança eterna, e gravada nas tábuas celestiais, concernente a todas as crianças de Israel, que elas devem observá-la todos os anos no seu dia uma vez por ano, por todas as suas gerações; e não há limite de dias, pois isso é ordenado 9 para sempre. E o homem que é livre da impureza, e não vem observá-la em ocasião de seu dia, de modo a trazer uma oferta aceitável diante do Senhor, e comer e beber diante do Senhor no dia de sua festividade, aquele homem que está limpo e próximo a mão será cortado; porque ele não ofereceu a oferta do Senhor a seu tempo determinado, ele tomará sobre si a culpa<sup>1344</sup>. (Êx 12)

<sup>1342</sup>Ibid, p. 119.

<sup>1343</sup>Ibid, p. 124.

<sup>1344</sup>CHARLES, Robert H. *The Book of Jubilees*. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 80.

Portanto, se (algum) judeu transgredir um destes mandamentos que são “mandamentos da aliança sinaítica”, ele abandona a aliança com Deus e não tem direito ao perdão. Por isso, ele perde tanto a salvação eterna (não estará com Deus e com seus santos anjos) quanto a salvação temporal (não possuirá e viverá na terra).

Em princípio, Sanders reconhece que o autor de Jubileus considera que “alguns israelitas serão condenados”, no entanto, ele afirma que o “Israel verdadeiro” “será preservado e abençoado por Deus” para sempre, com esta afirmação, o autor distingue o “Israel verdadeiro” de “(algumas/alguns das/dos) crianças ou filhos de Israel” que ele não classifica como pertencente ao “Israel verdadeiro”. Mas, se “(algumas/alguns das/dos) crianças ou filhos de Israel” não são o “Israel verdadeiro”, quem eles são? Sanders não responde claramente esta pergunta. O autor tenta mostrar que não há possibilidade do “Israel verdadeiro” perder a salvação, por isso, ele implicitamente mostra que estes “alguns filhos de Israel” são qualquer outra coisa (que ele não nomeia) menos o “Israel verdadeiro”. De certo, podemos entender que o autor faz uma oposição entre o “Israel verdadeiro” e o “Israel falso”, porque ele afirma que “*a descendência física é a base da eleição, e a eleição é a base da salvação, mas a descendência física de Jacó não é a única condição da salvação*”. Se a “descendência física é a base da eleição”, então, tanto o “Israel verdadeiro” quanto o “Israel falso” são judeus eleitos por Deus. E, se eles são eleitos por Deus, eles têm a “base da salvação”. No entanto, “a descendência física de Jacó” ou ser um judeu eleito por Deus “não é a única condição da salvação”. Certamente, a eleição não é a única condição da salvação do judeu, outra condição da salvação do judeu é cumprir o que foi estabelecido na aliança com Deus. Em suma, o “Israel falso” são alguns filhos de Israel que são eleitos por Deus, mas não cumpriram os mandamentos estabelecidos pela aliança com Ele, por isso, ao descumprirem o juramento de fidelidade às estipulações da aliança, eles quebram a aliança com Ele e são punidos com a perda da salvação.

Baseado em três textos de Jubileus (1:5-6; 1:18; 50:5), Sanders afirma que “embora Israel transgrida, Deus não os abandonará”<sup>1345</sup>, isso mostra que “todo Israel será salvo”<sup>1346</sup>. Além disso, o autor conclui que

A soteriologia do livro dos Jubileus é aquela que descobrimos ser tão difundida no judaísmo palestino: a salvação é concedida graciosamente por Deus ao estabelecer a aliança com os pais, uma aliança que ele não abandonará (1:18); indivíduos podem, no entanto, ser excluídos de Israel se eles pecarem de tal

<sup>1345</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 367.

<sup>1346</sup>Ibid, p. 369.

maneira que rejeitem a própria aliança. Aqueles que são fiéis e não pecam de tal maneira e (como veremos) que confessam e se arrependem por suas transgressões constituem uma espécie de ‘Israel verdadeiro’, embora o termo não seja empregado<sup>1347</sup>.

Em seguida apresentaremos os três textos de Jubileus e posteriormente analisaremos eles.

1) Jubileus (1:5-6):

5 E ele disse: Põe a tua mente em tudo o que eu te disser sobre esta montanha, e escreve num livro para que os seus descendentes vejam que eu não os abandonei por causa de todo o mal que eles fizeram para instigar a transgressão da aliança que estou estabelecendo entre mim e você hoje no Monte Sinai para seus descendentes<sup>1348</sup>.

2) Jubileus (1:18):

18 E eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo verdadeiramente e corretamente. E eu não os abandonarei, e não me alienarei deles, porque eu sou o Senhor seu Deus<sup>1349</sup>.

3) Jubileus (50:5):

5 E os jubileus passarão até que Israel seja purificado de todo o pecado da fornicação, contaminação, impureza, pecado e erro. E eles habitarão em confiança em toda a terra. E então não terá nenhum Satanás ou qualquer mal (algum). E a terra será purificada a partir deste tempo e para sempre<sup>1350</sup>.

Em primeiro lugar, Deus promete ser fiel à sua parte na aliança com Israel, por isso, Ele diz que “jamais os abandonará”. E, independentemente da “transgressão de Israel”, Ele continua ao lado do seu povo. Nossa hipótese é que tanto Jubileus (1:5-6) quanto Jubileus (1:18) expressam a mesma tradição aliancista, ou seja, a aliança abramica (Gênesis 15-17) e a aliança com a casa de Davi que foi baseada na primeira. As promessas que Deus fez tanto para Abraão quanto para Davi eram incondicionais e ainda que eles cometessem algum delito, a aliança com Deus não seria quebrada e a promessa de Deus não seria anulada. Isto está evidente em Gn 17:7 2Sm 7:8-17. Em relação a Jubileus (50:5), nossa hipótese é que este texto se refere à tradição bíblica que Deus purificará o remanescente de Israel (Is 1:25; Jr 33:8; Ez 36:25; Ez 37:23; Zc 13:9; Ml 3:3) e não todo o povo de Israel. Além disso, outra tradição aliancista está presente em Jubileus (2:26-27/ 6:12-13/ 15:26-30, 32-34/ 30:7, 8, 10/ 33:10-14, 16-17/ 36:8-11) que é a aliança sináutica.

<sup>1347</sup>Ibid, p. 370, 371.

<sup>1348</sup>CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010, p. 52.

<sup>1349</sup>Ibid, p. 53.

<sup>1350</sup>Ibid, p. 142.

Neste pacto, há uma relação baseada em juramento, com fidelidade mútua, no entanto, caso uma das partes envolvidas não cumpra seu juramento de fidelidade às estipulações deste pacto, o pacto é rompido e ela sofrerá castigos terríveis. É isso que esses textos acima de Jubileus descrevem, isto é, “alguns judeus” perdem a salvação (eterna e temporal) porque não cumprem os mandamentos estipulados pela aliança sinaítica. Por isso, não concordamos com a afirmação de Sanders que “*individuos* podem, no entanto, ser excluídos de Israel se eles pecarem de tal maneira que rejeitem a própria aliança”. Por certo, nossa hipótese é que “(alguns) dos filhos de Israel” que transgridem os mandamentos de Deus, não são “*individuos*”, mas eles são “judeus eleitos por Deus” que rejeitaram a própria aliança. Enfim, vimos que o Livro dos Jubileus é depositário de duas tradições aliancistas distintas. A primeira é aliança abrahâmica e a segunda é a aliança sinaítica. Todavia, em ambas as tradições, Deus sempre se manteve fiel à sua parte na aliança com Israel, Ele não abandonou o remanescente fiel, mas rejeitou aqueles que foram infiéis.

É fundamental que analisemos algumas conclusões de Sanders sobre o que ele encontrou na literatura judaica do Segundo Templo. Em relação a obediência, o autor afirma que “em toda a literatura pesquisada, a obediência mantém a posição de alguém na aliança, mas não ganha a graça de Deus como tal. Ela simplesmente mantém um indivíduo no grupo que é o recipiente da graça de Deus”<sup>1351</sup>. “Além disso, a obediência é universalmente considerada para ser o comportamento apropriado para estar na aliança, não o meio de ganhar a graça de Deus”<sup>1352</sup>. O autor também diz que

Da mesma forma, nós podemos notar a existência do tema que os justos recebem misericórdia, enquanto os iníquos são punidos estritamente por suas ações. Isso novamente parece implicar a visão de que a eleição e a salvação, como tais, não são por obras da lei, embora a obediência seja a condição de permanecer justo<sup>1353</sup>.

Desse modo, o autor conclui que

O nomismo da aliança é a visão de que o lugar de alguém no plano de Deus é estabelecido com base na aliança e que a aliança requer como resposta apropriada do homem a obediência aos seus mandamentos, enquanto provê meios de expiação pela transgressão<sup>1354</sup>.

Já em relação a misericórdia de Deus, o autor afirma que

---

<sup>1351</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 420.

<sup>1352</sup>Ibid. p. 421.

<sup>1353</sup>Ibid. p. 423.

<sup>1354</sup>Ibid. p. 75.

O tema da misericórdia - seja colocado em termos da misericórdia de Deus em eleger Israel, a misericórdia de Deus em aceitar pecadores arrependidos (arrependimento não é recompensado, mas é respondido por Deus em misericórdia), ou Deus ‘recompensando’ os justos por causa de sua misericórdia - serve para assegurar que a eleição e, finalmente, a salvação, não podem ser conquistadas, mas dependem da graça de Deus<sup>1355</sup>.

Por fim, o autor diz que “diferenças especulativas no tempo e na natureza do fim não são, para repetir, constitutivas de diferentes tipos ou padrões de religião. Isto fica claro quando se foca no padrão de entrar (eleição) e permanecer (obediência)”<sup>1356</sup>.

O autor analisou a literatura judaica do Segundo Templo e chegou à conclusão de que os judeus nos dias de Paulo não criam que poderiam ser salvos por meio da obediência da lei ou de “boas obras”, mas baseado na sua pesquisa a cerca da literatura judaica do Segundo Templo, ele afirma que os judeus criam que Deus estabelecera uma aliança com eles e que eles seriam salvos como judeus por pertencerem a esta aliança. A salvação, então, era baseada na aliança de Deus que os elegeu. Tanto a Eleição quanto a Salvação dependem exclusivamente da graça e misericórdia de Deus. Portanto, os judeus obedeciam à lei de Deus não para “ser salvo”, mas para “permanecer salvo”, não para “entrar na aliança”, mas para “permanecer na aliança”. Nossa hipótese é que um dos “padrões de religião” do Judaísmo do Segundo Templo é o “padrão da aliança sinaítica”, então, descrevemos este “padrão” desta forma: (1) Deus escolheu o povo de Israel para (2) fazer um pacto. No pacto (3) ocorre um juramento de fidelidade mútua. Por um lado, Deus promete fazer maravilhas para Israel (Êx 34:10; Dt 28:1-14), por outro lado, o povo de Israel promete ser fiel aos mandamentos de Deus (Êx 19:8; 24:7; Dt 5:27). A (4) fidelidade aos mandamentos de Deus garante a permanência na aliança que consequentemente garante a salvação eterna e temporal (Dt 28:1-14; Jub 15:26-30, 32-34). Além disso, (5) Deus também promete, em caso de infidelidade aos mandamentos que ocasiona a quebra do pacto (Lv 26:15; Dt 29:20-29; Jub 15:26-30, 32-34), castigar o povo de Israel com a perda tanto da salvação eterna (não estará com Deus e com seus santos anjos) quanto da salvação temporal (não possuirá e viverá na terra) (Dt 28:15-68; Jub 2:26-27/ 6:12-13/ 15:26-30, 32-34/ 30:7, 8, 10/ 33:10-14, 16-17/ 36:8-11). Por fim, (6) Deus igualmente promete, em caso de arrependimento, restaurar a aliança com o povo de Israel por meio da expiação, e consequentemente, abençoá-lo novamente (Dt 30).

---

<sup>1355</sup>Ibid. p. 421, 422.

<sup>1356</sup>Ibid. p. 424.

Portanto, o “padrão da aliança sinaítica” estava presente na literatura judaica do período do Segundo Templo. Neste “padrão” havia um entendimento de que os mandamentos/prescrições da Torá deviam ser cumpridos para que tanto o indivíduo (judeu) quanto o povo de Israel permanecessem na aliança com Deus e fossem abençoados por Ele tanto com a salvação eterna quanto com a salvação temporal. Esse Judaísmo que seguia a aliança sinaítica estava descrito na literatura judaica do período do Segundo Templo como nos mostra os seguintes documentos: *Palavras dos Luzeiros 4Q504*, *QRegra da Comunidade (1QS)*, *4QMMT*, *O Texto de José e Asenate*, *O Livro dos Jubileus*, *O Livro de Tobit*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Testamento de Moisés*, *O Livro de Baruc e Judite (5:17-21; 8:18-23)*.

Dessa forma, não concordamos com o “padrão de religião” nomeado por Sanders como “nomismo da aliança” por causa de alguns motivos. O primeiro motivo é que não observamos em alguns textos do Judaísmo do Segundo Templo (*Palavras dos Luzeiros 4Q504*, *QRegra da Comunidade (1QS)*, *4QMMT*, *O Texto de José e Asenate*, *O Livro dos Jubileus*, *O Livro de Tobit*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Testamento de Moisés* e *O Livro de Baruc*) que o Judaísmo era somente uma religião da graça, ou como Sanders diz: “graça preveniente”<sup>1357</sup>. Nossa hipótese é que o Judaísmo do período do Segundo Templo era uma religião baseada em alianças. A aliança noética e abramica eram incondicionais e puramente “graça de Deus”, já a aliança sinaítica era condicional e não era puramente “graça de Deus”. Essa aliança tinha seu componente de “graça” pelo fato de Deus ter escolhido Israel para ser seu povo, no entanto, ela também tinha seu componente “legalista” porque Israel tinha que cumprir suas leis para permanecer nela, caso contrário essa nação seria punida com a perda tanto da salvação eterna (não estar com Deus e com seus santos anjos) quanto da salvação temporal (não possuir e viver na terra). Isso mostra que a “salvação não era somente considerada existente a partir da graça e misericórdia de Deus”, mas ela era considerada existente também a partir da “realização humana”, isto é, pelo fato do judeu cumprir as leis estipuladas pela aliança sinaítica. Em suma, para o indivíduo (judeu) ou a nação (Israel) serem salvos, eles precisam permanecer na aliança com Deus, mas para permanecer na aliança, eles precisam cumprir sua parte no pacto/contrato com Deus, isto é, eles precisam praticar a Torá (Lei). O segundo motivo é que não verificamos nestes textos do Judaísmo do Segundo Templo que a “obediência não é o meio de ganhar a graça de Deus”, pelo contrário, nossa hipótese é que no “padrão

---

<sup>1357</sup>Ibid. p. 178.

da aliança sinaítica”, a obediência aos mandamentos é o meio de obter a salvação eterna e temporal que provém da graça de Deus. Em outras palavras, a salvação tem origem na graça de Deus (Ele cumpre sua parte no pacto) que a transmite para seu povo (Israel) que pode obtê-la por meio do cumprimento dos mandamentos estipulados pela aliança sinaítica (o povo cumpre sua parte no pacto). Portanto, a eleição não pode ser conquistada porque é uma escolha unilateral, ou seja, somente da parte de Deus, entretanto, a salvação deve ser conquistada, pois não depende somente da graça de Deus mas também da realização humana em ser fiel às estipulações da aliança sinaítica. Isso mostra que a fidelidade do indivíduo (judeu) ou do povo (Israel) ao juramento de cumprir todas as estipulações da aliança sinaítica é o fator que garante a salvação. Assim sendo, o judeu fiel desfruta da bênção de Deus (salvação eterna e temporal) por causa da sua permanência (obediência) na aliança.

No que diz respeito a relação de Paulo com o Judaísmo Palestino, Sanders faz as seguintes afirmações: A primeira afirmação é que “em Paulo, como na literatura judaica, boas ações são a condição de permanecer ‘em’, mas elas não ganham salvação”<sup>1358</sup>. Nossa hipótese é que na literatura judaica (como em alguns textos citados acima) aparece o “padrão da aliança sinaítica”. Neste padrão, o judeu deve cumprir o que a Lei determina (boas ações) para permanecer na aliança e continuar salvo. O cumprimento das estipulações da aliança garante a permanência nela e garante a obtenção da salvação. O apóstolo Paulo também compreendia que o Judaísmo Sinaíta tinha como norma o cumprimento da Lei para obter a salvação. Como exemplos: (Gl 2:16; 3:11; Rm 2:12-29; Rm 3:19, 20, 28). No entanto, para Paulo, a única maneira de obter a salvação é por meio da fé (união/comunhão mística com) em Jesus. As boas ações são o resultado de uma vida no Espírito, ou seja, do estilo de vida de uma pessoa que está em união/comunhão mística com o Espírito de Cristo. Ex: (Gl 5:22-25).

A segunda afirmação é que

Tanto o Judaísmo quanto Paulo levam em conta o indivíduo e o grupo. No Judaísmo, a aliança de Deus é com Israel, mas isso de modo algum elimina a relação pessoal do indivíduo com Deus. Ele deve ser piedoso diante de Deus, permanecer correto com Deus e, assim, manter sua participação no grupo dos salvos. Em Paulo, alguém vem para estar entre os salvos pelo ato de fé que resulta em participar de Cristo<sup>1359</sup>.

---

<sup>1358</sup>Ibid. p. 517.

<sup>1359</sup>Ibid. p. 547.

Certamente, tanto o indivíduo quanto o grupo têm as mesmas responsabilidades na aliança com Deus. Assim como o grupo, o indivíduo (judeu) deve manter sua fidelidade às estipulações da aliança sinaítica. Se o grupo ou o indivíduo não cumprirem a Lei, eles quebram a aliança com Deus e são punidos com a perda da salvação eterna e temporal. Já para Paulo, o indivíduo faz parte do grupo dos salvos por meio da fé em Jesus. A fé em Cristo promove a união/comunhão mística com Ele, através do recebimento do seu Espírito.

Na terceira afirmação, Sanders diz que

A sequência do pensamento e, portanto, o padrão do pensamento religioso de Paulo, é este: Deus enviou Cristo para ser o salvador de todos, tanto judeus como gentios (e chamou Paulo para ser o apóstolo dos gentios); alguém participa da salvação tornando-se uma pessoa com Cristo, morrendo com ele para o pecado e compartilhando a promessa de sua ressurreição; a transformação, no entanto, não será concluída até que o Senhor retorne; Enquanto isso, quem está em Cristo foi liberto do poder do pecado e da impureza da transgressão, e seu comportamento deve ser determinado por sua nova situação; desde que Cristo morreu para salvar a todos, todos os homens devem ter estado sob o domínio do pecado, “na carne”, ao invés de estarem no Espírito. Parece razoável chamar esta maneira de pensar de “escatologia participacionista”<sup>1360</sup>.

O autor já tinha estabelecido que o “padrão de religião” do Judaísmo Palestino é o “nomismo da aliança”. Entretanto, agora, ele estabelece que o “padrão do pensamento religioso de Paulo” é a “escatologia participacionista”. Neste padrão, alguém “participa da salvação quando se torna uma pessoa com Cristo”. Nossa hipótese é que o padrão religioso de Paulo tem origem na sua experiência mística apocalíptica que está descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4. A partir dessa experiência, ele propõe uma nova interpretação a respeito da “salvação tanto do judeu quanto do gentio”. O meio para que a salvação aconteça não pode ser o cumprimento da Lei, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Então, o meio de salvação eficaz é quando o “homem é justificado por fé, sem obras da lei”. Esta justificação ocorre quando o indivíduo tem fé em Jesus (união/comunhão mística com Jesus por meio do recebimento do Seu Espírito). Uma vez justificado, o indivíduo faz parte da comunidade dos salvos e aguarda até que Jesus volte novamente para que ele seja transformado completamente (1 Co 15).

A quarta e quinta afirmações dizem respeito a como Paulo compreendia a lei e o Judaísmo em relação com o Cristianismo. O autor diz que

---

<sup>1360</sup>Ibid. p. 549.

A crítica fundamental da lei é que seguir a lei não resulta em ser encontrado em Cristo; pois a salvação e o dom do Espírito vêm somente pela fé (Romanos 10:10; Gálatas 3:1-5). *Cumprir a lei, em resumo, é errado apenas porque ela não é fé.* Em si mesma a obediência à lei é uma coisa boa (Rm 2:13), assim como a circuncisão em si é uma coisa boa (2:25-3:2) e é criticada apenas quando parece ameaçar a exclusividade da salvação pela fé em Cristo (Gálatas). O que está errado com o Judaísmo não é que os judeus procurem salvar a si mesmos e tornarem-se presunçosamente seguros da própria justiça, mas que sua busca não seja direcionada para a meta correta. Eles não são iluminados. Eles não sabem que, no que diz respeito à salvação, Cristo pôs fim à lei e provê uma justiça diferente daquela provida pela obediência da Torá (Romanos 10.2-4)<sup>1361</sup>.

Não é, portanto, em primeiro lugar, contra os meios de ser propriamente religioso que são apropriados ao Judaísmo que Paulo polemiza (“por obras de lei”), mas contra os fundamentos prévios do judaísmo: a eleição, a aliança e a lei; e é porque estes estão errados que os meios apropriados à “justiça de acordo com a lei” (observância da Torá e arrependimento) são considerados errados ou não são mencionados. *Em resumo, é isso que Paulo acha errado no Judaísmo: ele não é Cristianismo*<sup>1362</sup>.

Em relação à lei, Paulo afirma que ela é “santa”, “justa”, “boa” e “espiritual” (Rm 7:12,14). Entretanto, não concordamos com a afirmação de Sanders que *“cumprir a lei, em resumo, é errado apenas porque ela não é fé”*. Nossa hipótese é que para Paulo, cumprir a lei é errado porque ela não serve como um meio de salvação do ser humano, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Pelo contrário, a lei torna o indivíduo conhecedor do seu pecado/erro (Rm 3:20; 4:15; 7:7-11), e ela não é capaz de eliminar a natureza pecaminosa do ser humano (Rm 8:1-4). Por isso, o ser humano com esta condição pecaminosa se torna alvo da ira divina, isto é, Deus o considera culpado da sua transgressão (Rm 3:9-20, 23 8:1-4). Além do mais, Paulo afirma que a salvação não é mais pelo contrato/pacto antigo (a aliança sinaítica – 2 Co 3:14), pois por meio dela ocorre uma justiça própria, ou seja, o indivíduo permanece salvo da ira divina através do cumprimento dos seus preceitos/leis (Rm 10:5; Fl 3:9). Nesse caso, a sua salvação depende exclusivamente da sua conduta correta para com a lei que não tem poder de anular sua natureza pecaminosa que busca fazer o que é mal (Rm 7:14-25). Além disso, também não concordamos com a afirmação de Sanders que *“em resumo, é isso que Paulo acha errado no Judaísmo: ele não é Cristianismo”*. Na verdade, Paulo critica a soteriologia do Judaísmo Sinaíta, para ele o ser humano não consegue ser justificado por Deus através do cumprimento das estipulações (leis) da aliança sinaítica. Por meio da observância da lei, ninguém será libertado do poder do pecado e da impureza da transgressão. Ademais, o cumprimento da lei para ser salvo

<sup>1361</sup>Ibid. p. 550.

<sup>1362</sup>Ibid. p. 551, 552.

mostra que a salvação depende da justiça própria (Fl 3:9) (ser considerado justo por cumprir a lei), mas para Paulo, a salvação depende do sacrifício propiciatório de Cristo (justiça que vem de Deus) e ela é obtida por meio da fé em Jesus (união/comunhão mística com Ele).

Por fim, na sexta afirmação, Sanders diz que

A visão de Paulo dificilmente poderia ser mantida, e não foi mantida. O Cristianismo rapidamente se tornou um novo nomismo da aliança, mas o Paulinismo não se provou inferior ou superior. Ao dizer que a escatologia participacionista é diferente do nomismo da aliança, eu quero dizer apenas que é diferente, *não que a diferença é instrutiva para ver o erro do caminho do Judaísmo*<sup>1363</sup>.

Nossa hipótese é que o “padrão religioso de Paulo baseado na sua experiência mística apocalíptica” é diferente do “padrão religioso da aliança sinaítica” que está presente em alguns textos do Judaísmo do Segundo Templo. Esta diferença “é instrutiva para ver o erro do caminho do Judaísmo” a respeito da salvação do ser humano segundo o entendimento de Paulo. De acordo com Paulo, o ser humano (tanto judeu quanto gentio) é justificado por meio da fé no sacrifício propiciatório de Cristo e não através das obras da lei (cumprimento da lei).

Em 1983 foi publicado outra obra de Sanders que surgiu como resposta aos críticos de sua primeira obra (*Paul and palestinian judaism*). O título da segunda obra é *Paul, the Law, and the Jewish People*<sup>1364</sup> que foi traduzida para a língua portuguesa com o título de *Paulo a Lei e o Povo Judeu*<sup>1365</sup>. A “obra compõe-se de dois ensaios, cada um deles explanando importante questão para entender a relação de Paulo com o judaísmo”<sup>1366</sup>. “O primeiro ensaio (I Parte), sobre a lei, analisa a principal dificuldade para compreender o pensamento de Paulo a respeito da sua religião materna”<sup>1367</sup>. Já “o segundo ensaio trata de ponto que não enfoquei naquele livro: o que Paulo pensava dos seus companheiros judeus e como se relacionava com eles”<sup>1368</sup>. Dessa forma, Sanders afirma que

A presente obra, embora sob certos aspectos seja exposição mais completa de ideias que já publiquei, deseja ser monografia independente, que fala do pensamento de Paulo sobre a lei, sobre seu povo e sobre as consequências das

<sup>1363</sup>Ibid. p. 552.

<sup>1364</sup>SANDERS, E. P. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

<sup>1365</sup>SANDERS, E. P. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2009.

<sup>1366</sup>Ibid. p. 9.

<sup>1367</sup>Ibid. p. 9.

<sup>1368</sup>Ibid. p. 9.

suas ideias e da sua práxis para o relacionamento das suas igrejas com o judaísmo<sup>1369</sup>.

Em seguida, apresentaremos e analisaremos algumas afirmações que Sanders fez em sua segunda obra. O autor não concorda que os textos de “Rm 3-4 e 9:30-10:13 expressam a ideia de que o raciocínio de Paulo contra a lei era que a sua observância levava ao orgulho e à alienação”<sup>1370</sup>. Para o autor, a palavra “vanglória em Rm 3:27 não significa ‘vangloriar-se de suas próprias ações meritórias’, mas se referia à presunção de condição especial por parte dos judeus”<sup>1371</sup>. De acordo com o autor,

Em Rm 4 Abraão é apresentado para provar a visão de Paulo. “Se Abraão tivesse sido justificado pelas obras, teria tido do que se gloriar, mas não perante Deus” (4:2). Não vejo aí menção alguma da ideia de que Abraão *tentou* ser justificado perante Deus pelas obras, tampouco da ideia de que o esforço para merecer a justificação observando a lei é o que constitui o pecado humano e é por isso que Paulo combate a lei. O raciocínio de Paulo é escriturístico-fatual: Abraão foi justificado, não o foi pelas obras e ele não podia vangloriar-se [...] Por ora, entretanto, Gn 15:6 permanece a prova escriturística. Abraão não foi justificado pelas obras, pois Gn 15:6 diz que sua fé fez com que fosse considerado justo. Isso faz de Abraão um tipo paradigmático que mostra como Deus justifica: é pela fé; sempre tem sido pela fé; é assim que Deus age. [...] O cerne do argumento é em favor do que Paulo considera como fato soteriológico, fato afirmado em 4:13 com tantas palavras: a promessa a Abraão e à sua descendência estava ligada não à lei, mas à fé. Especialmente significativo é 4:14. Se os que são “da lei” são herdeiros de Abraão, não tem sentido a fé. 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. O alvo da argumentação é o mesmo de 3:27 a 4:25: os judeus que não têm fé em Cristo. Se se olha apenas a frase “lei das obras” (3:27) e a expressão “quem faz um trabalho” (4:4), pode parecer, como propõe Hubner (*Gesetz*, pp. 96, 101s.), que Paulo esteja atacando as obras. Mas devem-se notar os outros termos que caracterizam os que Paulo critica: “judeus” (3:29); “a circuncisão” (3:30; 4:9, 12); os “da lei” (4:14, 16) – expressões todas que enfocam um estado, não uma atitude religiosa ou um comportamento<sup>1372</sup>.

Segundo Jewett,

A base para o orgulho potencial de Abraão, na formulação de Paulo, é extraída da tradição de requisitos legais que Paulo havia exposto no capítulo anterior. A expressão **ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη** (“ele foi considerado justo através das obras”) pega a formulação em 3:28, “considerado justo... sem obras da lei”. Representantes da “Nova Perspectiva” negam que Paulo está “se opondo a uma visão de um Abraão legalista, cujas virtudes legitimam o orgulho”<sup>1373</sup>.

<sup>1369</sup>Ibid. p. 9, 10.

<sup>1370</sup>Ibid. p. 54.

<sup>1371</sup>Ibid. p. 58, 59.

<sup>1372</sup>Ibid. p. 60, 61.

<sup>1373</sup>JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006, p. 309.

Além disso, Moo diz que “se Paulo estivesse falando simplesmente sobre as obras de Abraão, essa seria uma interpretação possível. Mas Paulo está falando das obras de Abraão em relação à sua justificação”<sup>1374</sup>. O autor conclui que

Como Paulo rejeita qualquer possibilidade de justificação pelas obras (cf. vv. 3-5), é mais provável que Paulo rejeita totalmente a reivindicação de Abraão: todo orgulho neste contexto, seja diante de Deus ou das pessoas, deve ser descartado. “Mas não diante de Deus”, então, rejeita a lógica declarada na sentença condicional: quando o ponto de vista de Deus é considerado, Abraão não tem o direito absolutamente de se orgulhar<sup>1375</sup>.

Não concordamos com estas afirmações de Sanders: “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”; “expressões todas que enfocam um estado, não uma atitude religiosa ou um comportamento”. Em Rm 3:9, Paulo já tinha dito que os judeus não são superiores aos gentios, pois todos estão sob o pecado. Mas por que os judeus se achariam superior em relação aos gentios? Os judeus foram eleitos por Deus e como consequência desta eleição, Deus faz uma aliança com seus escolhidos. Como povo da aliança, os judeus têm a garantia da salvação eterna e temporal caso cumpram às estipulações (leis) estabelecidas pela aliança. Então, o orgulho dos judeus reside no fato de que eles (são o povo eleito) e (como povo que tem uma aliança com Deus) podem obter a justiça Dele (salvação) por meio de suas próprias atitudes, ou seja, por meio do cumprimento da lei. Entretanto, Paulo diz que o orgulho foi eliminado não por meio das obras, mas por meio da lei da fé (Rm 3:27). Certamente, o orgulho dos judeus se torna constante ou presente por meio da “lei das obras”. A “lei das obras” é uma expressão que se refere às “obras da lei” do v. 20.

Em Rm 4:1-8, Paulo segue a mesma linha de raciocínio do capítulo 3. No v. 2, ele afirma que “Abraão tem do que se orgulhar se ele foi justificado por obras, porém não diante de Deus” (NAA). O orgulho de Abraão reside no fato de que ele obtém a justificação por meio do cumprimento da lei, que é o cumprimento da sua parte na aliança com Deus. No entanto, Paulo prova que Abraão não foi justificado por obras. No v. 4 e 5, Paulo dá um exemplo que ilustra o que ele disse no v. 2: “4 Ora, para quem trabalha, o salário não é considerado como favor, mas como dívida”; “5 Mas, para quem não trabalha, porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é atribuída como justiça” (NAA).

<sup>1374</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 260.

<sup>1375</sup>Ibid. p. 261.

Aquele que efetua algum trabalho merece ganhar seu salário e quem deve pagar é o seu contratante. O salário neste caso não é um favor, mas é uma dívida. Em outras palavras, Paulo quer dizer que aquele que cumpre a lei deve ganhar sua salvação e isso não é um favor imerecido do contratante (Deus), pelo contrário, é uma dívida Dele. O cumprimento da lei é o trabalho, o salário é a salvação, mas o salário (salvação) é uma dívida de Deus e não um favor imerecido. Entretanto, no v. 5, Paulo mostra qual é a perspectiva de Deus (porém não diante de Deus v. 2b): “quem não trabalha (quem não cumpre a lei)”, porém “crê naquele que justifica o ímpio (em Deus), a sua fé lhe é atribuída como justiça (Deus o justifica por meio da fé, isto é um favor imerecido e não uma dívida). Em suma, Paulo diz que de maneira nenhuma a justificação (salvação) é alcançada por meio da própria atitude do indivíduo (em cumprir a lei), ao invés disso, ela é um favor imerecido que tem origem na misericórdia de Deus e é comunicada ao indivíduo, no entanto, ela é apropriada por meio da fé (em Jesus).

Em Rm 9:30-32 (NAA) está escrito:

30 Que diremos, então? Que os gentios, que não buscavam a justificação, vieram a alcançá-la, a saber, a justificação que decorre da fé, 31 e que Israel, que buscava a lei de justiça, não chegou a atingir essa lei. 32 Por quê? Porque não a buscou pela fé, mas como que por obras. Tropeçaram na pedra de tropeço [...]

Segundo Sanders, “o problema está na última frase” do v. 31.<sup>1376</sup> “Qual é exatamente a falha de Israel? Que eles não tenham conseguido a justiça pela lei, ou que não conseguiram cumprir a lei?”<sup>1377</sup>. Para o autor, “o texto típico da *koiné* traz ‘lei de justiça’ em vez de ‘lei’ e assim resolve o problema”<sup>1378</sup>. Baseado no argumento precedente que está escrito “lei de justiça” ao invés de “lei” e que o verbo utilizado **φθάνω** “comumente traduzido por ‘alcançar’, ‘conseguir’”<sup>1379</sup> não tem o significado de “cumprir”<sup>1380</sup>, e além disso, que “a explicação do ‘não pela fé, mas pelas obras’ é: ‘eles não creram em Cristo’, e não: ‘eles indevidamente tentaram a justificação e ao tentá-la alancaram apenas a autojustificação’”<sup>1381</sup>, Sanders conclui que “o erro de Israel não é não obedecer à lei do modo correto, mas não ter fé em Cristo”<sup>1382</sup>. Não concordamos com a

<sup>1376</sup>SANDERS, E. P. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2009, p. 64.

<sup>1377</sup>Ibid. p. 64.

<sup>1378</sup>Ibid. p. 64.

<sup>1379</sup>Ibid. p. 65.

<sup>1380</sup>Ibid. p. 65.

<sup>1381</sup>Ibid. p. 66.

<sup>1382</sup>Ibid. p. 66.

conclusão de Sanders por alguns motivos. Em primeiro lugar devemos mostrar que Paulo novamente apresenta uma oposição entre fé x obras da lei:

1) Alcançar/obter a justificação por meio da fé x Alcançar/obter a justificação ou a lei de justiça por meio das obras da lei (9:30-32).

O verbo  $\phi\theta\acute{\alpha}\nu\omega$  significa “alcançar, obter”<sup>1383</sup>, isso mostra que o significado desse verbo realmente não é de “cumprir”. Então, Paulo não diz que “Israel cumpria a lei de justiça”, pelo contrário, o que Paulo diz é que “os gentios que não buscavam a justificação (por meio de nenhuma realização humana), vieram a alcançá-la ou obtê-la, a saber, por meio da fé, por outro lado, Israel que buscava a lei de justiça ou justificação por meio das obras (da lei) ou por meio do cumprimento da lei (realização humana), não alcançou ou obteve essa lei (justificação)”. Isso mostra que “não pela fé, mas pelas obras” significa que Israel tentou buscar indevidamente a justificação (“uma posição de direito diante de Deus”<sup>1384</sup>) por meio do cumprimento da lei (realização humana; justiça própria; autojustificação) que gera o orgulho. A lei é santa, justa e boa (Rm 7:12), ou seja, ela vem da “vontade de Deus”<sup>1385</sup>, no entanto, uma outra lei está presente (a lei do pecado): “que a lei é utilizada pelo pecado para produzir a transgressão”<sup>1386</sup> (Rm 7:7-25) e para aumentar a transgressão (Rm 5:20). Portanto, “a falha não está em Deus, nem na lei, mas no pecado”<sup>1387</sup>. A responsabilidade pela transgressão não está na lei santa, justa e boa concedida por Deus, mas está no “uso que o pecado faz da lei e depois no pecado que invade o que é carnal e impede-o de obedecer à lei de Deus”<sup>1388</sup>. Em suma, a justificação não pode ocorrer através do cumprimento da lei, pois o indivíduo que tem a lei do pecado nele é incapaz de cumpri-la e também porque a atitude de cumprir a lei tem como base a (realização humana; justiça própria; autojustificação) que gera o orgulho. Portanto, a justificação só pode ser alcançada por meio da “fé em Jesus – comunhão/união mística com Ele” (por meio do sacrifício propiciatório de Jesus e sem nenhuma realização humana ou cumprimento de algo). Em segundo lugar, nossa hipótese é que o erro de Israel é duplo: a) buscar a justificação por meio do cumprimento da lei, mas Paulo afirma que

<sup>1383</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 481.

<sup>1384</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 621.

<sup>1385</sup>SANDERS, E. P. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2009, p. 98.

<sup>1386</sup>Ibid. p. 98.

<sup>1387</sup>Ibid. p. 103, 104.

<sup>1388</sup>Ibid. p. 104.

a nação de Israel não conseguiu v. 31 e b) não buscar a justificação por meio da fé em Jesus v. 32.

Além disso, em relação a Rm 10:3, Sanders diz que “*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 reivindicação perante Deus*”<sup>1389</sup>. O autor conclui que “a justiça ‘deles’, então, não é caracterizada como sendo autojustificação, mas, antes, como sendo a justiça reservada aos seguidores da lei”<sup>1390</sup>. Novamente, não concordamos com o que Sanders afirma em relação a Rm 10:3. No v. 3 está escrito: “3 Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria justiça, não se sujeitaram à justiça que vem de Deus” (NAA). Segundo Moo,

“Sua própria justiça” pode ser entendida de duas maneiras diferentes. Se dermos “sua própria” um sentido distributivo – “cada um dos seus” -, Paulo estará se referindo à tentativa de judeus individuais de estabelecer um relacionamento com Deus através de seus próprios esforços. No entanto, se dermos “sua própria” um sentido corporativo – “o próprio Israel” - Paulo presumivelmente estaria se referindo à incompreensão da justiça de Israel como algo que se aplicava somente a Israel. Com o primeiro significado, Paulo está repreendendo os judeus por justiça - a tentativa de estabelecer um relacionamento com Deus baseado em suas próprias obras. No último ponto de vista, Paulo está repreendendo-os pela justiça nacional - a tentativa de limitar um relacionamento com Deus para Israel em detrimento de todas as outras nações. A visão da “justiça nacional” pode encontrar algum apoio na ênfase de Paulo nos vv. 4b e 9-13 sobre as dimensões universais da justiça de Deus em Cristo: contra a tentativa de Israel de manter a justiça para si, Paulo proclama a disponibilidade de justiça “para todos” em Cristo. Mas o contraste mais imediato a “sua própria justiça” é “a justiça de Deus”. Isso sugere que “sua própria”, como o termo contrastante “de Deus”, não é simplesmente possessivo, mas tem a nuance da origem. E isso, por sua vez, favorece uma interpretação individualizada e não corporativa: uma justiça que vem dos próprios esforços<sup>1391</sup>.

Nossa hipótese é que “sua própria” tem o sentido distributivo “cada um dos seus” e que Paulo está se referindo à tentativa de judeus individuais de obter a justificação através do cumprimento da lei ou de suas próprias realizações. Em primeiro lugar, há uma conexão entre a “sua própria justiça” em Rm 10:3 e “à justiça própria” em Dt 9:4-6 (NAA):

4 Quando, pois, o SENHOR, seu Deus, tiver expulsado essas nações de diante de vocês, não fiquem pensando: “É por causa da nossa justiça que o SENHOR nos trouxe a esta terra para que tomemos posse dela.” Pelo contrário, é por causa da maldade dessas nações que o SENHOR irá expulsá-las de diante de vocês. 5 Não é por causa da justiça de vocês, nem por causa da retidão do seu coração que vocês entrarão para possuir a terra dessas nações, mas o SENHOR,

<sup>1389</sup>Ibid. p. 67.

<sup>1390</sup>Ibid. p. 67.

<sup>1391</sup>MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 634, 635.

o seu Deus, as expulsará de diante de vocês por causa da maldade delas e também para confirmar a palavra que o SENHOR, o seu Deus, jurou aos seus pais, Abraão, Isaque e Jacó. 6 Saibam, pois, que não é por causa da justiça de vocês que o SENHOR, seu Deus, lhes dá esta boa terra para que tomem posse dela, pois vocês são um povo teimoso.

A passagem de Dt é uma evidência que havia uma concepção no Judaísmo Antigo de conseguir mérito (justiça) através do esforço humano em fazer o que é correto. Em outros termos, tanto em Dt 9:4-6 quanto em Rm 10:3, há uma referência a “justiça própria como uma justiça ligada ao esforço humano”<sup>1392</sup>. Em segundo lugar, o adjetivo ἴδιος significa “próprio, pessoal, particular, aquilo que lhe (te, me...) pertence”<sup>1393</sup>. O adjetivo juntamente com o substantivo δικαιοσύνην “sua própria justiça” é objeto do verbo στήσαι verbo infinitivo aoristo ativo de ἵστημι “estabelecer”<sup>1394</sup>. Além disso, é importante notar que todos os verbos estão no plural: “desconhecendo”; “procurando”; “não se sujeitaram”. Isso mostra que Paulo está se referindo aos judeus ou a cada judeu. Então, “(cada um dos judeus) desconhecendo a ‘justiça de Deus ou a justiça que provém de Deus’ e procurando estabelecer a sua própria justiça ou procurando obter uma justiça que vem das próprias realizações (cumprimento da lei), não se sujeitaram à justiça de Deus ou que provém de Deus”. Em resumo, no v. 3, Paulo opõe “justiça que provém de Deus” x “justiça que provém das próprias realizações (cumprimento da lei). Ele também mostra que (cada um dos judeus) não se sujeitaram à justiça que provém de Deus (por meio do sacrifício propiciatório de Cristo) porque não conheceram esta justiça e procuraram somente estabelecer a sua própria justiça (que provém das próprias realizações – cumprimento da lei). Paulo, então, conclui que “o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê” v. 4 (NAA). Em outras palavras, a função da lei como παιδαγωγός “guia, guardiã” de Israel termina para dar lugar a Cristo, agora, a justificação não vem mais para aquele que cumpre a lei ou as estipulações da aliança sinaítica, mas ela vem para aquele que tem fé em Jesus (comunhão/união mística com Ele).

Por fim, Sanders afirma que

“A minha justiça” em Fl 3:9, é de fato, como se costuma dizer, o mesmo que “a justiça deles” em Rm 10:3. Mas não é o que hoje se entende por “autojustificação”. É a justiça que vem pela lei, portanto o resultado peculiar de ser judeu observante, o que é *como tal coisa boa* (“zelo”, Rm 10:2; “ganho”, Fl 3:7), mas que se manifesta “errada” (“perda”, Fl 3:7s) pela revelação da “justiça de Deus”, que vem pela fé em Cristo<sup>1395</sup>.

<sup>1392</sup>Ibid. p. 635.

<sup>1393</sup>RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005, p. 231, 232.

<sup>1394</sup>Ibid. p. 238.

<sup>1395</sup>SANDERS, E. P. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2009, p. 76, 77.

Em Fl 3:9 (NAA) está escrito: “9 e ser achado nele, não tendo justiça própria, que procede de lei, mas aquela que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé”. Novamente, Paulo opõe a “justiça mediante a fé em Cristo que procede de Deus x a justiça própria que procede da lei”. A “justiça própria” é a “justiça ligada ao esforço humano” e ela procede da lei, ou seja, o judeu obtém esta justiça ou justificação por meio do cumprimento das estipulações (leis) da aliança sinaítica (realização humana). Esta “justiça própria ou obtenção da justiça pelos próprios esforços” não é a forma correta de receber a “justiça que procede de Deus”. A partir do sacrifício propiciatório de Cristo, a forma correta de receber a “justiça que procede de Deus” é por meio da fé em Cristo (comunhão/união mística com Ele). Em Rm 10:3, 5; 1:17; 3:21, 22; 9:30-33; 10:3-13 e em Gl 2:16, Paulo expõe o mesmo argumento a respeito da “justiça ou justificação que procede de Deus por meio da fé em Jesus (sem esforço humano) x “justiça ou justificação por meio das obras da lei” (com esforço humano).

### 3.2.3. Nicholas Thomas Wright

Em paralelo a E. P. Sanders, N. T. Wright outro erudito que pesquisou a relação entre o Judaísmo primitivo e o Apóstolo Paulo, lembrou em sua tese (*The Paul of History and Apostle of Faith*)<sup>1396</sup> a importância da conclusão de Sanders que o Judaísmo não era a religião legalista como os eruditos da “velha perspectiva sobre Paulo” pensavam que era. Segue-se, então, a fala do autor na íntegra:

De fato, nos somos informados que, o judaísmo, longe de ser uma religião de obras, é baseado em uma compreensão clara da graça, a graça que escolheu Israel em primeiro lugar para ser um povo especial. As boas obras são simplesmente gratidão e demonstram que a pessoa é fiel à aliança<sup>1397</sup>.

No entanto, o autor pergunta: “De onde, então, veio a ideia de uma justificação pelas obras?”<sup>1398</sup> Ele diz que “Sanders tem uma resposta pronta, apoiada por um longo e paciente argumento”<sup>1399</sup>: “Nós temos aqui a retroação do debate Protestante-Católico na história antiga, com o Judaísmo assumindo o papel do Catolicismo e o Cristianismo o

<sup>1396</sup>WRIGHT, N. T. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

<sup>1397</sup>WRIGHT, N. T. “The Paul of History and Apostle of Faith (1978)”. In: *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 15.

<sup>1398</sup>Ibid. p. 15.

<sup>1399</sup>Ibid. p. 15.

papel do Luteranismo”<sup>1400</sup>. Como já mencionamos anteriormente, Deus escolheu Israel para fazer uma aliança. A aliança sinaítica era baseada no juramento de fidelidade mútua ao que foi estipulado por meio dela. A “graça” nesta aliança está no fato de Deus ter escolhido Israel para ser seu povo, por outro lado, o “legalismo” nela está no fato de que Israel tinha que cumprir suas leis para permanecer nela, caso contrário essa nação seria punida com a perda tanto da salvação eterna (não estar com Deus e com seus santos anjos) quanto da salvação temporal (não possuir e viver na terra). Dessa forma, isso mostra que a “salvação não era somente considerada existente a partir da graça e misericórdia de Deus”, mas ela era considerada existente também a partir da “realização humana”, isto é, pelo fato do judeu cumprir as leis estipuladas pela aliança sinaítica.

Em seguida mostraremos como Wright, em alguns de seus livros, elabora sua compreensão da doutrina da “justificação”. No seu livro (*What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*), o autor diz que

As pessoas estão sempre tentando se levantar por suas próprias bases morais. Eles tentam se salvar por seus próprios esforços; para se tornarem bons o suficiente para Deus ou para o céu. Isso não funciona; só podemos ser salvos pela pura graça imerecida de Deus, apropriada não pelas boas obras, mas pela fé. Esse relato de justificação deve muito à controvérsia entre Pelágio e Agostinho no início do quinto século e àquela entre Erasmo e Lutero no início do século XVI<sup>1401</sup>.

Eu irei agora defender uma posição tripla sobre a linguagem da justificação em Paulo.

Primeiro, é uma linguagem de aliança - não no sentido de que a palavra se tornou famosa através de algumas discussões dos séculos XVI e XVII, mas no sentido judaico do primeiro século. Quando Paulo fala de justificação, ele opera dentro de todo o mundo do pensamento do Judaísmo do Segundo Templo, que se agarra às promessas da aliança em face de circunstâncias políticas cada vez mais difíceis.

Segundo, é a linguagem do tribunal, funcionando dentro do cenário da aliança como uma forte metáfora explicativa. Duas coisas devem ser ditas sobre isso. Primeiro, essa metáfora é necessária para entender o que era a aliança como um todo. A aliança estava lá para colocar o mundo em ordem, para lidar com o mal e restaurar a justiça e a ordem de Deus para o cosmos. Em segundo lugar, nunca é independente do cenário da aliança. Ele não pode ser feito em um conceito absoluto e independente sem violentar a si mesmo e ao significado fundamental da aliança.

Terceiro, a justificação para Paulo não pode ser entendida à parte da escatologia. Ela não pode, isto é, ser transformada em um sistema abstrato ou atemporal, um método de salvação a ser aplicado aleatoriamente. Ela faz parte da cosmovisão paulina em que o criador do mundo agiu, de forma única, climaticamente e decisivamente, em Jesus Cristo, para o resgate de todo o cosmos, e agora, por seu Espírito, traz todas as coisas em subordinação a este Jesus<sup>1402</sup>.

<sup>1400</sup>SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, p. 57.

<sup>1401</sup>WRIGHT, N. T. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 113.

<sup>1402</sup>Ibid. p. 117, 118.

Ademais, o autor conclui que

*O propósito da aliança nunca foi simplesmente que o criador queria ter Israel como um povo especial, independentemente do destino do resto do mundo. A aliança estava lá para lidar com o pecado e trazer a salvação do mundo. Ele foi, portanto, absolutamente apropriado, como eu disse anteriormente, que esse grande evento fosse descrito em termos tirados do cenário em que o mal era regularmente tratado, a saber, o do tribunal de justiça. Como vimos no capítulo anterior, o próprio Deus foi visto como o juiz; malfeitores (ou seja, os gentios e renegados Judeus) seriam finalmente julgados e punidos; O povo fiel de Deus (ou seja, Israel, ou pelo menos os verdadeiros israelitas) seriam justificados. Sua redenção, que tomaria a forma física e concreta da libertação política, a restauração do Templo e, finalmente, da própria ressurreição, seria vista como a grande confrontação do tribunal da lei, a grande vitória diante do grande juiz. Essa “justificação” seria, portanto, também *escatológica*: seria o cumprimento final da esperança há muito estimada de Israel. Mas, mais importante, esse evento poderia ser antecipado sob certas circunstâncias, de modo que judeus e / ou grupos de judeus em particular pudessem se ver como o verdadeiro Israel antes do dia quando todo mundo os veria assim também. Aqueles que aderiram de maneira adequada ao contrato de aliança ancestral, a Torá, foram assegurados no presente que eles eram as pessoas que seriam vindicadas no futuro. Este esquema é mais claro, penso eu, em Qumran, não menos no pergaminho recentemente publicado que leva o nome de 4QMMT. Lá, ‘justificação pelas obras’ não tem nada a ver com os judeus individuais que tentam uma espécie de proto-pelagianismo, se levantar por suas próprias bases morais, e tudo a ver com a definição do verdadeiro Israel antes do confronto escatológico final. A justificação neste cenário, então, não é uma questão de como alguém entra na comunidade do verdadeiro povo de Deus, mas de como você diz quem pertence a essa comunidade, não menos no período de tempo antes do próprio evento escatológico, quando a questão se tornará de conhecimento público<sup>1403</sup>.*

No seu livro (*Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*), o autor afirma que

Primeiro, a doutrina de justificação de Paulo é sobre a obra de Jesus, o Messias de Israel. Você não pode entender o que Paulo diz sobre Jesus e sobre o significado de sua morte para nossa justificação e salvação, a menos que você veja Jesus como aquele em quem “todas as promessas de Deus encontram seu ‘Sim’” (2 Coríntios 1:20).

Segundo, a doutrina da justificação de Paulo é, portanto, sobre o que podemos chamar de aliança - a aliança que Deus fez com Abraão, a aliança cujo propósito era desde o princípio o chamado salvador de uma família mundial através da qual os propósitos salvadores de Deus seriam realizados.

Terceiro, a doutrina da justificação de Paulo está centrada no tribunal divino. Deus, como juiz, “se mostra favorável”, e portanto, absolve de seus pecados, aqueles que creem em Jesus Cristo. A palavra justificar tem esse tribunal como sua base metafórica.

Quarto, a doutrina da justificação de Paulo está ligada à escatologia, isto é, sua visão do futuro de Deus para o mundo inteiro e para o seu povo. Através dos escritos de Paulo, mas mais uma vez especialmente em Romanos, ele enxerga dois momentos, a justificação final, quando Deus coloca o mundo inteiro em ordem e ressuscita o seu povo, e a justificação presente na qual aquele momento é antecipado<sup>1404</sup>.

<sup>1403</sup>Ibid. p. 118, 119.

<sup>1404</sup>WRIGHT, N. T. *Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*. Illinois: IVP Academic, 2009, p. 11-13.

Já, no seu livro (Paulo – Novas Perspectivas)<sup>1405</sup>, o autor diz que

Em Gl 2:11-21 surge, então, a primeira afirmação de Paulo sobre a doutrina da justificação pela fé e, a despeito do coro vigoroso de detratores, esta afirmação se refere obviamente ao *modo como o povo de Deus foi redefinido*. Paulo afirma: “Nós somos judeus de nascimento, e não pecadores vindos do paganismo. Sabendo, porém, que ninguém é justificado pelas obras da lei, mas pela fidelidade de Jesus, Messias, nós também abraçamos a fé em Jesus, o Messias, para sermos justificados pela fidelidade do Messias e não pela prática das obras da lei, porque pelas obras da lei ninguém será justificado”.

Primeiro, traduzi *pístis theou* e outras expressões semelhantes como referência não propriamente à fé humana no Messias, mas como a *fidelidade do Messias*, entendendo aqui não a fé do próprio “Jesus” no sentido de crença ou confiança, mas no sentido de sua *fidelidade* ao plano de Deus para Israel. Mencionei esta interpretação em um capítulo do início deste livro com relação a Romanos 3, para onde quero voltar agora. Segundo, o sentido da passagem em questão se torna bem mais inteligível se vemos o sentido de “justificados” não como afirmação do modo como alguém se torna cristão, mas como uma afirmação sobre *quem é que pertence ao povo de Deus e como isto pode ser dito no presente*. Terceiro, o argumento de “obras da Lei” aqui não se refere a obras que as pessoas tenham de praticar para *se tornar* membros do povo de Deus, mas sim a obras que precisamos praticar para demonstrar que somos membros do povo de Deus. No dizer de Paulo, estas obras simplesmente não alcançam seu objetivo, porque, como indica o Salmo 143[142],<sup>2</sup>, em parte porque jamais alguém consegue praticá-las satisfatoriamente, e em parte porque aqui, e em outras passagens, as obras da Lei simplesmente criariam uma família que, quando muito, seria um prolongamento do Judaísmo étnico, ao passo que Deus deseja uma família de todos os povos, conforme Paulo insiste repetidamente em Gálatas 3<sup>1406</sup>.

Como é então que a “justificação pela fé” se opera? Em Romanos 2, Paulo já falou da justificação definitiva do povo de Deus, com base em toda a sua vida. Esta justificação ocorrerá no final, quando Deus julgar os segredos de todos os corações através do Messias. A questão da *justificação pela fé* é que, como Paulo insiste em 3:26, esta justificação tem lugar *no presente*, em oposição ao último dia. Esta questão tem a ver com as perguntas: “Quem pertence hoje ao povo de Deus?” e “Como se pode afirmar?” A resposta é: todos os que creem no evangelho pertencem ao povo de Deus hoje, e, portanto, não importa quem tenham sido os pais, ou como se obedeceu à Torá (ou a qualquer outro código moral), ou se foi aplicada ou não a circuncisão. *Para Paulo, a justificação é um subconjunto da eleição*, isto é, faz parte de sua doutrina sobre o povo de Deus.

O que se prova é que a “justificação” em si não *denota* o processo ou o acontecimento pelo qual a pessoa é conduzida da descrença, da idolatria e do pecado para a fé, a verdadeira adoração e a renovação da vida, por obra da graça. Paulo emprega uma palavra clara e inequívoca neste sentido: ele fala de “chamado”. A palavra “justificação”, apesar do uso equivocado do termo pelos cristãos durante séculos, é empregada por Paulo para denotar o que acontece imediatamente depois do “chamado”: “aos que chamou também os justificou” (Rm 8:30). Em outras palavras, aqueles que ouvem o evangelho e a ele respondem na fé são, *assim*, declarados por Deus seu povo, seus eleitos, “a circuncisão”, “os judeus”, “o Israel de Deus”, distinguidos com a condição de *dikaïos*, “justos, participantes da aliança”.

Mas a palavra “chamado” por si mesma e o fato de que a “justificação” não se refere ao modo “como sou salvo”, mas ao modo “como sou declarado membro

<sup>1405</sup>O título no original em inglês é “Paul - In Fresh Perspective. Minneapolis: Fortress Press, 2005” que foi traduzido para o português com o título de “Paulo – Novas Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2009”.

<sup>1406</sup>WRIGHT, N. T. *Paulo – Novas Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 141, 142.

do povo de Deus”, devem sempre abranger também os planos maiores da aliança [...] O objetivo da aliança era enfrentar a idolatria e o pecado para que o mundo como um todo pudesse ser resgatado<sup>1407</sup>.

Porque, se pela “justificação” supusermos que Paulo entende “o acontecimento pelo qual a pessoa se torna cristã”, esta ideia soará sempre como contestada, como se (para citar um de meus críticos) estivéssemos contrabandeando um semipelagianismo pela porta do fundo, insistindo diante de Gálatas 3 que, tando começado com a fé, se deve terminar, por fim, pelas obras. Não se trata simplesmente disto, e Gálatas 3, tratando da circuncisão, prova a questão, porque Paulo não via a circuncisão de forma alguma como uma “boa obra” que pudesse ser praticada à parte de um moralismo de auto-ajuda, mas sempre como um distintivo étnico<sup>1408</sup>.

A doutrina da justificação pela fé, desde Gálatas e Filipenses até Romanos, nunca se ocupou do modo como as pessoas teriam de se converter, como alguém poderia tornar-se cristão, mas como alguém poderia *contar*, no presente, quem era o verdadeiro povo de Deus, e, portanto, quem formava sua família, quais eram as pessoas com quem, em questões de amor familiar e lealdade, se deveria sentar para uma refeição<sup>1409</sup>.

Em suma, para Wright, a justificação elaborada por Paulo se refere em primeiro lugar ao Messias de Israel, a saber, Jesus, por meio do qual, as promessas de Deus feita a Abraão encontram seu cumprimento. Por isso, em segundo lugar, a justificação, na verdade, é chamada de aliança, ou seja, a aliança feita com Abraão, por meio dessa aliança, Deus decide chamar e salvar pessoas de todos os povos através dos quais a salvação de Deus seria cumprida. Em terceiro lugar, Deus assume o papel de juiz e dessa forma, condena aqueles que não creem em Jesus e absolve aqueles que creem em Jesus, o contexto, neste caso, é o do tribunal divino. Em quarto lugar, a justificação está conectada à escatologia. A justificação é tanto presente (antecipação do que acontecerá no futuro) quanto final (quando a ordem é estabelecida no mundo por Deus e o seu povo é ressuscitado). Além disso, o autor entende que “*pístis theou*” significa “a *fidelidade do Messias*”, ou seja, “sua *fidelidade* ao plano de Deus para Israel”. Em relação às “obras da Lei”, ele diz que “não se refere às obras que as pessoas tenham de praticar para *se tornar* membros do povo de Deus, mas sim às obras que precisamos praticar para demonstrar que somos membros do povo de Deus”. Por fim, a justificação “é empregada por Paulo para denotar o que acontece imediatamente depois do ‘chamado’: ‘aos que chamou também os justificou’ (Rm 8:30). Desse modo, ‘a ‘justificação’ não se refere ao modo ‘como sou salvo’, mas ao modo ‘como sou declarado membro do povo de Deus’.

---

<sup>1407</sup>Ibid. p. 151, 152.

<sup>1408</sup>Ibid. p. 182.

<sup>1409</sup>Ibid. p. 194, 195.

Entretanto, nossa hipótese é que a “justiça de Deus” se refere ao “seu ato de justificação do ser humano (gentio e judeu) – sentido comunicativo” e tem sido manifestada não mais pelo cumprimento da lei, mas agora pela “fé em Jesus” ou “comunhão/união mística com Jesus através do seu Espírito”. A justificação é “para todos os que creem” (independentemente se você é judeu ou gentio). Para receber essa “justificação” precisa haver uma resposta humana (fé em Jesus). Além disso, a justificação se refere ao modo como alguém é salvo por Deus. O “ato de justificação” (declarar alguém justo/inocente) é uma iniciativa graciosa de Deus, isto é, ele é um “favor, benefício” gratuito de Deus para o ser humano que não merece. Deus colocou/apresentou/propôs que Jesus fosse o sacrifício propiciatório pelos pecados da humanidade (1Co 15:3), cancelando esses pecados e desviando a ira de Deus. No contexto de um tribunal, Deus (o juiz) por meio de um processo de justificação forense-retributiva, *julgará o homem pelo erro*: condenado porque continuou escravo do pecado e afastado de Deus (não teve fé em Jesus) e punido com a morte eterna. Ele também *julgará o homem pelo correto*: absolvido/declarado justo (inocente) de “todas as acusações” que foram feitas contra ele “por causa de seus pecados”, porque através da sua fé em Jesus (união/comunhão mística com Ele), ele foi libertado do pecado e recebeu o Espírito da vida (de Cristo) e por isso não está em inimizade contra Deus. Por isso, ele é compensado com a vida eterna. Em suma, o processo de salvação ocorre dessa forma: *a justificação não depende mais da realização humana “cumprimento da lei”, mas depende exclusivamente do ato gratuito de Deus em colocar Jesus como sacrifício propiciatório para desviar Sua ira, anular os pecados da humanidade e libertar os seres humanos do castigo pelo pecado, que é a morte eterna. Mas, para receber este benefício é necessário que se tenha “fé” em Jesus. Em outras palavras, só há salvação da morte eterna se houver primeiro a justificação e para que ocorra a justificação é necessário que primeiro se tenha fé em Jesus – comunhão/união com Ele*). Portanto, é notório que o efeito da justificação já é experimentado por aquele que está em comunhão com Jesus na presente era (ocorre a sua libertação do poder do pecado, a ira de Deus é desviada dele e o seu pecado é cancelado – Rm 5:1) como também é uma realidade futura (no julgamento final, Deus declarará a sentença: “inocente” e recompensará aquele que está em comunhão com Jesus com a vida eterna – Rm 3:30; 1 Co 15:50-57).

O autor ainda vai mostrar que Adão representava toda a raça humana, assim como Israel chegou a representá-la, mas assim como Adão desobedeceu a Deus, Israel outro tipo de Adão também desobedeceu a Deus e foi para o cativeiro, Segundo o autor:

Israel agora se mostra culpado de um tipo de metapecado, a tentativa de confinar a graça para uma raça. O resultado dessa idolatria de privilégio nacional é que Israel se apegue ao terrível destino de ser o lugar onde o pecado estava concentrado, o qual ela deveria permitir que seu Messias suportasse em seu nome<sup>1410</sup>.

Por isso, quando Paulo fala da “sua própria justiça” em (Rm 10:3 e Fl 3:9), ele não coloca em oposição a “justiça que vem de Deus (oferecida por Ele)” versus a “sua própria justiça que vem da lei (conquistada pelo esforço humano)”, pelo contrário,

Paulo não tem uma palavra a dizer contra a lei em si, mas apenas contra seu abuso - e seu abuso não é legalismo, mas “justiça nacional”, a tentativa de usar o fato de que Deus confiou aos judeus os seus oráculos (compare 3:2) como um fundamento para o privilégio permanente e automático do judeu<sup>1411</sup>.

Neste caso, Paulo não concorda com uma “justiça nacional de Israel” em oposição a uma “justiça acessível para as outras nações”. Segundo o autor,

Romanos 4:16, pode ser melhor entendido da seguinte forma. A promessa tinha que ser pela fé, de modo que pudesse ser de acordo com a graça: caso contrário, haveria alguns que herdariam não pela graça, mas por direito, pela raça. Isso é impossível, porque a promessa tinha que ser válida para toda a ‘descendência’, não apenas para os judeus, mas também gentios que compartilham a fé de Abraão<sup>1412</sup>.

O autor, também, trata a oposição “justiça nacional de Israel” versus “justiça acessível para as outras nações” como “raça” versus “graça”. Além disso, o autor diz que a “justiça de Deus” em Fl 3:9, “não é a *própria* justiça de Deus, mas a condição da aliança que vem *de* Deus”<sup>1413</sup>. De acordo com o autor,

Deus fez promessas a Abraão, promessas sobre uma família formada por membros vindos de todas as nações e que seria justificada e como tal declarada com base na fé e não na Torá. De fato, como Paulo insiste em todos os seus escritos, todos os que estão “na” Torá e “sob” a Torá, ou seja, o povo judeu, encontram-se debaixo da maldição. Ele tem em mente aqui o Deuteronômio, no qual a maldição em questão é a maldição do “exílio”, quer no sentido literal, quer no metafórico<sup>1414</sup>.

<sup>1410</sup>WRIGHT, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. London/New York: T & T Clark, 1991, p. 240.

<sup>1411</sup>WRIGHT, N. T. “The Paul of History and Apostle of Faith (1978)”. In: *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 17.

<sup>1412</sup>WRIGHT, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. London/New York: T & T Clark, 1991, p. 168.

<sup>1413</sup>WRIGHT, N. T. *Paulo – Novas Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 145, 146.

<sup>1414</sup>Ibid. p. 172.

O autor ainda diz que para Paulo “Deus será fiel a suas promessas originais, ainda que todos os seres humanos, inclusive Israel, sejam falsos (Rm 3:1-4)”. Portanto, “é natural para Paulo voltar até Abraão, como ele de fato faz em Gálatas e em Romanos, não meramente para enfrentar seus adversários, mas porque ele realmente reafirma a eleição de Israel desde os patriarcas”<sup>1415</sup>. A reafirmação da eleição ocorre por meio de Jesus que fez com que a aliança abrahâmica fosse cumprida. Por isso, “a fidelidade da aliança de Deus (com Abraão)<sup>1416</sup> se revela através da fidelidade do Messias (Jesus Cristo)<sup>1417</sup>, em benefício de todos os que creem, judeus e gentios, tanto faz”<sup>1418</sup>. “Essa fidelidade, essa obediência consiste na morte sacrificial do Messias”<sup>1419</sup>. “O Messias realizou em lugar de Israel o que Israel tinha sido chamado a fazer e não conseguiu, isto é, agir em nome de todo o mundo”<sup>1420</sup>. Por isso, “Deus o colocou como *hilastērion*”<sup>1421</sup>. Então, a partir do evento Jesus, “todos os que creem na mensagem evangélica de sua morte e ressurreição recebem agora a condição de *dikaïos*, isto é, justos, perdoados, de acordo com a aliança”<sup>1422</sup> (abrahâmica)<sup>1423</sup>.

#### Em relação ao Êxodo, Wright diz que

Paulo crê que o novo Êxodo foi inaugurado pela obra de Jesus. Quando em 1 Coríntios 10 fala de “nossos antepassados” batizados por Moisés etc., claramente indicando o paralelo com os batizados “no Messias”, ele parece ter em vista a morte de Jesus como o momento do início do novo Êxodo, impressão esta confirmada, ainda que de modo caleidoscópico, como um tema, por sua referência quase casual ao Messias como o Cordeiro Pascal (1 Cor 5:7). Completa-se a ideia com a exposição em larga escala de Romanos 6-8 de todo o tema do Êxodo aplicado ao povo de Deus em Cristo. Para recapitular o argumento: em Romanos 6, o povo de Deus atravessa as águas que significam a saída da escravidão para a liberdade; em Romanos 7:1-8:11, o povo chega ao Sinai e aí descobre que a Torá não pode dar a vida que promete, mas este poder Deus tem; com a promessa da ressurreição, este povo é posto em marcha, na viagem da presente vida cristã, guiado pelo Espírito através do deserto rumo à terra prometida, que é a renovação de toda a criação (8:12-30). Esta é a nova versão que Paulo dá da história do Êxodo, em livre paralelo com os capítulos finais da Sabedoria de Salomão. Esta nova versão de Paulo baseia-se, como a nova versão da Sabedoria, em uma nova leitura das histórias de Adão e de Abraão – Romanos 5 e Romanos 4, respectivamente, sem manter a sequência narrativa por necessidade retórica do argumento neste ponto<sup>1424</sup>.

<sup>1415</sup>Ibid. p. 140.

<sup>1416</sup>Acréscimo nosso.

<sup>1417</sup>Acréscimo nosso.

<sup>1418</sup>WRIGHT, N. T. *Paulo – Novas Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 149.

<sup>1419</sup>Ibid. p. 150.

<sup>1420</sup>Ibid. p. 150.

<sup>1421</sup>Ibid. p. 150.

<sup>1422</sup>Ibid. p. 150.

<sup>1423</sup>Acréscimo nosso.

<sup>1424</sup>WRIGHT, N. T. *Paulo – Novas Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 170, 171.

No que se refere ao exílio, Wright diz que Israel na época de Jesus Cristo estava e via-se no exílio ou como ele diz literalmente no “exílio continuado”<sup>1425</sup>, quando Jesus chega, ele é o fim do exílio da nação de Israel e foi isso que Paulo descobriu. Segundo o autor, Paulo “crê que na encarnação, morte e ressurreição de Jesus, o Messias, Deus finalmente cumpriu a promessa de trazer seu povo de volta do exílio, depois da longa punição”<sup>1426</sup>. O autor também diz que

Para Paulo o período da rebelião de Israel e (naquele sentido) do “exílio” não teve início no momento em que os babilônios capturaram Jerusalém, mas sim na hora em que a Torá chegou a Israel, isto é, na chegada ao monte Sinai. Na verdade, mesmo este momento simplesmente tornou explícito o que para Paulo já era o fato desconhecido e despercebido de que todos os seres humanos são considerados pecadores por causa de Adão. O exílio de Israel é assim subordinado, em última análise, ao pecado de Adão, e, embora Paulo utilize textos que para alguns de seus contemporâneos tratavam mais especificamente de um problema iniciado só na Babilônia, ele apela, com certa justificação exegética, ao fato de que, por exemplo, em Deuteronômio 27-32 o próprio Moisés censura seu povo, gente insensível e propensa a transgredir a Lei e incorrer na maldição que culminará com o exílio geográfico<sup>1427</sup>.

No entanto, com relação aos gentios, Wright afirma que

Mais uma vez se observa que a redefinição de eleição está baseada na teologia judaica de Paulo sobre o único Deus: “Sim, também dos gentios, porque Deus é um só”. Este pensamento conduz diretamente a Romanos 4, que em si constitui uma redefinição principal de eleição, interpretando Gênesis 15, para demonstrar que a inclusão dos gentios foi sempre vontade e plano de Deus e que, desde Abraão ininterruptamente até os dias de hoje, a nota característica do verdadeiro povo de Deus tinha sido a fé em Deus como criador e doador da vida, a fé agora compartilhada por aqueles que acreditam em Deus que ressuscitou Jesus dentre os mortos (4:18-25)<sup>1428</sup>.

Em suma, o argumento de Wright está baseado em três proposições:

- (1) Deus fez a aliança com Abraão para tratar do mal dentro da criação que é boa, ou seja, tratar do mal que existe dentro dos seres humanos, portadores da imagem de Deus, conforme já expliquei.
- (2) A família de Abraão, que também tem sua parte no mal, bem como na vocação de ser portadora da imagem divina do restante da humanidade, encarou sua vocação como sendo a luz do mundo, indicando um privilégio exclusivo. Este foi seu metapeccado, sua própria forma secundária de idolatria, compondo as formas básicas já compartilhadas com os gentios. Este outro ponto é fundamental na crítica que Paulo faz de Israel em passagens como Romanos 2:7 e 10 e Gálatas 2:3 e 4.
- (3) Quando Deus cumpre a aliança através da morte e ressurreição de Jesus e o dom do Espírito, revelando dessa forma a justiça da sua aliança fiel e seu desígnio definitivo da nova criação, o efeito deste cumprimento é ao mesmo tempo cumprir a aliança original (encarando o pecado e buscando perdão) e fazer que a família de Abraão venha a ser o povo universal formado de judeus

<sup>1425</sup>WRIGHT, N. T. *Justification: God's Plan & Paul's Vision*. Illinois: IVP Academic, 2009, p. 12.

<sup>1426</sup>WRIGHT, N. T. *Paulo – Novas Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 171.

<sup>1427</sup>Ibid. p. 171.

<sup>1428</sup>Ibid. p. 151.

mais gentios como desde sempre estava destinado a ser. Na verdade, quando alcançamos a compreensão certa deste fato, entenderemos também que, do ponto de vista de Paulo, pelo menos estes dois resultados estavam tão intimamente vinculados um ao outro que se tornava forçoso falar das duas coisas ao mesmo tempo e entendê-las como sendo o mesmo pensamento<sup>1429</sup>.

Nossa hipótese a respeito da relação de Paulo com o Judaísmo Sinaíta difere dos pressupostos de Wright. Como já mencionado anteriormente, em primeiro lugar, os judeus se achavam superiores aos gentios pelo fato de que foram eleitos por Deus e conseqüentemente tinham uma aliança com Ele. Esta aliança era a garantia tanto da salvação eterna quanto da salvação temporal caso eles cumprissem às estipulações (leis) estabelecidas pela aliança. Além disso, os judeus se orgulhavam por que podiam obter a “justiça de Deus – que vem de Deus” (a justificação e conseqüentemente a salvação) por meio de seus próprios esforços, ou seja, por meio do cumprimento da lei (Rm 9:30-32; 10:3; Fl 3:9). Portanto, o pecado de Israel não é “confinar a graça para uma raça” ou “justiça nacional, o privilégio permanente e automático do judeu”, pelo contrário, o pecado de Israel é tentar receber a “justiça que procede de Deus” através dos próprios esforços, ou seja, do cumprimento da lei. Por isso, quando Paulo fala da “sua própria justiça” em (Rm 10:3 e Fl 3:9), ele coloca em oposição a “justiça que vem de Deus (oferecida por Ele e conquistada por meio da fé em Jesus)” versus a “sua própria justiça que vem da lei (conquistada pelo esforço humano ou cumprimento da lei)”. Enfim, o sistema da aliança sinaítica não pode mais promover a justificação e conseqüentemente a salvação porque os judeus, assim como os gentios, são escravos do poder do pecado. Por causa do pecado, “a lei é utilizada por ele para gerar a transgressão (Rm 7:7-25) e para aumentar a transgressão (Rm 5:20)”. Desse modo, o judeu que tenta ser justificado pelo cumprimento da lei, na verdade, não consegue alcançar este objetivo porque transgride parte da lei, pois o pecado que habita nele não permite que ele faça o que é correto, mas somente permite que ele faça o que é incorreto (Rm 7:15-25). Ao transgredir parte da lei, a aliança sinaítica é rompida e, conseqüentemente, o judeu é punido com a perda da salvação eterna e temporal. Mas Paulo afirma que por meio do sacrifício propiciatório de Jesus, Deus oferece gratuitamente um meio eficaz para desviar sua ira, libertar o ser humano do pecado, cancelar o seu pecado e, em seguida, justificá-lo. Este processo pode ocorrer na vida de todo ser humano que tem fé em Jesus.

---

<sup>1429</sup>Ibid. p. 55, 56.

O Apóstolo Paulo deixa claro que pela aliança sinaítica ninguém será justificado por Deus e que somente o “remanescente (de Israel) que tem fé em Jesus” será salvo (Rm 9:6; 9:18; 10:4, 11, 16; 11:5, 6, 7, 14, 24, 25, 26, 27). Entretanto, a aliança abramica tem seu cumprimento em Cristo. Abraão por meio da sua fé é pai “de todos os que creem, embora não circuncidados” (gentios) e também é pai da circuncisão (judeus) (Rm 4:11, 12 – (NAA)). Deus prometeu para Abraão que tanto ele quanto a sua descendência seriam herdeiros do mundo não por meio da lei, mas por meio da justiça da fé (Rm 4:13 – (NAA)). No entanto, os herdeiros do mundo não são somente “os da lei (judeus)” mas também os que têm fé (gentios), porque “Abraão é pai de todos nós” (Rm 4:16 – (NAA)). A promessa tem origem na graça de Deus e é alcançada pela fé e não pela lei “porque a lei suscita a ira; mas onde não há lei, também não há transgressão” (Rm 4:15, 16). Como Abraão não duvidou da promessa de Deus (conceder um filho), mas ele creu que Deus a cumpria, “isso lhe foi atribuído para justiça” (Rm 4:22). Da mesma forma,

23 E as palavras “lhe foi atribuído” foram escritas não somente por causa dele, 24 mas também por nossa causa, visto que a nós igualmente nos será atribuído, a saber, a nós que cremos naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor, 25 o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou para a nossa justificação (Rm 4:23-25 – (NAA)).

Portanto, aqueles que têm fé em Jesus mostram que são descendentes de Abraão porque expressam a mesma fé e por isso eles são justificados assim como foi Abraão. Isso mostra que a “justiça de Deus/promessa de Deus” tem origem na sua graça/favor e é obtida por meio da fé em Jesus. Além disso, *a fidelidade da aliança de Deus (com Abraão) se revela através do sacrifício propiciatório de Jesus, no qual tanto judeu quanto gentio obtém sua herança, a saber, sua morada eterna com Deus, por meio da fé em Jesus (comunhão/união com Ele).*

Por fim, nossa hipótese é que “o exílio de Israel” foi causado pela quebra da aliança sinaítica e ele termina com a saída do remanescente fiel da Babilônia. Certamente, o pecado já estava presente no ser humano na era antes de Cristo e faz com que os judeus não cumpram o que foi estabelecido pela aliança sinaítica. Por isso, a punição para esse pecado é o cativeiro Babilônico. Mas, quando Jesus chega, ele é o fim da escravidão do pecado que gera a ira de Deus tanto para o judeu quanto para o gentio.

### 3.2.4. James Douglas Grant Dunn

James D. G. Dunn é um dos maiores expoentes da “Nova Perspectiva sobre Paulo” e criador desta expressão<sup>1430</sup>, no ano de 1983, seu artigo com este mesmo nome é publicado<sup>1431</sup>. Além disso, no de 2008, uma coletânea de artigos sobre a NPP é publicada<sup>1432</sup>. Ele aceita o novo consenso que a obra de E. P. Sanders representa, mas critica este erudito por não oferecer uma explicação plausível do caráter judaico fundamental das cartas de Paulo. O autor defende que a polêmica paulina contra as “obras da lei”, então, não se volta contra obter a salvação por meio de boas obras, mas contra acreditar que a salvação dependia, pelo menos em parte, do fato de pertencer à nação de Israel e observar a lei como símbolo dessa posição. O autor crê que o problema com “obras da lei” reside no fato de que os judeus excluíram os gentios da salvação que Deus operou em Cristo, ou seja, o problema é o “etnocentrismo” judaico (somente a sua cultura, povo é importante), por isso, cada vez que Paulo diz para os judeus que nenhuma carne é justificada por “obras da lei”, o problema ele diz não é tanto as obras quanto a lei em si, porque o judeu é “etnocêntrico” e por isso com nenhum estrangeiro ele vai querer se relacionar. Para E. P. Sanders o problema do Judaísmo na concepção de Paulo é que “o Judaísmo não é Cristianismo”, mas James D. G. Dunn dá um passo adiante ao mostrar que quantas vezes você vê quer seja em Gálatas, Romanos, Filipenses, 1 e 2 Coríntios, o Apóstolo Paulo afirmando que o homem não é justificado por “obras da lei” e que o problema não é a obra em si, mas a lei que alimentava o “etnocentrismo judaico” e que separava o judeu do gentio, então, quando Cristo chega ele abole a lei porque agora não

---

<sup>1430</sup>DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 18. Segundo Dunn, N. T. Wright, “The Paul of History and the Apostle of Faith”, in *TynBul* 29 (1978): 61-88, foi o primeiro a reconhecer a importância da obra de Sanders e a oferecer “uma nova maneira de olhar para Paulo [...] (e) uma nova perspectiva sobre problemas paulinos” (p. 64,77-84). K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Londres: SCM, 1976) referiu-se já antes a “uma nova perspectiva” (para a teologia sistemática e a teologia prática), aberta por seu próprio *insight* naquilo que impulsionou a teologia paulina. *Ibid.*, p. 35. Segundo Wright, neste ponto, de fato, questões sobre a nova perspectiva e seus vários rivais se tornam menos importantes. Há momentos em que desejo que a frase nunca tenha sido inventada; certamente, talvez por razões freudianas, eu havia esquecido completamente que eu mesmo a havia inventado (embora, mesmo assim, tenha sido emprestada de Krister Stendahl) até que J. D. G. Dunn, a quem normalmente ela é creditada, graciosamente apontou que eu a tinha usado em minha 1978 Tyndale Lecture, na qual, como bem me lembro, ele estava sentado na primeira fila. J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 7 n. 24; N. T. Wright, “The Paul of History and the Apostle of Faith,” *Tyndale Bulletin* 29 (1978): 61-88. Citado por: WRIGHT, N. T. *Justification: God's Plan & Paul's Vision*. Illinois: IVP Academic, 2009, p. 28.

<sup>1431</sup>DUNN, James D. G. “A Nova Perspectiva sobre Paulo”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 155.

<sup>1432</sup>O Título original em inglês é “*The New Perspective on Paul*”. Revised Edition. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008. Traduzido para a língua portuguesa como “*A Nova Perspectiva sobre Paulo*”. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011.

é mais judeu e gentio distintos, mas é o “povo de Deus”, gentios sendo integrados na comunidade de Israel. Portanto, este é o problema que Paulo combate, a lei que alimentava o “etnocentrismo judaico” (sociologia), mas agora você (judeu) precisa colocar a lei a parte para que Cristo venha para o centro, porque ele é o Senhor do gentio assim como do judeu. Por isso, quando Paulo usa a frase “obras da lei” ele está falando sobre as obras dos judeus ao ver demarcação separatista entre os gentios e judeus, então, é preciso abandonar esta demarcação para viverem juntos. Para Dunn, Paulo “abandonou o etnocentrismo” entre sua conversão e a carta aos Romanos para conseguir se relacionar com os gentios que aceitaram a Cristo e isso é ser “justificado por meio da fé”. O problema central para “nova perspectiva” em Romanos, Gálatas e em tudo que é paulino é o “etnocentrismo judaico” que não concebia a ideia de ter comunhão com outros povos, então, o problema de Romanos não era a “parte” obras – soteriologia, porque eles nunca acreditaram que eram salvos por obras, mas o problema era a “parte” lei que guardava-os de ter comunhão e aceitar os outros.

A seguir apresentaremos na íntegra algumas afirmações de Dunn sobre sua “Nova Perspectiva sobre Paulo”. Segundo o autor,

Entendi que Sanders conseguiu comprovar sua hipótese e fiquei mais que agradecido pela correção que ele tinha fornecido à visão do judaísmo, tradicionalmente mais negativa. Infelizmente, porém, sua abordagem de Paulo não conseguiu responder à minha própria pergunta-chave. De fato, ao colocar as coisas em seu devido lugar, à medida que se referiam ao judaísmo confrontado por Paulo, Sanders apenas complicou o quebra-cabeça. 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? A respeito desta pergunta, Sanders não me ajudou a encontrar um sentido em Paulo. E sua própria solução em termos da inconsistência de Paulo não me parecia ser uma solução satisfatória do quebra-cabeça<sup>1433</sup>.

O autor concorda com a tese de Sanders a respeito do “nomismo da aliança”, ou seja, que Deus estabelece uma aliança com Israel e que esta aliança exige como resposta do seu povo sua obediência aos mandamentos. Esta obediência não promove a entrada na aliança e não é um meio de se obter a justiça de Deus, pelo contrário, ela promove a permanência na aliança e é uma resposta em amor à graça de Deus. A justiça de Deus depende exclusivamente de seu amor e da sua misericórdia para com seu povo. Entretanto, Dunn faz uma pergunta: “Paulo estava se voltando contra o quê?” ou ao falar

---

<sup>1433</sup>DUNN, James D. G. “A Nova Perspectiva sobre Paulo: de onde, o quê, para onde?”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 35, 36.

sobre a “justificação pelas obras da lei, Paulo está combatendo o quê? O autor nos fornece esta resposta:

Minha “Conferência T. W. Manson” sobre “A Nova Perspectiva sobre Paulo” (1983) foi uma primeira tentativa de encontrar uma resposta melhor<sup>1434</sup>. Encontrei-a no contexto que levou Paulo ao primeiro uso do termo-chave “obras da Lei” em G12.16. O contexto deixa muito claro que “obras da Lei” foi a expressão usada para caracterizar a insistência da parte de crentes judaicos em dizer que a obediência à Lei (“nomismo”) era uma razão necessária e suficiente para eles se “separarem” (G12.12) de outros crentes e que era essencial para que pudessem ser “contados entre os justos” (G1 2.16). As “obras da Lei” em questão eram claramente a circuncisão, a cuja observância “os falsos irmãos” tentaram “forçar” os crentes gentios (G1 2.3-4), e as leis alimentares, a cuja observância Pedro e os outros crentes judaicos tentaram “forçar” crentes gentios se quisessem preservar a comunhão de mesa (G12.14). No ano de 1984, em diálogo com Heikki Räisänen, ampliei minha argumentação ao procurar uma explicação para o versículo problemático de G1 3.10 na “função social” da Lei: de que a Lei servia para delimitar, “separar” Israel das nações, de que, como tinha mostrado G1 2.1-12, obras da Lei podiam funcionar como marcadores de fronteiras, rituais e práticas que distinguiam Israel das nações. Será que isto poderia fornecer a chave para a objeção de Paulo? Será que, ao falar de “obras da Lei”, Paulo pensava nessa função da Lei que marcava fronteiras e que separava?[...] Realmente, observância da Lei como marcadores de fronteiras!<sup>1435</sup>

Enfim, Dunn diz que as “obras da lei”, tais como a circuncisão, leis alimentícias e o sábado eram marcadores de identidade do povo judeu<sup>1436</sup>. Em outras palavras, “Ser um judeu era ser membro da aliança, era observar a circuncisão, as leis alimentares e o sábado”<sup>1437</sup>. Por outro lado, em outro artigo, Dunn modifica sua afirmação anterior sobre as “obras da lei”, ele diz que

Isto não quer dizer - como algumas pessoas pensam que eu tivesse dito - que Paulo quis se referir com “obras da Lei” somente a obrigações como as leis alimentares (e a circuncisão e a observância do sábado). Simplesmente acontece que o sentido e o compromisso mais amplos da obrigação de viver dentro dos termos estabelecidos pela própria Lei para realizar “obras da Lei” chegaram a um enfoque particular em casos de teste como a circuncisão e as leis alimentares (como aqui<sup>1438</sup>)<sup>1439</sup>.

<sup>1434</sup>Henri Blocher diz que: “A nova perspectiva sobre Paulo nasceu de uma nova perspectiva sobre o Judaísmo do Segundo Templo” – “Justification of the Ungodly (Sola Fide): Theological Reflections”, In: CARSON, D.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Paradoxes of Paul)*. Volume 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. 469.

<sup>1435</sup>DUNN, James D. G. “A Nova Perspectiva sobre Paulo: de onde, o quê, para onde?”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 36-38.

<sup>1436</sup>DUNN, James D. G. “A Nova Perspectiva sobre Paulo”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 169.

<sup>1437</sup>Ibid, p. 173.

<sup>1438</sup>O autor se refere à G1 2:16.

<sup>1439</sup>DUNN, James D. G. “Ecos da polêmica intrajudaica na carta de Paulo aos gálatas”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 345.

Em outro artigo publicado em 2004<sup>1440</sup>, Dunn também modificou sua primeira afirmação sobre o significado das “obras da lei”, então, ele diz que

Podemos, pois, supor que pela expressão “as obras da lei”, Paulo entendia especificamente a lei de Israel e o que a Torá requeria de Israel. Vemos isso no discurso recorrente da Bíblia hebraica sobre a obrigação de Israel de “pôr em prática” a Lei. A expressão “as obras da lei” designa, pois, o que a lei exige do povo da lei.

Nesses dois últimos artigos, Dunn mostra que a expressão “as obras da lei” se refere a toda lei. Com base na sua interpretação sobre “as obras da lei”, Dunn expõe seu argumento sobre o “gloriar-se” e “a própria justiça” dessa forma:

O “gloriar-se” do “judeu” em Rm 2.17-23 deve certamente ser entendido como um gloriar-se por causa do privilégio da aliança em relação aos gentios menos favorecidos ou, melhor, negligenciados: “gloriar-se” por causa de Deus/da Lei (Rm 2.17-23) é entendido em termos da confiança do “judeu”, de que ele é “um guia aos cegos, uma luz às pessoas nas trevas, um instrutor dos insensatos, um mestre dos jovens, já que tinha a corporificação do conhecimento e da verdade na Lei” (19-20). Um “gloriar-se” de autoconfiança e autossegurança, um “gloriar-se” na justiça autoalcançada (que eu tinha defendido anteriormente) fica distante do contexto. Da mesma maneira, em Rm 3.27-30, a sequência implica claramente que gloriar-se com base na Lei ou encorajado por ela equivale afirmar que Deus é somente o Deus dos judeus; a ideia das obras da Lei funciona de alguma maneira para reforçar a pretensão exclusiva de Israel em relação a Deus.

E semelhantemente em Rm 9.30-10.4: a sequência de pensamento vincula a falha de Israel ao colocar uma falsa ênfase em obras da Lei (Rm 9.32) como o “zele” errado dos colegas judeus de Paulo (Rm 10.2), por um lado, com a suposição, por outro, de que justiça tinha de ser “estabelecida” como “própria deles”, ou seja, (exclusivamente) deles mesmo, deles e não de outros (Rm 10.3). A perspectiva é novamente em primeiro lugar de um status (aliança) que foi conferido exclusivamente a Israel e que separou Israel das (outras) nações e lhe conferiu privilégios sobre elas, um status afirmado e preservado pelas obras da Lei que demonstraram e constituíram o fato de Israel ter sido colocado à parte para Deus. Paulo via agora essa atitude como uma falha de compreender o caráter da fé e de “absolutizar” a mesma<sup>1441</sup>.

Semelhantemente, o autor afirma que

Há um problema semelhante com a expressão “minha/sua própria justiça” (F1 3.9; Rm 10.3) e “gloriar-se” (Rm 2.17,23; 3.27). Em nenhum dos casos citados, o sentido mais natural é “(gloriar-se na) justiça autoalcançada”. Em Rm 10.3, a tradução mais natural do grego é “a justiça deles”, ou seja, pertencendo a eles e não a outras pessoas, a justiça que é de Israel e como tal não acessível aos gentios. E em F1 3, a referência vem semelhantemente como o clímax da lista daquilo em que Paulo, como judeu, podia depositar a sua confiança - e em primeiro lugar, aparentemente, estão os privilégios do status de membro do povo de Israel. O mesmo vale para o “gloriar-se”. A lista em Rm 2.17-20 é

<sup>1440</sup>Título original do Livro: Paul, une théologie en construction. Publicado em português: DUNN, James D. G. “Paulo e a Torá: o papel e a função da lei na teologia de Paulo, o apóstolo”, In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo, uma teologia em construção*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 260.

<sup>1441</sup>DUNN, James D. G. “A Nova Perspectiva sobre Paulo: de onde, o quê, para onde?”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 38-41.

evidentemente uma lista de privilégios de Israel. E o argumento de 3.27-30 está claramente voltado contra um gloriar-se que significa fazer de Deus o Deus exclusivo dos judeus<sup>1442</sup>.

De acordo com Dunn, as “obras da lei” ou o “conjunto de leis” que pertencem à aliança sinaítica eram marcadores de identidade do povo judeu. A obediência a este conjunto de leis servia para mostrar que o povo judeu não era as outras nações e que através desta prática, o povo judeu era computado como justo. Além disso, o autor afirma que os judeus se gloriavam (Rm 2.17,23; 3.27) porque pertenciam à aliança e por isso não eram “menos favorecidos” como os gentios. Para o autor, certamente, o “gloriar-se” não é na justiça autoalcançada, mas no fato de ter privilégios ao pertencer à aliança. Da mesma forma, “minha/sua própria justiça” (Fl 3.9; Rm 10.3) deve ser entendido como a justiça “que é de Israel e como tal não acessível aos gentios”. Entretanto, como já dito anteriormente, nossa hipótese é que o “gloriar-se” se refere tanto ao sentimento de superioridade dos judeus pelo fato de serem o povo eleito por Deus e conseqüentemente terem uma aliança com Ele quanto a obtenção da “justiça de Deus – que vem de Deus” (a justificação e conseqüentemente a salvação) por meio de seus próprios esforços, ou seja, por meio do cumprimento de toda a lei (Rm 9:30-32; 10:3; Fl 3:9). Então, quando o judeu cumpre as estipulações da aliança sinaítica, ele obtém a salvação eterna e temporal. Contudo, Paulo diz que por meio da aliança sinaítica ninguém pode ser libertado do poder do pecado, justificado e salvo. Mas, por meio do sacrifício propiciatório de Jesus, Deus liberta do poder do pecado, justifica e salva todo aquele que tem fé em Jesus.

### 3.3. Uma Leitura de Paulo em Diálogo com as Perspectivas Diferentes

A contribuição de Sanders para a pesquisa sobre o Judaísmo do Segundo Templo é notória no meio acadêmico. A partir da pesquisa do autor foi estabelecido que há uma “Nova Perspectiva sobre o Judaísmo do Segundo Templo”. O Judaísmo é agora visto como uma religião da “graça” de Deus, isto é, tanto a eleição quanto a salvação acontecem “a partir da misericórdia de Deus” e não da “realização humana”. Nossa hipótese é que há uma “Nova Perspectiva sobre o Judaísmo do Segundo Templo”, mas baseado no exame de alguns textos do Judaísmo Palestino, é evidente que havia um Judaísmo com

---

<sup>1442</sup>DUNN, James D. G. “A conversão de Paulo: uma luz para as discussões do século XX”, In: *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011, p. 510.

um componente de “graça” devido a Deus eleger Israel como seu povo peculiar e fornecer para seu povo os meios de expiação do pecado para o “restabelecimento da aliança”. Como também, este mesmo Judaísmo tem um componente “legalista”, pois cada judeu tem a obrigação de cumprir às leis estipuladas pela aliança sinaítica para permanecer nela e ser salvo. O autor chama de “nomismo da aliança” este padrão de religião do Judaísmo Palestino, por outro lado, nossa hipótese é que o Judaísmo Palestino mostra nos seus textos o “padão da aliança sinaítica”.

O autor ainda afirma que Paulo critica a lei porque ela não conduz a Cristo. Para Paulo, “*cumprir a lei, em resumo, é errado apenas porque ela não é fé*”. Além disso, o autor diz que o que Paulo “*acha errado no Judaísmo é que ele não é Cristianismo*”. Entretanto, Paulo mostra que “*cumprir a lei*” não conduz o ser humano à justificação e salvação porque a lei não serve como um sacrifício propiciatório que é capaz de aplacar a ira divina e libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Senso assim, é evidente que para Paulo tanto a justificação quanto a salvação ocorrem por meio da fé (união) em/com Jesus.

Os proponentes da “Antiga Perspectiva sobre Paulo” enchem a relação Paulo (graça) x Judaísmo (obras da lei). Em suma, para eles, o Judaísmo do período do Segundo Templo era somente uma religião legalista, ou seja, que anunciava a “justificação e salvação pela obediência à lei”. O “legalismo” segundo esta perspectiva é visto como um fator negativo. Nada mais é do que “a tentativa de merecer o favor de Deus pelas boas obras”<sup>1443</sup>. Além disso, há erudito como D. P. Fuller que afirma que “a prática das boas obras é uma tentativa de “subornar a Deus”<sup>1444</sup>. No entanto, como visto anteriormente, o

---

<sup>1443</sup>Segundo Seifrid, “foi pelas ‘obras’ que Israel buscou, em vão, estabelecer sua própria justiça perante Deus (Rm 9:30-10:3)”. SEIFRID, Mark A. *Justificação em Cristo: O argumento da Teologia Paulina*. São Paulo: Hagnos, 2014, p. 107. Além disso, o autor diz que “para Paulo, ‘vangloriar-se’ também envolve a afirmação de mérito pessoal perante Deus.” Ibid, p. 111. Diante disso, “Paulo ataca a suposição de que a conformidade exterior à lei pode assegurar o favor de Deus e trazer salvação (Rm 3:27, 28)”. Ibid, p. 112. “Devido à disponibilidade de todos esses textos judaicos pré e pós-cristãos, não basta simplesmente considerar o judaísmo uma religião de graça e apontar para um nomismo da aliança. Há também comentários sérios acerca do significado das boas obras (ou de um tesouro delas) que os fiéis devem acumular durante a vida.” STUHLMACHER, Peter. *Lei e Graça em Paulo: Uma resposta à polêmica em torno da doutrina da justificação*. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 50. “Praticar a lei poderia ser (1) a base da justificação de maneira meritória; ou (2) poderia ser a base como frutos de fé produzidos pelo Espírito; ou (3) poderia ser, não a base, mas a evidência e a confirmação da fé em outra base, a saber, Cristo que cancela a dívida de todo pecado; ou, estendendo essa última possibilidade para além do perdão, (4) poderia também ser a evidência e a confirmação da fé em Cristo como aquele em quem não apenas o perdão, mas também a justiça divina é contada como nossa. Ou (5) Paulo poderia estar declarando um princípio que ele afirma, mas que ele acredita que nunca acontece para pessoas pecadoras”. PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Illinois: Crossway Books, 2007, p. 109.

<sup>1444</sup>O autor diz que “em Gálatas 3,10, Paulo não diz que ninguém obedece perfeitamente à lei, e que essa obediência imperfeita explica o motivo da maldição. Essa exegese tradicional descobre no texto uma

componente da “graça” de Deus estava presente no “padrão da aliança sinaítica”. Segundo este padrão, Deus, por meio de sua “graça”, escolhe Israel para fazer uma aliança. Mas, a relação de fidelidade mútua entre (Deus e o povo) era regida por leis. Se o povo cumprisse as leis, a aliança não seria quebrada e eles seriam salvos. Isto mostra que este Judaísmo também tinha o componente “legalista”. No entanto, nossa hipótese é que este componente “legalista” simplesmente é “a obediência às práticas (Obras) da Lei visando permanecer na aliança com Deus”, e não uma tentativa de “subornar a Deus” para escapar da maldição. Em relação a Justificação, Piper afirma que “não está provado que a palavra justificação se refere em primeiro lugar ao julgamento final e escatológico”. Por outro lado, nossa hipótese é que para Paulo, o processo de justificação é tanto uma realidade presente (Rm 5:1), isto é, o efeito dele já é experimentado na presente era (“temos paz com Deus) quanto uma realidade futura (no julgamento final Deus declarará a sentença: “inocente” e recompensará o que tem fé em Jesus com a vida eterna – Rm 3:30; 1 Co 15:50-57). Ademais, o conceito de “justiça imputada” é afirmado pelos proponentes da “Antiga Perspectiva”. Seguindo a mesma linha de raciocínio, nossa hipótese é que Deus é “justo” e “considera alguém justo”, entretanto, Deus não “torna alguém moralmente justo”.

Surge na segunda metade do século XX, “a Nova Perspectiva sobre Paulo”. Autores como N. T. Wright e James D. G. Dunn colocaram em xeque a interpretação tradicional acerca da “justificação pela fé”. Segundo Wright, o pecado de Israel é estar alicerçado na “justiça nacional”, isto é, a tentativa de usar o fato de que Deus confiou aos judeus os seus oráculos como um fundamento para o privilégio permanente e automático do judeu. Além disso, o autor traduziu “*pístis theou* e outras expressões semelhantes como referência não propriamente à fé humana no Messias, mas como a fidelidade do Messias ao plano de Deus para Israel”. Nossa hipótese é que o pecado de Israel não é “confinar a graça para uma raça” ou “justiça nacional, o privilégio permanente e automático do judeu”, pelo contrário, o pecado de Israel é tentar receber a “justiça que procede de Deus” através dos próprios esforços, ou seja, do cumprimento da lei. Pois, a lei é utilizada pelo pecado para gerar a transgressão (Rm 7:7-25) e para aumentar a transgressão (Rm 5:20)”. Diante disso, a aliança com Deus (sinaítica) não é mais o centro da garantia da salvação

---

proposição não comprovada. O versículo afirma, antes, que “os que são das obras da lei estão sob a maldição”, pois os que são caracterizados pelas “obras da lei” são culpados do pecado de subornar Deus. Acham que podem acumular mérito diante de Deus e, desse modo, escapar da maldição”. HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 884-885.

de Israel. Conforme Paulo, o centro da garantia da justificação e salvação tanto do judeu quanto do gentio é a fé (união) em/com Jesus. Ao estar unido com Cristo, o indivíduo recebe os benefícios do sacrifício propiciatório de Jesus, a saber, o apaziguamento da ira de Deus e o cancelamento do pecado.

Na mesma linha de pensamento de Wright, Dunn entende que o problema do “Judaísmo é não conceber a ideia de ter comunhão com outros povos”. Para o autor, as “obras da lei”, tais como a circuncisão, leis alimentícias e o sábado eram marcadores de identidade do povo judeu. Além disso, ele diz que o “gloriar-se” não é na justiça autoalcançada, mas no fato de ter privilégios ao pertencer à aliança. Da mesma forma, “minha/sua própria justiça” (Fl 3.9; Rm 10.3) deve ser entendido como a justiça “que é de Israel e como tal não acessível aos gentios”. Novamente, é apresentado que o problema que Paulo combate é o ““etnocentrismo judaico”, ou seja, o fato de Israel acreditar que a “justiça de Deus” pertencia somente para eles. Nossa hipótese é que Paulo combate tanto o sentimento de superioridade dos judeus pelo fato de serem o povo eleito por Deus quanto o sistema da aliança sinaítica de obtenção da “justiça que vem de Deus” por meio do cumprimento de toda a lei (Rm 9:30-32; 10:3; Fl 3:9). Com isso, Paulo mostra que por causa da natureza pecaminosa do ser humano a aliança sinaítica não consegue ser um meio de justificação e salvação. Mas, somente a (união/fé) com/em Cristo é que o judeu assim como o gentio recebem o Espírito de Jesus que os torna nova criatura e consequentemente, eles obtêm a paz com Deus e são considerados “inocentes/justos de qualquer transgressão” para que dessa forma sejam salvos da morte eterna.

## CONCLUSÃO

Este capítulo foi uma proposta de exposição dos pressupostos da “Nova Perspectiva sobre o Judaísmo do Segundo Templo”, dos pressupostos da “Nova Perspectiva sobre Paulo” e dos pressupostos dos defensores da “Antiga Perspectiva sobre Paulo”. Krister Stendahl afirma que Lutero confundiu o paralelo Igreja Católica igual ao Judaísmo (salvação por obras) e Paulo igual a Lutero (salvação por meio da fé). Para o autor, essa não é a leitura correta de Romanos. A partir dessa interpretação, Romanos e o Judaísmo do Segundo Templo começa a ser interpretado por uma “nova perspectiva”.

Diante disso, Ed Parish Sanders tenta compreender a soteriologia do Judaísmo do Segundo Templo sistematicamente à luz de seu substrato cultural religioso. Ele chega a conclusão que o Judaísmo Palestino tem um “padrão de religião” que é nomeado como “nomismo da aliança”. Segundo o autor, “em toda a literatura pesquisada, a obediência mantém a posição de alguém na aliança, mas não ganha a graça de Deus como tal”. Em outras palavras, o autor analisou a literatura judaica do Segundo Templo e chegou à conclusão de que os judeus nos dias de Paulo não criam que poderiam ser salvos por meio da obediência da lei ou de “boas obras”, mas baseado na sua pesquisa a cerca da literatura judaica do Segundo Templo, ele afirma que os judeus criam que Deus estabeleceu uma aliança com eles e que eles seriam salvos como judeus por pertencerem a esta aliança. Em paralelo a E. P. Sanders, N. T. Wright pesquisou a relação entre o Judaísmo primitivo e o Apóstolo Paulo. O autor concorda com a hipótese de Sanders de que o Judaísmo Palestino não era uma religião de obras, mas era uma religião da graça. As boas obras são gratidão e demonstra a fidelidade do indivíduo à aliança. Em relação à justificação, o autor diz que ela se refere ao Messias de Israel (Jesus), por meio do qual, as promessas de Deus feita a Abraão encontram seu cumprimento. Por isso, a justificação é vista como a aliança de Deus com Abraão. Por meio dessa aliança, Deus decide chamar e salvar pessoas de todos os povos através dos quais a salvação de Deus seria cumprida. Além disso, o autor entende que “*pístis theou*” significa “a fidelidade do Messias”, ou seja, “sua fidelidade ao plano de Deus para Israel”. Em relação às “obras da Lei”, ele diz que as pessoas devem praticar estas obras para “*demonstrarem* que são membros do povo de Deus” e não para “*se tornarem* membros do povo de Deus”. Por fim, Wright diz que Israel na época de Jesus Cristo estava e via-se no exílio, quando Jesus chega, ele é o fim do exílio da nação de Israel. Em seguida, James Douglas Grant Dunn criador da expressão “Nova Perspectiva sobre Paulo”, concorda com a tese de Sanders a respeito do “nomismo da aliança”. A obediência à lei não promove a entrada na aliança e não é um meio de se obter a justiça de Deus, pelo contrário, ela promove a permanência na aliança e é uma resposta em amor à graça de Deus. Entretanto, Dunn faz uma pergunta: ao falar sobre a “justificação pelas obras da lei, Paulo está combatendo o quê? Esta pergunta é uma crítica a E. P. Sanders, pois este erudito não oferece uma explicação plausível do caráter judaico fundamental das cartas de Paulo. O autor defende que Paulo não combate um Judaísmo que diz que a salvação é somente pelo cumprimento da lei, pelo contrário, ele combate um Judaísmo que alega que a salvação dependia do fato de pertencer à nação de Israel e

observar a lei era símbolo dessa posição. As “obras da lei”, tais como a circuncisão, leis alimentícias e o sábado eram marcadores de identidade do povo judeu.

A partir do que foi descrito até aqui é possível perceber que os defensores da “Antiga Perspectiva sobre Paulo” acreditam que Paulo combate um Judaísmo que anunciava a obtenção da justiça de Deus através do cumprimento da lei. Portanto, as “obras da lei” não eram os marcadores de identidade do povo judeu, ao invés disso, eram a busca da justiça que vem de Deus por meio dos próprios esforços. Eles também acreditam na doutrina da justiça imputada. Segundo ela, Deus imputa, atribui sua justiça ao indivíduo que tem fé em Jesus. A fé é o elemento fundamental para que o indivíduo obtenha esta justiça e salvação. Por fim, Donald Arthur Carson afirma que o “nomismo da aliança está algumas vezes errado”. Consequentemente, ao concordar totalmente com o padrão de religião judaico formulado por Sanders, a “nova perspectiva sobre Paulo” também está condicionada a cometer alguns equívocos na interpretação dos textos paulinos sobre a justiça de Deus, a justiça própria e a justificação pela fé e não pelas obras da lei.

Sendo assim, não concordamos com a interpretação de Sanders, Wright e Dunn que o Judaísmo Palestino não era uma religião de obras, mas era uma religião da graça. De fato, em alguns textos da literatura judaica do período do Segundo Templo, tais como: *Palavras dos Luzeiros 4Q504*, *QRegra da Comunidade (1QS)*, *4QMMT*, *O Texto de José e Asenate*, *O Livro dos Jubileus*, *O Livro de Tobit*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Testamento de Moisés*, *O Livro de Baruc*, *Judite (5:17-21; 8:18-23)* e *Salmo de Salomão (9:4-5)*, há menção específica à importância do judeu em cumprir às estipulações (leis) da aliança sinaítica para obter a justiça salvadora de Deus. E, é isso que Paulo combate, a saber, uma justiça salvadora alcançada por meio do cumprimento da lei (obras da lei). Quando Paulo rompe com a tradição judaica “legalista” a partir da sua experiência mística apocalíptica, ele anuncia que a justiça de Deus é comunicada ao ser humano por meio da fé (união/comunhão mística com Cristo) (Gl 5:5) e não pelas “obras da lei” (Rm 3:21-26).

Além disso, também não concordamos quando os proponentes da “Antiga Perspectiva” afirmam que o Judaísmo do período do Segundo Templo era somente uma religião legalista que tentava “acumular mérito diante de Deus” ou “subornar a Deus” por meio da obediência à lei para escapar da maldição”. Certamente, nos textos da literatura judaica do período do Segundo Templo, é descrito um padrão de religião baseado na

aliança com Deus. Esta aliança tinha seu componente de “graça” pelo fato de Deus ter escolhido Israel para ser seu povo, mas também, tinha seu componente “legalista” que regia o comportamento do povo de Israel. Os judeus que cumprissem as leis estipuladas pela aliança sinaítica continuariam como integrantes dela e seriam abençoados, no entanto, se eles não cumprissem as leis, eles romperiam a aliança com Deus e seriam punidos severamente. Isso mostra que os judeus deviam cumprir sua parte no contrato para serem salvos por Deus. Mas, segundo Paulo, este “cumprir sua parte” é “procurar obter uma justiça ou justificação que vem como consequência das próprias realizações (cumprimento da lei) (Rm 9:30-32; 10:3). Em outras palavras, o judeu só alcança a justiça de Deus se ele cumprir a lei. Entretanto, por meio desta “justiça própria ou autojustificação”<sup>1445</sup> ninguém será justificado, pois somente por meio da justiça que vem de Deus (sacrifício propiciatório de Jesus) é que o ser humano é justificado por Deus. No entanto, esta justificação só é alcançada por meio da fé em Jesus (união com Ele). Diante disso, é notório que para Paulo o problema é que o sistema da aliança sinaítica de (cumprimento das leis igual a bênçãos) e (não cumprimento das leis igual a maldição) não consegue libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. Por isso, ele combate este sistema como meio de justificação e salvação.

---

<sup>1445</sup>“A autojustificação que consiste em o indivíduo apresentar seus méritos como reivindicação perante Deus”. SANDERS, E. P. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2009, p. 67.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da proposta metodológica desta pesquisa, que é estudar o conceito de justificação pela fé em Romanos capítulo 3, relacionando-o com a religiosidade judaica no período do Segundo Templo e contrastando as diferentes interpretações a respeito da justificação e das obras da lei em Paulo, foi possível chegar a algumas conclusões considerando os objetivos da pesquisa, a saber, verificar a diversidade da posição judaica a respeito da aliança contida na literatura bíblica e extra bíblica, para com isso, estabelecer se os judeus acreditavam que podiam ser justificados e salvos por meio do cumprimento da lei, fazer a análise exegética de Romanos 3:1-31, procurando demonstrar a sistematização da teologia de Paulo sobre a “salvação do ser humano” a partir da experiência mística apocalíptica no contexto da carta aos Romanos, explicando os motivos e a intenção pelos quais Paulo estabeleceu este “novo paradigma” e mostrar como a concepção do Apóstolo Paulo a respeito da justificação do homem foi construída pela “Nova Perspectiva” e pela “Antiga Perspectiva”. Para, com isso, estabelecer nossa leitura de Paulo.

Em primeiro lugar, verificamos que tanto a aliança abrahâmica quanto a aliança sinaítica estão presentes no pensamento israelita que está expresso na literatura profética e extra bíblica. Isso mostra que não havia um Judaísmo singular, mas havia um Judaísmo plural. Portanto, em alguns textos da literatura judaica do período do Segundo Templo, tais como: *Palavras dos Luzeiros 4Q504*, *QRegra da Comunidade (1QS)*, *4QMMT*, *O Texto de José e Asenate*, *O Livro dos Jubileus*, *O Livro de Tobit*, *O Quarto Livro de Esdras*, *O Testamento de Moisés*, *O Livro de Baruc*, *Judite (5:17-21; 8:18-23)* e *Salmo de Salomão (9:4-5)*, o princípio da aliança sinaítica está presente, a saber, o cumprimento das suas leis por parte dos judeus para que eles obtenham a justiça salvadora de Deus.

Em segundo lugar, foi satisfatório verificar que Paulo a partir da sua experiência mística apocalíptica descrita em Gálatas 1:1-24 e 2Coríntios 12:1-4), dá início a tese, na qual, “agora” (na era inaugurada por Cristo), o ato de justificação de Deus é tanto uma iniciativa Dele realizada por Ele na morte fiel de Jesus Cristo quanto também é uma resposta de Deus à fé do ser humano em Jesus Cristo. Através da união/comunhão mística com Cristo (fé em Jesus), o indivíduo é libertado do poder escravizador do pecado, é justificado e salvo por Deus. Portanto, a justificação não é mais pelo cumprimento das “obras da lei”.

Em terceiro lugar, podemos constatar que tanto E. P. Sanders quanto os proponentes da “Nova Perspectiva sobre Paulo” cometeram alguns equívocos na análise do “padrão de religião” do Judaísmo do Segundo Templo e na interpretação dos textos paulinos sobre a justificação e as obras da lei. Para Sanders, na literatura judaica do Segundo Templo, não há a compreensão de que os judeus deveriam ser salvos por meio do cumprimento da lei. Entretanto, em alguns textos que já foram mencionados acima, aparece a ideia do cumprimento da lei para ser salvo. Isso mostra que havia um “padrão da aliança sinaítica” presente nesses textos. Na mesma linha de pensamento, N. T. Wright também afirma que “o Judaísmo Palestino não era uma religião de obras, mas era uma religião da graça. As boas obras são gratidão e demonstra a fidelidade do indivíduo à aliança”. No entanto, o Judaísmo era uma religião da graça porque Deus escolheu Israel para fazer uma aliança com seu povo, mas de acordo com a aliança sinaítica, os judeus deveriam cumprir as suas leis para que eles obtivessem a salvação eterna e temporal. Portanto, o Judaísmo Sinaíta também era uma religião de obras. Com base no seu entendimento do Judaísmo, Wright afirma que Paulo combate a ideia do Judaísmo de “justiça nacional” ou “justiça acessível somente à nação de Israel” e não ao “legalismo”. Em relação às “obras da Lei”, ele diz que as pessoas devem praticar estas obras para “demonstrarem que são membros do povo de Deus” e não para “se tornarem membros do povo de Deus”. De fato, o cumprimento da lei não era para se tornar membro do povo de Deus, pelo contrário, era para continuar a fazer parte do povo que tinha uma aliança com Deus. Entretanto, Paulo combate a ideia do Judaísmo de conquistar a justiça de Deus através do esforço humano (cumprimento da lei). Da mesma forma, Dunn argumenta que Paulo não combate um Judaísmo de salvação pelas obras, pelo contrário, ele combate um Judaísmo que diz que a salvação dependia do fato de pertencer à nação de Israel e observar a lei era símbolo dessa posição. Portanto, as “obras da lei”, tais como a circuncisão, leis alimentícias e o sábado eram marcadores de identidade do povo judeu. Novamente, é desconsiderado a existência do pressuposto do Judaísmo Sinaíta de que o judeu é salvo por meio do cumprimento da lei. Já, os proponentes da “Antiga Perspectiva sobre Paulo” entendem que o Judaísmo do período do Segundo Templo era somente uma religião legalista que buscava “acumular mérito diante de Deus” ou “subornar a Deus” por meio da obediência à lei para escapar da maldição”. Além disso, eles afirmam que Deus imputa, atribui sua justiça somente àquele que tem fé em Jesus. Neste caso, a fé é o elemento fundamental para que o indivíduo obtenha esta justiça e salvação. De fato, o Judaísmo do

período do Segundo Templo não era somente uma religião legalista, mas, ele era também uma religião da “graça”, pelo fato de Deus ter escolhido Israel no meio de todas as nações para ser seu povo especial. Ademais, Paulo rompe com o padrão religioso judaico da aliança sinaítica a partir da sua experiência mística apocalíptica. Baseado na sua união/comunhão com Cristo, ele verifica que a justificação e a salvação tanto do gentio como do judeu não pode ocorrer pelo cumprimento da lei, pois ela não é capaz de libertar o ser humano do poder escravizador do pecado que conduz à morte. No lugar da aliança sinaítica como meio de justificação e salvação surge a experiência mística com Cristo que garante a paz com Deus e conseqüentemente a justificação e a salvação eterna.

Finalmente, espero que esta pesquisa contribua para uma melhor compreensão da justificação pela fé, do Judaísmo Sinaíta que Paulo combatia e da “Nova e Antiga perspectiva sobre Paulo”. E, portanto, que seja útil tanto no âmbito acadêmico quanto no âmbito eclesiástico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Artigos

ABEGG, JR, MARTIN G. 4QMMT C 27, 31 AND “WORKS RIGHTEOUSNESS”. *Dead Sea Discoveries* 6, 2. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999.

BAILEY, Daniel P. Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul’s Use of Hilasterion in Romans 3:25. *Tyndale Bulletin* 51.1 (2000) 155-158.

BARTOCCI, Goffredo; DEIN, Simon. Detachment: “Gateway to the World of Spirituality”. In: *Transcultural Psychiatry*, v. 42 (4), 2005, p. 548.

BATES, Matthew W. A Christology of incarnation and enthronement: Romans 1:3-4 as unified, nonadoptionist, and nonconciliatory. *The Catholic Biblical Quarterly*, 2015, Vol.77(1), pp.107-127.

BLACKMAN, Cyril. Romans 3:26b: A Question of Translation. *Journal of Biblical Literature*, 1 June 1968, Vol.87(2), pp.203-204.

BRIAN Pounds, S. Romans 4:1-8 as a test case for the new perspective on Paul. *Biblical Theology Bulletin*, Nov, 2011, Vol.41(4), p.213(12).

BRONDOS, David A. Paul, Luther, and the Cross: *In Dialog with Karl Donfried*. *Dialog*, 2007, Vol.46(2), pp.174-176.

CABRAL, Wilson A. C. Dt 7,1-26: Deus Escolhe os Pequenos. A eleição de Israel em Dt 7. *Bibliografia Bíblica Latino-Americana*, 2008, vol.38 – 335/335 – set/dez, pp. 387-460.

CARSON, D. A. Atonement in Romans 3:21-26 “God Presented Him as a Propitiation”. Take from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004.

CHWARTS, Suzana. A Eleição de Israel na Torá. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, [S.l.], n. 10, Abr. 2013, pp. 141-151.

CIRAFESI, Wally V. ‘To Fall Short’ or ‘To Lack’? Reconsidering the Meaning and Translation of ‘ΥΣΤΕΡΕΩ in Romans 3:23. *The Expository Times*, 2012, Vol.123(9), pp.429-434.

- COLLINS, Adela Y. "Introduction: Early Christian Apocalypticism". In: *Semeia* 36. *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, 1986, p. 1-11.
- COLLINS, John J. Apocalypse: Toward a Morphology of a Genre. *Semeia* 14, 1979, p. 1-20.
- \_\_\_\_\_. "The Jewish Apocalypses". In: *Semeia* 14. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 1979, p. 21-59.
- DANIELS, Michael. "Making Sense of Mysticism". In: *Transpersonal Psychology Review*, Vol. 7, No. 1, 39-55, 2003.
- DE BOER, Martinus. "A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social", In: *Estudos de Religião* 19, 2000, pp. 11-24.
- \_\_\_\_\_. "Escatologia apocalíptica judaica e Novo Testamento", In: *Estudos de Religião* 19, 2000, pp. 85-103.
- DeCONICK, April D. What Is Early Jewish and Christian Mysticism? In: DeCONICK, April D. (Edt) *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- DUNN, James D. G. "Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ". In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997.
- FILHO, José A. A formação do Cânon bíblico: considerações a partir da semiótica da cultura. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1 • 87-101 • jan.-jun. 2015, pp. 87-101.
- FINK, David C. Was There a "Reformation Doctrine of Justification"? *Harvard Theological Review*, 2010, Vol.103(2), pp.205-235.
- FINLAY, Mairi. Righteousness in the Land of Forgetfulness. *Journal of Religion and Health*, 2015, Vol.54(1), pp.279-286.
- FREDRIKSEN, Paula. Paul's letter to the Romans, the Ten Commandments, and pagan "justification by faith": for Alan Segal. *Journal of Biblical Literature*, 2014, Vol.133(4), p.801(8).
- GENUNG, J. F. The Righteousness Which Is of Faith: Romans x. 4-11. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, 1 June 1884, Vol.4(1/2), pp.29-36. Archival Journals (JSTOR).

GORDON C.I. Wong. Faith in the Present Form of Isaiah VII 1-17. *Vetus Testamentum*, 1 October 2001, Vol.51(4), pp.535-547.

HADDIX, James L. Between Text and Sermon: Romans 3:21-31. *Interpretation*, July, 2004, Vol.58(3), p.277-279.

HAYS, Richard B. “ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology. What is at Stake?”. In: *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Edited by David M. Hay, E. Elizabeth Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature; Symposium Series, 1997.

HILL, Charles E.; JAMES, Frank A. Atonement in Romans 3:21-26. Taken from *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Pratical Perspectives: Essays in Honor of Roger R. Nicole*. 2004, p. 119-139.

HOGETERP, Albert L. A. 4QMMT and Paradigms of Second Temple Jewish Nomism. *Dead Sea Discoveries 15 (359–379)*. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008.

HORRELL, D. G. A New Perspective on Paul? Rereading Paul in a Time of Ecological Crisis. *Journal for the Study of the New Testament*, 2010, Vol.33(1), pp.3-30.

HOWARD, George. Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles. *The Harvard Theological Review*, 1 April 1970, Vol.63(2), pp.223-233.

MATLOCK, R. Barry. “Even the demons believe”: Paul and πιαcutesisigmatauiccedil Xrhoisigmatauo. *The Catholic Biblical Quarterly*, April, 2002, Vol.64(2), p.300-318.

MEILAENDER, Gilbert. Works and righteousness. *A Monthly Journal of Religion and Public Life*, Nov, 2013, Issue 237, p.41(6).

MYERS, Charles D. Chiastic Inversion in the Argument of Romans 3-8. *Novum Testamentum*, 1 January 1993, Vol.35(1), pp.30-47.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Apresentação”, In: *Estudos de Religião 19*, 2000, pp. 7-9.

REVIEW ARTICLE: The New Perspective on Paul. *The Expository Times*, 2003, Vol.114(11), pp.383-385.

RIBBENS, Benjamin J. Forensic-retributive justification in Romans 3:21-26: Paul's doctrine of justification in dialogue with Hebrews. *The Catholic Biblical Quarterly*, July, 2012, Vol.74(3), p.548-567.

SEGAL, Alan F. "A Construção do 'Eu' Transcendente em Terceiro Enoch". In: *Oracula*: 2.4, 2006, p. 1-29.

SEIFRID, Mark A. "Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History," *Tyndale Bulletin* 45 (1994): 73-95.

\_\_\_\_\_. The "New Perspective from Paul", *Address given at the Northeast Regional Meeting of the Evangelical Theological Society*, Auburn, MA, April 5, 2008 and at the Lutheran Brethren Seminary, Fergus Falls, MN, January 12, 2009: 1-23.

SPITALER, Peter. An integrative, synergistic reading of Romans 1-3. *Biblical Interpretation*, 1 February 2011, Vol.19 (1), pp.33-71.

STOWERS, Stanley K. ἐκ πίστεως and διὰ τῆς πίστεως in Romans 3:30. *Journal of Biblical Literature*, 1 December 1989, Vol.108(4), pp.665-674.

TALBERT, Charles H. A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26? *Journal of Biblical Literature*, 1 September 1966, Vol.85(3), pp.287-296.

TAYLOR, Vincent. Great Texts Reconsidered. *The Expository Times*, 50(7), 295–300, 1939.

TINNIN, Louis. In: *Dissociation* v. 111, n. 3, p. 154-159, 1990.

TURNER, Geoffrey. The Righteousness of God in Psalms and Romans. *Scottish Journal of Theology*, 2010, Vol.63(3), pp.285-301.

WESTERHOLM, Stephen. The righteousness of the law and the righteousness of faith in Romans. (Critical Essay). *Interpretation*, July, 2004, Vol.58(3), p.253(12).

WILLIAMS, D. H. Justification by Faith: a Patristic Doctrine. *The Journal of Ecclesiastical History*, 2006, Vol.57(4), pp.649-667.

WILLIAMS, Sam K. The "Righteousness of God" in Romans. *Journal of Biblical Literature*, 1 June 1980, Vol.99(2), pp.241-290.

YOUNG, Stephen L. Paul's Ethnic Discourse on "Faith": Christ's Faithfulness and Gentile Access to the Judean God in Romans 3:21–5:1. *Harvard Theological Review*, 2015, Vol.108(1), pp.30-51.

## Livros

*A Bíblia Sagrada*. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt. *O Texto do Novo Testamento: Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à Teoria e Prática da Moderna Crítica Textual*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ANGLADA, Paulo. *Manuscritologia do Novo Testamento: História, Correntes Textuais e o Final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.

ASHTON, John. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

BAILEY, James L.; BROEK, Lyle D. Vander. *Literary Forms in The New Testament*. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992.

BALSDON, J.P.V.D. *O Mundo Romano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo(I)*. Tradução: José Maria de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

BARCLAY, John M. G. *Paulo e o Dom*. Tradução: Fabrizio Zandonadi Catenassi, Fabiana Beckert, Jefferson Zeferino. São Paulo: Paulus, 2018.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Judaica e A Bíblia Cristã: Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BARRETT, C.K. *Essays on Paul*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago Press, 2001.

BEAUREGARD, Mario; O'LEARY, Denyse. *The Spiritual Brain. A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperCollins Publishers, 2008.

BECKMAN, Gary. *Hittite Diplomatic Texts: SBL (Writings from the Ancient World Series, v. 7)*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996.

BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010.

BEKER, J. Christiaan. *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Psicologia Histórica do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2011.

BERNABÉ, Alberto. *Manual de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

BETZ, H. D., org. *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells: Texts*. 2 ed. Chicago & London, The University Chicago Press, p.149, 1992.

BIBLEWORKS. *BibleWorks 10*. Norfolk, VA: BibleWorks, 2015. (software).

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada).

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BINDER, Donald D.; OLSSON, Birger; RUNESSON, Anders. *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.* Boston: Brill, 2008.

BLANCO, José Inácio. *Personagens do Antigo Testamento 1, Volume 1 – Coletânea de Textos*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A; FUNK, R. A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BORNECQUE, Henri; MORNET, Daniel. *Roma e os Romanos: Literatura, História, Antiguidades*. São Paulo: E.P.U e EDUSP, 1976.

BOURQUIN, Yvan; MARGUERAT, Daniel. *Para Ler as Narrativas Bíblicas: Iniciação à Análise narrativa*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BOX, G. H. 4 Ezra. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.

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

BRUCE, F. F. *O Cânon das Escrituras*. São Paulo: Hagnos, 2011.

BULTMANN, Rudolf. *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

- \_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2004.
- CALVINO, João. *Romanos*. São Paulo: Paráclitos, 1997.
- CAMBRAIA, César. N. *Introdução à Crítica Textual*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAMPBELL, Douglas A. *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (orgs.). *Peantateuco: Da Formação à Recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- CARRIKER, Timóteo C. "A apocalíptica judaica e o evangelho de Paulo", in: *Vox Scripturae Vol.2. Revista Teológica Latino Americana*. São Paulo: 1996, pp. 175-204.
- CARSON, D.A. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CARSON, D.; O'BRIEN, P. T; SEIFRID, M. A. *Justification and Variegated Nomism (The Complexities of Second Temple Judaism)*. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Justification and Variegated Nomism (The Paradoxes of Paul)*. Volume 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol.1 e 2. New Jersey: Hendrickson Publishers, 2010.
- CHARLES, Robert H. The Book of the Secrets of Enoch. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Claredon Press, 1913.
- \_\_\_\_\_. The Book of Jubilees. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Claredon Press, 1913.
- COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento: Tradução: Gordon Chown, Volume II*. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. California: University of California Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *From the Maccabees to the Mishnah*, second edition. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. *Apocalypsim in the Dead Sea Scrolls*. Londres/Nova York: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 1997.

*Concordance to the New Testament Graece of Nestle Aland 26 Edition and to the Greek NT*. Third Edition. Berlin/New York, 1987.

COTHENET, Edouard. *São Paulo e o seu tempo*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CRANFIELD, C. E. B. *Romans 1-8 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004.

\_\_\_\_\_. *Romans 9-16 (International Critical Commentary)*. Bloomsbury T & T Clark, 2004.

CROSSAN, J. Dominic; REED, L. Jonathan. *Em Busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

DAN, Joseph. *The ancient jewish mysticism*. Tel Aviv: Mod Books, 1993.

DAVIES, W.D. *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: S.P.C.K, 1965.

DE BOER, Martinus. “A Influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: Gênero, cosmovisão, e movimento social”, in: *Estudos de Religião 19*, 2000, pp. 11-24.

DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.

DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo, uma teologia em construção*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

*Dicionário de Latim – Português*. 3a edição. Portugal: Porto Editora, 2008.

DICKEY, Eleanor. *An Introduction to the Composition and Analysis of Greek Prose*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

DIDAQUÉ. *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. São Paulo: Paulus, 1989.

- DODD, Charles H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Fontana Books, 1959.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Christology in the Making*. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2 Edition. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Romans*. Word Biblical Commentary: 2 Volumes. Michigan: Zondervan, 2015.
- DURHAM, John I. *Word Biblical Commentary: Exodus*. Dallas: Word Books, 2002.
- EGGER, Wihelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos Métodos Linguísticos e Histórico-Críticos*. Tradução: Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- EHRMAN, Bart D; HOLMES, Michael W. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e O Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELLIOT, Neil. *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*. São Paulo: Paulus, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Libertando Paulo: A Justiça de Deus e a Política do Apóstolo*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.
- EPSTEIN, Isadore. *The Soncino Hebrew-English Babylonian Talmud*. 30 vols. London: Soncino, 1948.
- FANNING, Buist M. *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- FINE, Steven. *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*. Boston: Brill, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*. New York: Routledge, 1999.

FITZMYER, Joseph A., S.J.: *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Edição Paulinas, 1992.

FORBES, Nevill; CHARLES, Robert H. The Book of the Secrets of Enoch. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1913.

FREEDMAN, David Noel (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

FUNARI, Pedro P. A; MACHADO, Jonas. *Os Manuscritos do Mar Morto: Uma Introdução Atualizada*. São Paulo: Annablume Editora, 2013.

GARDNER, E. *St. Paul's Apocalypse in: Visions of heaven e hell before Dante*, Italica Press, New York, 1989.

GAVENTA, Beverly R. *Apocalyptic Paul: Cosmos and Anthropos in Romans 5-8*. Texas: Baylor University Press, 2013.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas. Séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2014.

GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1968.

GODET, Frédéric. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. New York: Funk & Wagnalls, Publishers, 10 and 12 Dey Street, 1883.

GOMES, Sergio Rugik. *A Arquitetura das Sinagogas: Exemplos relevantes e sua transformação no tempo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. (Dissertação de Mestrado).

GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. New York: Vintage, 2008.

GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz J. *Israel e Seu Deus: Guia de Leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.

- GREENLEE, J. H. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: Baker Academic, 1995.
- GRIMAL, Pierre. *As Cidades Romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- \_\_\_\_\_. *História de Roma*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. Tradução: João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel*. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005.
- HACHLILI, Rachel. *Ancient synagogues-archaeology and art: new discoveries and current research*. Boston: Brill, 2013.
- HALPERIN, David J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988.
- HARRIS, R. L; ARCHER J. R; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Part I. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- HAWTHONE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- HEINZE, R. W. "Lutero, Martinho". in: ELWELL, Water A. (ed.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v.II. São Paulo: Vida Nova, 1990.
- HODGE, Charles. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Electronic ed. Escondido, California: Ephesians Four Group, 2000.
- HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. Tradução: Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução: Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

- HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HORT, Fenton John Anthony. *Prolegomena to St Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians*. New York: Cambridge University Press, 1895.
- IDEL, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- ISAAC, Ephraim. *O Livro de Enoque Etíope ou I Enoque*. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Centenary Edition. London; New York: Routledge, 2002.
- JEWETT, Robert. *Romans*. Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 2006.
- JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS (JACT). *Reading Greek – grammar and exercises* (second edition). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- JONES, Rufus M. *Studies in Mystical Religion*. London: Macmillian, 1909.
- JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos Judeus Contra Apion*. Curitiba: Juruá Editora, 2015.
- KAHL, Brigitte. *Galatians Re-Imagined: Reading with the eyes of the vanquished*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- KASEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- KIRST, Nelson. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. Petrópolis: Sinodal e Vozes, 1987.
- KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 1964-1976. 10 Vols.
- KIAUCK, Hans-Josef. *Entorno religioso do cristianismo primitivo I - Religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular*. São Paulo: Loyola, 2011
- \_\_\_\_\_. *Entorno religioso do cristianismo primitivo II - Culto aos governantes e imperadores, filosofia, gnose*. São Paulo: Loyola, 2011.
- KOEHLER & BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Boston: Brill Academic, 2001.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. 2 Vols. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2016.

LAMPE, Peter. *From Paul To Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2003.

LASOR, William S. *Gramática sintática do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. Yale: Yale University Press, 2005.

LIDDEL, H. G.; SCOTT, F., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1996.

LITTMAN, Robert J. *Tobit: The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

LONGENECKER, Richard N. *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. 2011.

\_\_\_\_\_. *The Epistle to the Romans (New International Greek Testament Commentary)*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans Pub. Co., 2016.

LOTMAN, Iúri M. *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

MACHADO, Jonas. *Na pedra, no pergaminho e no coração: Um estudo de Romanos 2,15 e o acesso dos gentios à lei de Deus*. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp, 2002 (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009.

MACHO, Alejandro D. *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo I, II, III, IV, V, VI. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

MALINA, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Antropology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

MARSHALL, I. Howard. *Teologia do Novo Testamento: Diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta, 1992.

\_\_\_\_\_. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Dead Sea Scrolls: Translated The Qumran Texts in English*. Second Edition. Leiden, New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

MARTÍNEZ, Florentino Garcia; BARRERA, Julio Trebolle. *Os Homens de Qumram. Literatura, estrutura e concepções religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MCCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New Edition completely Rewritten. Rome: Biblical Institute Press, 1981.

McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V: Tomo I, a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012.

MCGRATH, Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. New York: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MEEKS, Wayne A. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

\_\_\_\_\_. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. (ed.). *The writings of St. Paul*. Nova York: W.W. Norton, 1972.

MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O CRISTO-LUZ NO QUARTO EVANGELHO E O TEMA DA "LUZ" EM QUMRAN: Perspectiva Literária do Quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade*. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia. Programa de Pós-graduação em Teologia. PUC-Rio - Certificação Digital N° 0510384/CA. Rio de Janeiro: março de 2009.

METZGER, BRUCE. M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. New York e Oxford: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Un Comentario Textual Al Nuevo Testamento Griego*. Tradução: Moisés Silva e Alfredo Tepox. Stuttgart: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.

MILLER, Jonathan Scott. *Mystical Experiences, Neuroscience, and the Nature of Reality*. Bowling Green: Bowling Green State University, 2007. Tese de Doutorado.

MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans (The New International Commentary on the New Testament)*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

MORRIS, Leon. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Mich.; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.

MOULTON, James Hope; TURNER, Nigel: *A Grammar of New Testament Greek*. Volume 3: Syntax. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.

MOULTON, Harold K. *Léxico Grego Analítico*. Tradução: Davi Miguel Manço e Everton César Aleva de Oliveira. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MURPHY – O’CONNOR, Jerome. *Paulo Biografia Crítica*. Tradução: Barbara Theodoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1983.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

\_\_\_\_\_. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

NEUSNER, Jacob. *Ancient Judaism and Modern Category – Formation – “Judaism”, “Midrash”, “Messianism”, and Canon in the past quarter century*. New York, University Press of America, 1986. (Studies in Judaism).

\_\_\_\_\_. *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies – Third Series: Torah, Pharisees, and Rabbis*. Chico, California, Scholars Press, 1983. (Brown Judaic Studies).

\_\_\_\_\_. *Invitation to the Talmud: A Teaching Book*. San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1984.

\_\_\_\_\_. *Major Trends in Formative Judaism – Society and Symbol in Political Crisis*. Chico, California, Scholars Press, 1983. (Brown Judaic Studies).

- \_\_\_\_\_. *The Mishnah – A New Translation*. New Haven, Yale University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The Tosefta: Translated from the Hebrew with a New Introduction*. Atlanta: Hendrickson Publishers, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Um Rabino conversa com Jesus – Um diálogo entre milênios e confissões*. Rio de Janeiro, Imago, 1994. (Coleção Bereshit).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- NOGUEIRA, Sebastiana M. S. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016.
- O'BRIEN, Mark A. *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989.
- OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais Do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução: Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- PATTE, Daniel. *Paulo, sua Fé e a força do Evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- PESCE, Mauro. *As Duas Fases da Pregação de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PICKERING, Wilbur N. *The Identity of the New Testament Text IV*. WNP, 2014.
- PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Illinois: Crossway Books, 2007.
- PORTER, Stanley E; PITTS, Andrew W. *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2015.

PORTER, Stanley E. (Organizador). *Paul and His Opponents (Pauline Studies 2)*. Leiden: Brill, 2005.

RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo: Odysseus, 2016.

RAISANEN, Heikki. *Paul and the Law*. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2010.

REGA, Lourenço Stelio. *Noções do Grego Bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

ROBERTSON, A. T. *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*. B&H Academic; Modern edition, 1947.

ROMER, Thomas. *A Chamada História Deuteronomista: Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

ROSNER, Brian S. *Paul and the Law: Keeping the Commandments of God. (New Studies in Biblical Theology)*. Illinois: IVP Academic, 2013.

ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 2004.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSSEL, D. S. *Desvelamento divino*. São Paulo: Paulus, 1997.

SACCHI, Paolo. *Sagrado/Profano, Puro/Impuro na Bíblia e nos arredores*. São Paulo: Editora Santuário, 2011.

SAMPLEY, J. Paul. *Paulo no Mundo Greco-Romano. Um Compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008.

SANDAY, W; HEADLAM, Arthur C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*. 3d ed. New York: C. Scribner's sons, 1897.

SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

\_\_\_\_\_. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. *Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 2015.

- SANDNES, Karl Olav. *Paul – One of the Prophets?*. Tübingen: Mohr, 1991.
- SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- SCHMIDT, Francis. *O Pensamento do Templo de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998.
- SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3ª Edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.
- SCHNELLE, Udo. *A evolução do pensamento Paulino*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Paulo Vida e Pensamento*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã & Paulus, 2010.
- SCHNELMELCHER, Wilhelm. *New Testament Apocrypha, Vol.2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*. Louisville & Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003.
- SCHOKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Edições Paulus, 1997.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo o apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- SEGAL, Alan F. *Paulo O Convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu*. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010.
- SEIFRID, Mark A. *Justificação em Cristo: O argumento da Teologia Paulina*. São Paulo: Hagnos, 2014.
- SKA, Jean-Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O Canteiro do Pentateuco: Problemas de composição e de Interpretação, Aspectos Literários e Teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- SMALLWOOD, E. Mary. *PHILONIS ALEXANDRINI LEGATIO AD GAIUM*. Leiden, E. J. BRILL, 1961.

- \_\_\_\_\_. *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- SPAGGIARI, Barbara; PERUGI, Maurizio. *Fundamentos da Crítica Textual: História, Metodologia, Exercícios*. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2004.
- SPINA, Segismundo. *Introdução à Edótica: Crítica Textual*. São Paulo: Edusp, 1994.
- STARK, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. HarperSanFrancisco: Harper Collins Publishers, 1997.
- STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976.
- STONE, Michael E. *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen/ Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1984.
- STOWERS, Stanley Kent. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Society of Biblical Literature. Dissertation Series: Number 57. Scholars Press, 1981.
- STUHLMACHER, Peter. *Lei e Graça em Paulo: Uma resposta à polêmica em torno da doutrina da justificação*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- SUETÔNIO. *A Vida dos Doze Césares: Texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994.
- TURNER, Max. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1998.
- VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- VERMES, Geza. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Editora Mercuryo, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Revised Edition. New York: Penguin Classics, 2004.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Organização, Apresentação e Notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2014.

VISSCHER, Gerhard H. *Romans 4 and New Perspective on Paul: Faith Embraces the Promise* (Studies in Biblical Literature). New York: Peter Lang International Academic Publishers, 2009.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo e São Paulo: Sinodal e Paulus, 2002.

WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1-11*. The Anchor Bible. New Haven: Yale University Press, 2008.

WESTERHOLM, Stephen. *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004.

WRIGHT, N. T. *Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*. Illinois: IVP Academic, 2009.

\_\_\_\_\_. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *Paul and Recent Interpreters*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

\_\_\_\_\_. *Paulo – Novas Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. London/New York: T & T Clark, 1991.

\_\_\_\_\_. *The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle*. Texas: Baylor University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997.