Manoel Gomes da Silva Filho

JUDEUS E CRISTÃOS EM DIÁLOGO

ESTUDO EXEGÉTICO DE Rm 11,1-15
E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO,
A PARTIR DE *NOSTRA AETATE*

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientadora: Profª. Drª. Zuleica Aparecida Silvano

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Manoel Gomes da Silva Filho

JUDEUS E CRISTÃOS EM DIÁLOGO

ESTUDO EXEGÉTICO DE Rm 11,1-15
E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO,
A PARTIR DE *NOSTRA AETATE*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientadora: Profª. Drª. Zuleica Aparecida Silvano

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

S586j

Silva Filho, Manoel Gomes da

Judeus e cristãos em diálogo: estudo exegético de Rm 11,1-15 e suas implicações para o diálogo judaico-cristão, a partir de Nostra Aetate / Manoel Gomes da Silva Filho. - Belo Horizonte, 2023.

208 p.

Orientadora: Profª. Drª. Zuleica Aparecida Silvano

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Carta aos Romanos. 2. Paulo. 3. Judaísmo. 4. *Ekklēsía.*

5. *Nostra Aetate*. I. Silvano, Zuleica Aparecida II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 227.1

Elaborada por Vanda Lúcia A. Bettio – Bibliotecária - CRB-6/1658

Manoel Gomes da Silva Filho

JUDEUS E CRISTÃOS EM DIÁLOGO

ESTUDO EXEGÉTICO DE Rm 11,1-15 E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO, A PARTIR DE NOSTRA AETATE

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 14 de abril de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof[a]. Dr[a]. Zuleica Aparecida Silvano / FAJE (Orientadora)

Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato / FAJE

Prof. Dr. Antônio César Seganfredo / ITESP SP (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Ao Deus trino que, em sua infinita bondade, me criou e, em sua imensa misericórdia, chama-me a cada dia para gozar da intimidade com ele. À Igreja, comunidade dos seguidores e seguidoras de Jesus, que me acolheu em meu segundo mês de vida, apresentou-me a pessoa de Jesus e me formou de acordo com a doutrina recebida dos apóstolos. Aos meus pais, Eurides e Manoel, que me deram a vida e não mediram esforços para que eu pudesse ser aquilo que viesse a desejar. Hoje, meu pai me acompanha de junto de Deus e minha mãe comunga de minha alegria. Aos meus irmãos, Elias e Ana Paula, que me alegram a cada dia por saber que tenho irmãos que me amam e com os quais posso contar sempre que necessitar. Aos meus sobrinhos, Felipe, Manoel, Inês e Eliza, que tornam minha vida mais leve e me ensinam a amar as coisas simples da vida. Ao padre Claudiano Avelino dos Santos, superior provincial, e, em sua pessoa, à Pia Sociedade de São Paulo, família que escolhi para viver minha consagração e colocar meus dons a serviço da evangelização. À professora Zuleica que me acompanhou desde a primeira intuição sobre um possível mestrado e durante toda a pesquisa, além de sua incrível desenvoltura como orientadora, mostrou-se irmã e amiga, tomando-me pela mão quando preciso. A Raquel, colega, amiga e companheira em todo o percurso da pesquisa; embora estando em áreas diversas, compartilhamos alegrias, angústias e principalmente dúvidas, muitas dúvidas. A Alice, minha sobrinha e amiga, que muitas vezes ouviu minhas preocupações, reclamações e celebrou comigo cada vitória. À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) com o seu corpo docente e demais colaboradores, em especial ao pessoal da Biblioteca Padre Vaz, sempre solícito e disponível. À Faculdade Católica de Fortaleza, em especial ao pessoal da biblioteca, que disponibilizou o seu acervo e espaço para que eu pudesse pesquisar e redigir este trabalho. A Mateus, amigo querido, que acompanhou a escrita desde a primeira página, alegrando-se com cada progresso feito. A Alexandre Santana, amigo e companheiro de trabalho, que com imensa generosidade leu todo o texto e contribuiu com seu exímio trabalho de revisor, tornando mais compreensível aquilo que quis dizer e por vezes não consegui expressar com clareza. A cada um que me apoiou, incentivou e se alegrou por essa conquista. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A grande coisa que Paulo faz não é descolar o evangelho de Israel, mas abrir, a todos os homens fora de Israel, as características que são próprias de Israel, ou seja, o fato de ser o povo de Deus, o povo da Aliança.
(Romano Penna)

RESUMO

A teologia e a prática eclesial, em nossos dias, não podem subtrair-se da necessidade de se relacionar com as outras religiões sob a ótica do pluralismo religioso. Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica Apostólica Romana tem refletido sobre a importância do respeito e do diálogo com as diferentes expressões religiosas. Nesse diálogo, sobressai a importância da relação entre o cristianismo e o judaísmo, pois não se trata de uma relação com *outro*, mas com a própria matriz da religião cristã. Esta pesquisa teve o intento de retornar às origens do movimento cristão para perceber a relação entre judaísmo e o cristianismo nascente. Para isso, consideramos recomendável recorrer aos escritos cristãos mais antigos que chegaram até nós: os escritos paulinos. Elegemos a perícope de Rm 11,1-15 para nossa análise, na qual utilizamos os métodos exegético e literário. Antes da análise do texto, porém, consideramos necessária uma visão geral do judaísmo da época do segundo Templo, com ênfase nos movimentos do século I e na compreensão paulina de *ekklēsía*. Concluída a análise da perícope selecionada, consideramos de grande relevância aprofundar a história da relação entre cristianismo e as outras religiões, em particular o judaísmo. Para esse fim, por meio de acurada pesquisa bibliográfica, buscamos entender os diferentes posicionamentos da Igreja Católica referente a outras expressões de fé, com realce no que foi escrito a partir do Vaticano II, em especial a sua declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs. Por fim, apontamos alguns elementos provenientes da pesquisa que podem contribuir para uma Igreja aberta ao diálogo com o diferente.

PALAVRAS-CHAVE: Carta aos Romanos. Paulo. Judaísmo. *Ekklēsía*. *Nostra Aetate*.

ABSTRACT

Theology and ecclesial practice, nowadays, cannot escape the need to relate to other religions from the perspective of religious pluralism. Since the Second Vatican Council, the Catholic Church has reflected on the importance of respect and dialogue with different religious expressions. In this dialogue, the importance of the relationship between Christianity and Judaism stands out, as it is not a relationship with another, but with the very matrix of the Christian religion. This research intended to return to the origins of the Christian movement to understand the relationship between Judaism and nascent Christianity. For this, we consider it advisable to resort to the oldest Christian writings that have come down to us: the Pauline writings. We chose the pericope of Rm 11,1-15 for our analysis, in which we used exegetical and literary methods. Before analyzing the text, however, we consider necessary an overview of Second Temple Judaism, with an emphasis on first-century movements and the Pauline understanding of ekklēsia. Having concluded the analysis of the selected pericope, we consider it of great relevance to deepen the history of the relationship between Christianity and other religions, in particular Judaism. To this end, through an accurate bibliographical research, we seek to understand the different positions of the Catholic Church in relation to other expressions of faith, with emphasis on what was written from Vatican II, in particular its declaration on the relationship of Church with non-Christian religions. Finally, we point out some elements from the research that can contribute to a Church open to dialogue with the different.

KEYWORDS: Judaism. Ekklēsia. Interreligious Dialogue. *Nostra Aetate*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C. = Antes de Cristo
a.E.C. = Antes da Era Comum
Am = Livro do Profeta Amós
ARA = Almeida Revista e Atualizada
AT = Antigo Testamento
At = Atos dos Apóstolos
BJ = Bíblia de Jerusalém
Cf. = Conferir
1Cor = Primeira Carta aos Coríntios
2Cor = Segunda Carta aos Coríntios
2Cr = Segundo Livro de Crônicas
d.C. = Depois de Cristo
DC = Diretório para a Catequese
Dn = Livro de Daniel
Dt = Livro do Deuteronômio
E.C. = Era Comum
Eclo = Livro do Eclesiástico
Ef = Carta aos Efésios
EG = *Evangelii Gaudium*
Esd = Livro de Esdras
III Esd = Terceiro Livro de Esdras, apócrifo
Ez = Livro do profeta Ezequiel
Fl = Carta aos Filipenses
Gl = Cartas aos Gálatas
Gn = Livro de Gênesis
Is = Livro do Profeta Isaías
Jr = Livro do Profeta Jeremias
Jub. = Livro dos Jubileus
Lc = Evangelho segundo Lucas
LXX = Septuaginta
1Mc = Primeiro Livro dos Macabeus
2Mc = Segundo Livro dos Macabeus
Mt = Evangelho segundo Mateus
NA = *Nostra Aetate*
NBJ = Nova Bíblia de Jerusalém
Nm = Livro dos Números
NPP = Nova Perspectiva sobre Paulo
NPR = Nova Perspectiva Radical
NT = Novo Testamento
NTLH = Nova Tradução na Linguagem de Hoje
NVI = Nova Versão Internacional
Or. Sib. = Oráculos Sibilinos

PCB = Pontifícia Comissão Bíblica
2Pd = Segunda Carta de Pedro
Pr = Livros dos Provérbios
11QT = Manuscrito do Templo da gruta 11 de Ḥirbet Qumran
REB = Revised English Bible
Rm = Carta aos Romanos
1Rs = Primeiro Livro dos Reis
2Rs = Segundo Livro dos Reis
2Sm = Segundo Livro de Samuel
Spec.Leg. = *De specialibus legibus*
TEB = Tradução Ecumênica da Bíblia
1Tm = Primeira Carta a Timóteo
1Ts = Primeira Carta aos Tessalonicenses
2Ts = Segunda Carta aos Tessalonicenses
v. = versículo
vv. = versículos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1 PAULO E O JUDAÍSMO DE SEU TEMPO 17
1.1 Judaísmo da época do Segundo Templo 17
1.1.1 A terminologia 17
1.1.2 Breve histórico 19
1.1.2.1 O exílio da Babilônia (586 a 538 a.E.C.) 20
1.1.2.2 Período persa (538 a 332 a.E.C.) 23
1.1.2.3 Período helenístico (332 a 63 a.E.C.) 26
1.1.3 O Período romano (63 a.E.C. a 135 E.C.) 31
1.2 O movimento dos fariseus e sua influência no judaísmo da época do Segundo Templo 38
1.2.1 A diversidade do judaísmo na época do Segundo Templo 38
1.2.2 Principais grupos do judaísmo do século I 41
1.2.2.1 Saduceus 41
1.2.2.2 Essênios 43
1.2.2.3 Fariseus 45
1.3 Paulo e sua pertença ao movimento farisaico 50
1.4 A relação de Paulo com o judaísmo segundo as diferentes perspectivas 54
1.4.1 Paulo na história 55
1.4.2 As diversas perspectivas sobre Paulo 58

2 A SALVAÇÃO DE ISRAEL E O SEGUIMENTO DE JESUS EM Rm 11,1-15 63
2.1 A Carta aos Romanos 63
2.1.1 Autor, data e local de origem 66
2.1.2 Destinatários 72
2.1.3 Composição literária 79
2.2 Romanos 9–11: a fidelidade da Palavra de Deus 86
2.3 Romanos 11,1-15: Deus rejeitou o seu povo? 92
2.3.1 Delimitação da perícope 93
2.3.2 O texto e sua tradução 94
2.3.3 Análise exegético-literária 99
2.4 Entre o universalismo e o particularismo 118

2.5 Paulo e sua compreensão de *ekklēsía* 119
2.5.1 Israel e *ekklēsía* 124
2.5.2 O fracasso do projeto de Paulo 129

3 JUDEUS E CRISTÃOS: FRATERNIDADE E DIÁLOGO 137
3.1 A separação entre cristãos e judeus 137
3.2 A relação judaísmo-cristianismo e a construção do diálogo judaico-cristão 146
3.2.1 Diálogo judaico-cristão antes do Concílio Vaticano II 149
3.2.2 A *Nostra Aetate* e a guinada teológica do Concílio Vaticano II 151
3.2.2.1 A história redacional da Declaração *Nostra Aetate* 152
3.2.2.2 Elementos teológicos centrais da Declaração *Nostra Aetate* 160
3.2.2.3 Elementos teológicos do quarto parágrafo, sobre os judeus 166
3.2.3 O diálogo judaico-cristão nos documentos posteriores ao Vaticano II 180
3.2.4 O diálogo judaico-cristão no pontificado dos três últimos papas 187
3.3 Síntese dos pontos significativos 192

CONSIDERAÇÕES FINAIS 195

REFERÊNCIAS 201

INTRODUÇÃO

Na sociedade na qual vivemos, reconhecidamente marcada pelo pluralismo em seus diversos âmbitos, o diálogo torna-se cada vez mais necessário. Dialogar com o outro que pensa e vive diversamente de nós é uma exigência para que homens e mulheres de nosso tempo possam viver em paz. Ao considerar o papel que as religiões desempenham na formação e na existência das pessoas, não é difícil reconhecer a importância do diálogo inter-religioso para garantir uma saudável convivência entre os diversos grupos.

O cristianismo[1] – como uma das três grandes religiões monoteístas – se vê interpelado por essa necessidade de conviver com o diferente e unir-se às outras religiões na busca pelo respeito à criação e à dignidade intrínseca de todo ser humano. Valores como justiça e paz não são exclusivos de nenhuma religião e podem assumir a função de elemento agregador, uma vez que são apelos que ecoam no coração humano, independentemente de cor, credo ou proveniência. O desejo de Jesus de que todos sejam um precisa ser uma das bandeiras erguidas por aqueles que buscam segui-lo.

Evidentemente, a modalidade do diálogo assume formas distintas de acordo com a religião com a qual o cristianismo se relaciona. Como parte da gama de experiências religiosas por nós conhecidas, há uma que recebe um merecido destaque quando se trata de sua relação com a religião cristã: o judaísmo. A forte dependência histórica e cultural do cristianismo, no que concerne à religião judaica, e o vasto patrimônio espiritual compartilhado entre ambos faz do diálogo judaico-cristão um gênero particular de diálogo inter-religioso.

Os rudimentos da fé cristã encontram-se na experiência de homens e mulheres judeus que, sem negar sua identidade, acolheram a mensagem de Jesus e o reconheceram como o Messias esperado há muito pelo povo de Israel. Por isso, é necessário investigar o modo como esses primeiros *cristãos* compreendiam a própria condição de judeus que reconheciam Jesus como o Salvador enviado por Deus.

Paulo, pela quantidade de escritos que chegaram até nós e por sua incontestável antiguidade, é o exemplar mais conhecido e acessível dessa geração. Aproximar-se de Paulo significa, portanto, apurar a compreensão que ele tinha de si mesmo como um judeu que, em determinado momento de sua vida, aderiu ao Evangelho e passou a anunciá-lo em diversos lugares e aos auditórios mais diversos.

---

[1] Somos conscientes que ao usar os termos *cristianismo/cristão* ao falar das comunidades primitivas cometemos anacronismo. Porém, por comodidade linguística, decidimos mantê-los em nosso texto. Apesar de encontramos o termo "cristão" em alguns documentos desde o Primeiro Século da E.C.

Paulo nunca deixou de se considerar judeu;[2] isso é praticamente consenso entre os estudiosos atuais. Por isso, julgamos de grande relevância nos aproximar dos escritos paulinos a partir dessa perspectiva. Afinal, se sabemos que Paulo, assim como todos os apóstolos, foi judeu e continuou a entender a si mesmo dessa maneira, mesmo depois de aderir ao movimento dos seguidores de Jesus, o que significava para ele estar em Cristo?

Para entendermos a relação entre judaísmo e cristianismo no primeiro século, precisamos nos questionar também sobre como se apresentava o judaísmo nesse período. Existia uma religião monolítica chamada judaísmo ou várias expressões da mesma religião? Pode-se falar de um judaísmo normativo? A imagem do judaísmo como religião legalista e exageradamente preocupada com as aparências condiz com a realidade? Como, então, entender o movimento cristão naquele contexto?

Com essa base contextual, passamos ao *coração* da pesquisa: a análise de um texto paulino no qual o Apóstolo aborda o tema da salvação de Israel. Trata-se de Rm 11,1-15 que, dentro do conjunto maior que é Rm 9–11, desempenha uma importante função, pois nos traz a autodefinição de Paulo como israelita, a negação de rejeição do povo eleito e a esperança de que a salvação alcance todo o Israel por meio daqueles que acolheram Jesus como o Messias.

Algumas perguntas se impõem a essa altura. Por que Paulo, que prevalentemente fala dos seus irmãos como *judeus*, usa com tanta abundância a categoria *Israel* nesses capítulos? Se ele mesmo se autoproclama *apóstolo dos gentios*, por que se mostra tão angustiado ao verificar que muitos de seu povo não aceitaram o Evangelho? Teria Paulo acreditado que o novo povo formado pelos seguidores de Jesus viria a substituir o Israel da Antiga Aliança?

Julgamos ser de grande importância procurar respostas para esses questionamentos se quisermos refletir seriamente sobre o diálogo judaico-cristão. Por essa razão, além da análise literária e exegética da perícope supracitada, nosso estudo volta-se também para a relação estabelecida entre judeus e cristãos ao longo dos séculos, com ênfase especial no século XX com o grande acontecimento que foi o Concílio Ecumênico Vaticano II com a sua Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs, *Nostra Aetate*.

A importância deste trabalho consiste em demonstrar a relevância de conhecer bem o judaísmo, pois sem esse conhecimento, não apreenderemos a nossa própria identidade de cristãos. Além do mais, analisando os textos em que Paulo fala de sua relação com o judaísmo,

[2] Falando sobre a categoria *cristão*, Penna é taxativo: "Paulo não conhece esse adjetivo. Ele se considera judeu, é um judeu em Cristo. É por isso que nunca emprega o léxico da conversão. Paulo não é um convertido. O judeu não se converte" (PENNA, Romano. *São Paulo, um judeu em Cristo*. [Entrevista com Romano Penna de Lorenzo Cappelletti]. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_18338_l6.htm. Acesso em: 26 dez. 2022).

somos convidados a reconsiderar a imagem que temos do Apóstolo das nações, assim como do cristianismo nascente.

Na busca pela compreensão daquilo que a atividade de Paulo representou para a formação do que viria a ser o cristianismo, há uma pergunta essencial: qual foi a relação de Paulo com o judaísmo de seu tempo? Ao longo dos séculos, muito foi escrito e dito sobre este assunto e os capítulos de 9 a 11 da Carta aos Romanos são, mormente, mencionados nas diferentes argumentações. Buscamos apresentar aqui, em linhas gerais, algumas das recentes contribuições para este debate.

Por séculos a *doutrina da justificação pela fé* foi vista como o centro da Carta aos Romanos. No entanto, já antes que surgisse a Nova Perspectiva sobre Paulo (NPP), havia vozes críticas em relação a esse ponto. Nesse sentido, em 1836, Bauer defendia a tese de que os capítulos 9–11 são a parte principal e central da Carta de Paulo aos Romanos.[3]

Seria a partir da década de 1960, no entanto, que surgiria um novo modo de compreender Paulo e o judaísmo de seu tempo. Stendahl, considerado o precursor da NPP, concorda que os capítulos 9–11 de Romanos são a parte central da carta e que a preocupação de Paulo nesses capítulos é *missiológica* e *ecumênica*.[4] Também Sanders, *pai* da NPP, questiona que a doutrina da justificação pela fé seja o centro da teologia de Paulo e quanto à relação do Apóstolo com os judeus, ele afirma: "dito de forma breve: o que Paulo considera errado no judaísmo é que o judaísmo não é cristianismo".[5]

Na esteira de Sanders, porém corrigindo-o sob alguns aspectos, figura Dunn. Ele enfatiza a diferença entre o Paulo assim como foi interpretado por judeus e cristãos – o Paulo apóstolo e apóstata, do confronto gentio-judeu e que opõe cristianismo e judaísmo – e o que transparece da leitura de Rm 9–11, o Paulo de *Israel*, que oferece muito mais elementos para a construção de pontes do que para seu rompimento.[6] Permanece aberta, todavia, a questão sobre a aceitação da voz de Paulo como voz autêntica de Israel.

Outro autor que tem apresentado grande contribuição para os estudos paulinos é o biblista espanhol Gil Arbiol. Especificamente sobre o tema que nos propomos analisar, sustenta que a Carta aos Romanos, por ser indubitavelmente a última escrita pelo Apóstolo, deixa

[3] KÄSEMANN, E. *Perspectivas paulinas.* 2. ed. São Paulo: Teológica, 2003, p. 102-103.
[4] WIESE, W. Elementos da nova perspectiva sobre Paulo a partir de representantes clássicos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 145, jan./jun. 2017.
[5] SANDERS, E. P. *Paulo*: a lei e o povo judeu. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, p. 513.
[6] DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo.* São Paulos: Paulus, 2003, p. 602.

transparecer o seu projeto que seria reconstruir Israel mediante a incorporação dos gentios na comunidade dos eleitos.[7]

No tocante à seção Rm 9–11, Gil Arbiol a vê como um meio usado por Paulo – especialmente com suas perguntas retóricas – para responder as perguntas levantadas pelo leitor após ter se confrontado com os capítulos precedentes. O percurso feito pelo Apóstolo seria a igual condição de judeus e gentios diante de Deus, a irrevogabilidade da Aliança feita com Israel e a incompreensão por parte da maioria dos judeus da realização das promessas do AT na pessoa de Jesus. Alguns dos gentios, que seguiram Jesus, teriam pretendido usar essa incompreensão por parte dos judeus para impor a sua própria visão. A fim de apaziguar essa situação, Paulo escreveu a Carta aos Romanos.[8]

No decorrer da pesquisa, consultamos diversos comentários e introduções à Carta aos Romanos[9] que nos forneceram diferentes pontos de vista e possibilidades de leitura. Uma das questões mais debatidas nos estudos paulinos é a chamada *teoria da substituição* e sobre ela Pitta se posiciona com firmeza ao argumentar que Paulo jamais adotou a ideia de um novo Israel, identificado com a Igreja. Prova disso seria a ausência de qualquer menção a uma relação entre Igreja e gentios, mas entre Israel e os gentios.[10]

Contribuição de grande valor para o debate acerca da relação de Paulo com o judaísmo tem sido a dos autores da chamada *Nova Perspectiva Radical* (NPR). Eisenbaum, citando caso, abre nossos olhos para percebermos os limites e preconceitos da perspectiva paulina[11] – inclusive em relação aos gentios – e como a fé em Jesus não levou o Apóstolo a assumir um sistema de valores radicalmente novo em relação ao dos seus coirmãos.[12]

Diante desse quadro, nos colocamos a seguinte questão: como a percepção da relação de Paulo com o judaísmo do primeiro século inspira as relações do cristianismo com o judaísmo nos nossos dias? Tendo como fundamento essa interpelação, nosso trabalho estrutura-se em três partes que, em seu conjunto, intentam sugerir pistas para possíveis respostas.

---

[7] GIL ARBIOL, C. J. El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción. *Estudios Bíblicos*, Madrid, n. LXXIII, p. 376, 2015; GIL ARBIOL, Carlos J. *Paulo na origem do cristianismo***.** São Paulo: Paulinas, 2018a, p. 95. (Bíblia e História. Série Maior).

[8] GIL ARBIOL, C.J. La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo: un debate que no acaba. In: FIGUEIREDO, T. J. A.; CATENASSI, F. Z. (orgs.). *Paulo*: contextos e leituras. São Paulo: Paulinas, 2018b, p. 121.

[9] Dentre outros, destacamos: PENNA, R. *Carta a los Romanos*: introducción, versión y comentario. Navarra: Verbo Divino, 2013. (Comentarios al Nuevo Testamento); PITTA, A. *Lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e comento. Milano: Paoline, 2001. (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 6); ALETTI, J-N. *La lettera ai romani*: chiavi di lettura. Roma: Borla, 2011; BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 390-401. (Biblica Loyola; 5).

[10] PITTA, A. *Cartas Paulinas.* Petrópolis: Vozes, 2019, p. 219. (Introdução aos estudos bíblicos).

[11] EISENBAUM, P. *Pablo no fue cristiano*: el mensaje original de um apóstol mal entendido. Estella: Verbo Divino, 2014, p. 244.

[12] EISENBAUM, 2014, p. 248.

Na primeira parte, fazemos um apanhado histórico do judaísmo da época do Segundo Templo, partindo do exílio babilônico até a destruição do templo de Jerusalém. Além dessa resenha histórica, nos debruçamos sobre a organização do judaísmo nesse período, com ênfase nos principais grupos dos quais temos conhecimento, não deixamos sem a devida atenção a autoproclamação de Paulo como fariseu, e apresentamos de modo sintético a maneira como as diferentes perspectivas sobre o Apóstolo entenderam sua relação com o judaísmo no decorrer da História, para, assim, compreender melhor a problemática em questão.

No segundo capítulo, nos concentramos com afinco no estudo de Rm 11,1-15. Para isso, começamos com uma introdução geral à Carta aos Romanos, na qual apresentamos as contribuições dos estudiosos referentes à localização, datação, aos destinatários da carta etc. Em seguida, restringimos nosso olhar e nos detivemos na seção Rm 9 – 11, desejando entender a sua função no conjunto da carta e os principais raciocínios de Paulo nesses capítulos. Após essa razoável introdução, passamos aos versículos selecionados como objeto de nossa pesquisa. Começamos propondo uma tradução da perícope e, depois, analisamos cada um dos 15 versículos com o auxílio de importantes ferramentas linguísticas e exegéticas, que serão referenciadas sempre que utilizadas.

Na última parte, voltamos nossa atenção para a relação entre judaísmo e cristianismo ao longo da história e a necessidade de sincero diálogo entre as duas religiões irmãs. De modo panorâmico, observamos como as duas religiões se relacionaram e como foi tornando-se evidente a exigência de diálogo entre elas. Por fim, apresentamos os principais textos emanados pela Igreja nos séculos XX e XXI, principiando com a Declaração conciliar *Nostra Aetate*.

Na concretização de nossa pesquisa, nos deparamos com alguns limites, tendo em vista a natureza e extensão de um trabalho como o nosso. Na primeira parte, por exemplo, tivemos que nos deter aos acontecimentos considerados mais importantes e muito conceitos não puderam ser devidamente explicitados. Deveríamos também oferecer uma ampla apresentação dos conteúdos tratados nas diferentes seções da Carta aos Romanos, mas definitivamente não seria possível nas circunstâncias de nossa pesquisa. Enfim, um esclarecimento: embora falemos com frequência de *diálogo judaico-cristão*, talvez fosse mais exato falar de um diálogo *católico-judaico*. No entanto, considerando a reconhecida antiguidade da Igreja Católica, esse não é um uso que resulte em problemas para sua apreensão.

1 PAULO E O JUDAÍSMO DE SEU TEMPO

No caminho de nossa pesquisa, o primeiro passo a ser dado é seguramente uma tentativa de compreender o judaísmo do período em que Paulo viveu e atuou, como foi a sua relação com esse judaísmo e como diversos estudiosos, no decorrer dos séculos, compreenderam essa questão e, por conseguinte, o papel de Paulo no cristianismo nascente.

Para isso, deter-nos-emos no assim chamado Judaísmo do Segundo Templo – de modo especial, em como se manifestava no século I a.E.C. Voltaremos nossa atenção também para o movimento dos fariseus, um dos grupos mais importantes no período supracitado e ao qual o próprio Paulo afirmou orgulhosamente pertencer. Por fim, faremos breve percurso histórico a fim de perceber como a relação de Paulo com o judaísmo foi compreendida no desenvolvimento da pesquisa bíblica e como a sua figura muda segundo cada uma dessas diferentes perspectivas.

1.1 Judaísmo da época do Segundo Templo

O judaísmo[1] ao qual Jesus e seus apóstolos pertenciam era uma realidade bastante diversificada e complexa.[2] Para uma justa compreensão da relação do judaísmo com o cristianismo e para entender bem essa diversidade, faz-se necessário buscar a apreensão do judaísmo assim como se manifestava naquele momento histórico.

1.1.1 A terminologia

O período compreendido entre a volta do exílio da Babilônia e a destruição do templo de Jerusalém no ano 70 E.C. já recebeu diversos nomes, cada um buscando defini-lo de modo mais justo e coerente.[3] Como é comum no campo da pesquisa, muitos desses termos foram questionados e criticados, dando lugar a outros, considerados mais adequados.

Um primeiro termo usado, a princípio de modo neutro, foi *judaísmo pós-exílico*.[4] Com a compreensão do judaísmo anterior ao exílio como o detentor da verdadeira fé javista, tudo aquilo que veio sucessivamente a tal evento passou a ser visto como decadente. A diferença

[1] "O termo judaísmo parece ter sido forjado pelos judeus de língua grega para se definirem em face do helenismo. Encontramos o termo pela primeira vez em 2Mc (por volta de 150 a.C.)" (TASSIN, C. *O judaísmo*: do exílio ao tempo de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 25).

[2] SCOTT JR., J. J. *Origens judaicas do Novo Testamento*: um estudo do judaísmo intertestamentário. São Paulo: Shedd Publicações, 2017, p. 21.

[3] Para uma panorâmica dos vários termos utilizados, orienta-se a leitura de DUNN, J. *Jesus recordado*: o cristianismo em seus começos. São Paulo: Paulus, 2022, v. 1, p. 348-350.

[4] MAIER, J. *Entre os dois testamentos*: história e religião na época do segundo templo. São Paulo: Loyola, 2005, p. 38-39.

entre o Israel de antes do exílio e o que veio depois é clara, porém não se justifica falar deste último como algo inferior ou em processo de decadência.

Outra expressão muito utilizada, que, porém, pode levar a sérios problemas de interpretação, é *judaísmo intertestamentário.*[5] A dificuldade em sua utilização encontra-se na concepção de *testamento* que subjaz ao seu uso. Teologicamente, o AT[6] não pode ser reduzido à sua dimensão textual; ou seja, para defini-lo, não basta determinar quando terminou de ser escrito, quando alcançou a atual configuração ou quando foi delimitado pelo processo de canonização. Dessa forma, torna-se problemático pensar um período *entre os dois testamentos*. É possível, sim, se compreendermos que "a atribuição de um texto a um dos testamentos não depende da datação de tal texto, e, sim, teologicamente, da fé no que aconteceu no Sinai e no Gólgota".[7]

Muitas obras que tratam da época do NT referem-se ao período em que viveram os contemporâneos de Jesus e os primeiros cristãos como *judaísmo tardio*, outro termo que também recebe duras críticas.[8] A definição do judaísmo posterior ao exílio como *tardio* implica considerá-lo anacrônico e ultrapassado. Além do mais, podemos nos perguntar: se há dois mil anos o judaísmo já era tardio, o que dizer do atual?

Alguns preferiram, após a Segunda Guerra Mundial, o termo *judaísmo primitivo,*[9] mas esse também se torna bastante complicado quando examinado com atenção. A ideia por trás de tal nomenclatura é que aquele judaísmo seria rudimentar, imaturo. Segundo Tilly, essa presunção em relação ao passado é "uma doença típica da civilização moderna".[10] Dessa forma, devemos evitar referenciar como primitivo o judaísmo do qual nasceu o cristianismo.

Frente a essas problemáticas, parece conveniente voltarmo-nos para aqueles que estão mais diretamente implicados nessa questão: os próprios judeus. Eles usam a expressão que, diversamente das apresentadas anteriormente, é neutra e, por isso, recomendável, *judaísmo da época do Segundo Templo.*[11] Outra proposta de classificação desse período, que não encontra

---

[5] MAIER, 2005, p. 27.

[6] No presente trabalho, utilizamos a expressão *Antigo Testamento* sem nenhuma conotação negativa, mas simplesmente por sua abundante utilização desde os escritos paulinos (2Cor 3,14), passando pelos escritos patrísticos, escolásticos e modernos. Além do mais, entendemos que *antigo* dá uma ideia de precedência no tempo e não tem conotação de decadência. A língua portuguesa demonstra bem isso com expressões como *antigo presidente* ou *antigo morador*.

[7] MAIER, 2005, p. 27.

[8] TILLY, M. *Assim viviam os contemporâneos de Jesus*: cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo. São Paulo: Loyola, 2004, p. 10.

[9] MAIER, 2005, p. 40.

[10] TILLY, 2004, p. 11.

[11] MAIER, 2005, p. 40.

sérias oposições por ser igualmente neutra e por ser utilizada com frequência em obras historiográficas, é *judaísmo antigo.*[12]

O que está por trás dessa variedade de definições para o judaísmo desse período é a pretensão de associá-lo ao cristianismo ou ao judaísmo rabínico. Ultimamente, no entanto, tem sido defendida a hipótese de um judaísmo *independente* dessas duas correntes. Nesse sentido, é enfática a afirmação de Boccaccini, que defende o uso do termo *judaísmo intermediário*[13] para referir-se ao período em questão:

> Em vez de enfatizar o ponto final ("judaísmo tardio") à luz do cristianismo ou o ponto inicial ("judaísmo antigo") à luz do judaísmo rabínico, o "judaísmo intermediário" se refere à era pluralística de 300 a.C. a 200 d.C. como um tempo que não pertence nem ao cristianismo nem ao judaísmo rabínico, mas que é mais exatamente o período formativo de ambos.[14]

Essa discussão acerca da terminologia assumida é de muita importância para os estudos judaicos, sobretudo quando se tem como escopo o diálogo judaico-cristão.[15] Aliás, não somente a nomenclatura, mas também o conhecimento da história, ao menos em linhas gerais, é indispensável para um teólogo que busque esse diálogo.[16]

1.1.2 Breve histórico

O judaísmo da época do Segundo Templo abarca um período de cerca de seis séculos, durante os quais se formou o judaísmo do qual Jesus fazia parte e que daria origem ao cristianismo, bem como ao judaísmo rabínico. Segundo o respeitado estudioso do judaísmo Sacchi: "A história que vai do exílio à destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 d.C. define-se como história do Segundo Templo, sendo o primeiro aquele de Salomão".[17] Outros autores colocam o marco inicial do judaísmo antigo na volta dos exilados, após a publicação do edito

---

[12] TILLY, 2004, p. 11.

[13] "'Judaísmo intermediário' significa o tempo entre a herança comum do 'judaísmo pós-exílico antigo' e a bifurcação dos caminhos de suas existências separadas" (BOCCACCINI, G. *Além da hipótese essênia*: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico. São Paulo: Paulus, 2010, p. 30, introdução, nota 15).

[14] BOCCACCINI, 2010, p. 30, introdução, nota 15.

[15] Neste trabalho, optamos pelo uso dos termos *judaísmo da época do Segundo Templo* e *judaísmo antigo,* entendidos como equivalentes.

[16] MAIER, 2005, p. 40.

[17] "La storia che va dall'esilio alla distruzione del Tempio de Gerusalemme nel 70 d.C. si definisce come storia del Secondo Tempio, essendo il primo quello di Salomone" (SACCHI, P. Le origini cristiane e il giudaismo del secondo tempio. In: PENNA, Romano [Org.]. *Le origini del cristianesimo*: una guida. Nuova edizione. Roma: Carocci, 2014, p. 17, tradução nossa [Frecce, 173].)

de Ciro (2Cr 36,22-23; Esd 1,2-4; 5,13; 6,3-5; 3Esd 2,1; 6,24-27), no ano 538 a.E.C.[18]. Outros ainda, devido à escassez de documentos dos períodos anteriores, consideram o início do domínio selêucida (200 a.E.C.) como marco inicial do período do Segundo Templo.[19]

Pela importância que o exílio babilônico tem para a história e identidade do povo de Israel, considerá-lo-emos como o primeiro momento do judaísmo da época do Segundo Templo. O exílio, de fato, "supõe um hiato na história religiosa de Israel: uma aguda crise e o estabelecimento dos alicerces de uma renovação radical que desembocaria no que se conhece como judaísmo".[20] Passaremos sinteticamente em resenha os principais fatos que marcaram esse período e como eles influenciaram a formação do judaísmo do século I E.C.

1.1.2.1 O exílio da Babilônia (586 a 538 a.E.C.)

Se comparado com a longa história do judaísmo, o exílio na Babilônia é um período muito curto (597/586 – 538 a.E.C.). Porém, "para a história israelita-judaica ele teve a importância de uma época".[21] Sirva-nos de explicitação quanto diz Tassin:

> Recordemos a importância do exílio: ele é a matriz do judaísmo. Foi nele que se começou a compreender a mensagem de Jeremias. Foi nele que um Ezequiel se fez guia de colossal balanço das relações entre Deus e seu povo e reacendeu a esperança (Ez 37). Foi em Babilônia que os sacerdotes exilados construíram este Código sacerdotal (P), verdadeira carta magna do Israel de amanhã, sublinhando, entre outras coisas, os sinais que asseguraram a identidade de Israel em terra estrangeira: o sábado (Gn 2,2-3) e a circuncisão (Gn 17). Então, lúcido a respeito da irresistível subida de Ciro (Is 45,1-8), o Segundo Isaías pode enfim anunciar o retorno (Is 40,1-11). Se quisermos compreender o judaísmo, nunca será demasiado nos aplicarmos à reflexão sobre estas figuras do exílio.[22]

São poucos os textos bíblicos que falam do exílio como fato histórico (2Rs 24–25; Jr 52,28). Isso porque, para os autores bíblicos, o mais importante não era o significado histórico do evento, mas o propósito religioso daquela história.[23] Exemplo claríssimo é a chamada lite-

---

[18] TORIJANO, P. A. *El judaísmo del Segundo Templo*: antiguas e nuevas perspectivas. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 77, cuaderno 1, p. 84, enero-abr. 2019.

[19] SCOTT JR., 2017, p. 77.

[20] "El exilio babilónico supone un hiato en la historia religiosa de Israel: una aguda crisis y la posición de los cimientos de una renovación radical que desembocaría en lo que se conoce como judaísmo" (SÁNCHEZ NOGALES, J. L. *Aproximación a una teología de las religiones I*: el judaísmo, el islam. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, p. 210, tradução nossa).

[21] MAIER, 2005, p. 43.

[22] TASSIN, 1988, p. 16.

[23] SCARDELAI, D. *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008, p. 81.

ratura deuteronomista, que busca explicações e justificativas para a ruína de Judá.[24] Não encontramos na Bíblia detalhes das incursões babilônicas contra Jerusalém porque não era essa a intenção do autor. Para ele, o importante era a relevância religiosa dos fatos.

É muito pouco aquilo que sabemos sobre o período do exílio ou cativeiro babilônico.[25] Na verdade, o exílio foi experienciado de maneiras diferentes, segundo o lugar e as condições em que cada grupo se encontrava. Muitos dos que foram para o exílio não retornaram para a terra de Israel, originando a chamada diáspora ou dispersão.

Durante o período do exílio, existiam duas culturas paralelas: os que haviam sido deportados para a Mesopotâmia, mantendo, porém, a unidade social e a identidade nacional e cultural, e a maioria que permaneceu no país de Judá.[26] Os exilados – a elite culta – também estavam divididos em dois grupos: os que viviam no sul, onde se deu a atividade profética de Ezequiel e de seu grupo, e a corte do rei de Israel, que vivia na Babilônia com alguns ministros e intelectuais à sua disposição.

Mesmo no exílio, o rei de Israel exercia a função de governador da Judeia. Dessa forma, havia contato entre os que estavam na Babilônia e os que continuavam a viver na terra de Israel. O mesmo não se dava em relação aos judeus deportados, pois estes não eram mais considerados cidadãos hebreus. Os deportados sonhavam com o retorno para sua terra, mas não somente: "[...] queriam também recuperar os bens que haviam sido confiscados deles pelos babilônicos e distribuídos para outros".[27]

Durante o exílio, com a destruição do Templo e grande parte dos sacerdotes exilados, é possível que o culto de Israel tenha continuado em Judá.[28] O centro de gravidade da fé e da espiritualidade já não era, entretanto, Jerusalém, e sim a Babilônia. A experiência do povo no cativeiro transformou-se em conteúdo teológico, especialmente para os profetas, que viram no acontecimento o sinal da infidelidade do povo a Deus (Jr 44,2-6).

Como foi dito anteriormente, a experiência do exílio foi muito importante para a formação da identidade do povo de Israel. Isso se deve sobretudo à esperança que acompanhou o

---

[24] Para melhor compreensão da historiografia deuteronomista, indicamos o seguinte artigo: VITÓRIO, J. O Deuteronômio e a historiografia deuteronomista. In: KONINGS, J; SILVANO, Z. A. *Deuteronômio*: "Escuta, Israel". São Paulo: Paulinas, 2020, p. 25-61.

[25] SCOTT JR., 2017, p. 76.

[26] SACCHI, 2014, p. 17-18.

[27] "[...] volevano anche recuperare i beni che erano stati confiscati loro dai babilonese e distribuiti ad altri" (SACCHI, 2014, p. 18, tradução nossa).

[28] MAZZINGHI, L. *História de Israel*: das origens ao período romano. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 107.

povo durante o exílio.[29] Diante de todo o acontecido, ele não se desesperou, mas se autocompreendeu como o *resto* anunciado pelos profetas, encarregado da reconstrução de Israel.[30]

Duas ideias ilustram bem essa contribuição do exílio na formação da identidade do povo de Israel: o simbolismo dado ao ano do exílio[31] e a crença na unicidade de Deus. Tanto o início quanto o fim do exílio, portanto, terminam sendo considerados positivamente, também pela reestruturação da teologia dos israelitas ao entrar em contato com o pensamento religioso da Babilônia.

No ano 538 a.E.C., com a conquista da Babilônia pelos persas, os exilados são liberados para retornarem à sua pátria. Também essa possibilidade é considerada positivamente, e o fato de Deus suscitar um libertador que não fazia parte de seu povo e não vivia na terra de Israel mostrava que YHWH não era Deus somente dos judeus, mas de toda a terra (Is 41,2-3).

> A partir daquele momento, o judaísmo foi caracterizado pela convicção de que seu Deus era o Deus de todos os povos, o Deus que, dono do espaço e do tempo, predisse desde tempos antigos por meio de seus profetas os acontecimentos futuros: a história realizava um plano divino (Is 41,26; 46,10).[32]

Não se deve imaginar, todavia, um retorno em massa dos israelitas para a Judeia. Como veremos mais adiante, nem voltaram todos, nem de uma só vez. Na verdade, durante toda a época do Segundo Templo, a Babilônia será o maior centro de cultura judaica fora da Judeia.[33] Isso significa que os judeus que lá permaneceram tinham grande influência sobre a vida intelectual, bem como sobre o modo de organização social do povo judeu. Como bem afirma Scardelai, "a Babilônia passou a representar um centro de referência para o mundo judeu, em vista de sua intensa irradiação cultural e intelectual, rivalizando em importância com a própria Jerusalém".[34]

---

[29] "Que a ligação dos emigrantes com a terra de origem tenha-se mantido ao longo de gerações é um fenômeno sociopsicológico e etnológico conhecido" (GERSTENBERGER, E. S. *Israel no tempo dos persas*: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014, p. 18).

[30] MAZZINGHI, 2017, p. 107.

[31] Na segunda metade do século VI a.E.C., um historiador que vivia no exílio identificou o ano 587 a.E.C. com o ano 3600 da criação do mundo. Isso significava que aquele ano marcava o início de um novo período, compreendendo o cosmo como sendo estruturado numericamente. Aquilo que a princípio poderia ser interpretado como punição divina passava a ser compreendido, portanto, como início de um novo tempo, quase como uma segunda criação (SACCHI, 2014, p. 19).

[32] "Da quel momento il giudaismo fu caratterizzato dalla convinzione che il suo Dio era il Dio di tutti i popoli, il Dio che, padrone dello spazio e del tempo, aveva predetto fin da tempo antico per mezzo dei suoi profeti gli avvenimenti futuri: la storia realizzava un piano divino (Is 41,26; 46,10)" (SACCHI, 2014, p. 19, tradução nossa).

[33] A título de exemplo, recordemos que um dos mais importantes sábios judeus, Hillel, era de origem babilônica.

[34] SCARDELAI, 2008, p. 83.

1.1.2.2 Período persa (538 a 332 a.E.C.)

O período sucessivo ao edito de Ciro e ao retorno de parte dos israelitas para a Judeia não é simples de ser reconstruído pela falta de documentação, e muito do que se afirma sobre ele é mera conjectura.[35] Na descrição bíblica dos fatos desse período, falta uma sequência segura dos acontecimentos, e também a confiabilidade das fontes não é isenta de dúvidas.

> O tema doutrinal "retorno da Babilônia" se concentra em diferentes relatos que, cheios de simbolismo e muito carregados teologicamente, não podem nos fornecer informação histórica precisa alguma, apesar das notícias concretas sobre pessoas, tempos e lugares.[36]

A primeira questão que se apresenta é quanto à data do regresso à Judeia e à autenticidade do edito de Ciro.[37] Segundo Sacchi, provavelmente nunca existiu um edito promulgado por Ciro autorizando o retorno dos judeus à sua pátria e o primeiro retorno se deu somente no ano 521 a.E.C., sob o reinado de Dario I.[38] Quanto ao número dos repatriados, não há registros oficiais, mas acredita-se que não eram muitos. "O historiador hebraico Flávio Josefo afirmará mais tarde que grande parte dos hebreus preferiu ficar na Babilônia para não deixar as posições que já haviam conquistado".[39]

O retorno à terra de Israel não foi tranquilo, como se pode imaginar. O povo que havia permanecido no lugar tinha levado a vida adiante. Agora, cinquenta anos depois do desterro, aqueles que retornavam queriam seus bens de volta. Desencadeou-se verdadeira guerra civil e a dinastia davídica, que provavelmente apoiava os que tinham permanecido na terra, foi retirada do trono. Segundo Sacchi, "o estado vassalo de Judá torna-se uma república dirigida por uma dinastia de sumos sacerdotes e por governadores, normalmente judeus, que sucediam o poder real dos davídidas, último dos quais foi Zorobabel".[40]

Na narrativa oferecida pelos textos bíblicos, nota-se a relevância que tinha, naquele momento, a reconstrução do Templo de Jerusalém. Um elemento chama a atenção nos textos que insistem sobre a necessidade de reconstruir a casa de YHWH: a universalidade. O Templo

---

[35] MAIER, 2005, p. 48-49.

[36] GERSTENBERGER, 2014, p. 20.

[37] "G. Hoelscher e Otto Kaiser chamaram o relato do edito de Ciro em Esd 6,3-5 de 'pura fantasia', e sobre Esd 1,2-4, afirmaram que o retorno dos exilados nunca deve ter ocorrido" (SOTELO, D. A influência dos persas em Israel. In: LELLIS, N. *Israel no período persa*: a (re) construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018, p. 13).

[38] SACCHI, 2014, p. 19.

[39] MAZZINGHI, 2017, p. 115.

[40] "[...] lo stato vassallo di Giuda divenne una repubblica retta da una dinastia di sommi sacerdoti e da governatori, normalmente ebrei, che succedevano al potere regale dei davididi, l'ultimo dei quali fu Zorobabele" (SACCHI, 2014, p. 20, tradução nossa).

a ser construído é apresentado como o centro do mundo. É a mesma concepção presente nos textos apocalípticos (Dn 3,31–4,34; 7,1-7) de um só mundo governado por um só Deus. "Como a construção do templo em Esdras/Neemias possui uma importância tão fundamental, pode-se supor que estão presentes, consciente ou inconscientemente, ideias orientais e persas de domínio mundial, mesmo que não sejam pronunciadas abertamente".[41]

A partir de então, será o Templo de Jerusalém o centro da vida espiritual dos judeus, também daqueles que habitavam na diáspora. Toda a história do judaísmo da época do Segundo Templo foi caracterizada por essa forma de governo, que tinha nos sumos sacerdotes o sinal da continuidade do poder e da tradição proveniente de Josué, o primeiro sumo sacerdote.[42] Os judeus da diáspora, como já foi dito, eram livres para se dirigirem ao Templo por qualquer motivo que fosse.

Mostra-se difícil a reconstrução dos eventos que aconteceram sob Esdras e Neemias, eventos de grande importância para a história do judaísmo. A relação entre os dois não é clara e há também dificuldades quanto à datação.[43] O que se pode afirmar é que sua função era defender os interesses dos repatriados, interesses não somente religiosos, mas também políticos e econômicos.[44] Isso significava confrontar-se com os habitantes de Judá e de Israel que haviam permanecido nos seus locais, enquanto aqueles outros viviam a experiência do exílio.

Os repatriados consideravam-se destinatários únicos do edito de Ciro e, portanto, os verdadeiros donos do Templo de Israel. Não demoraria para que se considerassem os únicos judeus. Isso porque "na segunda metade do século V a.E.C. o governador Neemias tirou os direitos civis dos descendentes dos judeus que haviam permanecido na pátria".[45] Com isso, o entendimento passava a ser que todos os judeus haviam sido levados para o exílio e aqueles que permaneceram em sua terra não eram judeus.

Para ser considerado membro do povo judeu, alguém deveria provar a descendência direta daqueles que foram deportados. Até mesmo os sacerdotes incapazes de provar essa descendência foram expulsos do Templo. A partir de então, teríamos um "Estado aberto a todos

---

[41] GERSTENBERGER, 2014, p. 22.

[42] SACCHI, 2014, p. 20.

[43] Para Maier, 2005, Esdras chegou cedo para executar uma reforma jurídica, sendo seguido tempos depois por Neemias. Sacchi sugere que os dois chegaram na ordem inversa: primeiro teria vindo Neemias e, em seguida, Esdras, que teria radicalizado a reforma de Neemias. A própria existência de Esdras já foi posta em questão (SACCHI, 2014, p. 20). Para Mazzinghi, "[...] a missão de Esdras sugere uma Jerusalém já reconstruída, o que, de fato, não teria acontecido senão com Neemias" (2017, p. 119).

[44] MAIER, 2005, p. 51-52.

[45] "Nella seconda metà del V secolo a.C. il governatore Neemia escluse dai diritti civili i discendenti degli ebrei ramasti in patria" (SACCHI, 2014, p. 20, tradução nossa).

os judeus, onde quer que vivessem, e fechado a todos aqueles que não podiam se incluir na categoria dos judeus como havia sido determinada por Neemias".[46]

Embora não diretamente, é possível encontrar na rigidez com a qual Neemias agiu a origem do cisma samaritano.[47] A origem desse cisma é, no entanto, muito discutida,[48] sobretudo a partir de estudos recentes.

> Pesquisas terminológicas com base nos escritos de Josefo (R. Egger) mostraram que é preciso distinguir os seguintes sentidos de "samaritano": os habitantes israelitas daquela região; imigrantes; adeptos ao culto no Garizin; e, afinal, aqueles "samaritanos" que mais tarde se definiram como uma nova comunidade religiosa, hostil a Jerusalém e em concorrência com o judaísmo. Por isso, sobretudo a noção de "cisma" não tem cabimento nos primeiros tempos.[49]

A chamada reforma de Esdras é muito importante para nossa pesquisa, porque deu origem à realidade sobre a qual nos debruçamos: o judaísmo.[50] Embora seja considerado por alguns como um período negativo, o fato é que surge "uma comunidade não mais baseada em fatores unicamente políticos, uma comunidade sempre mais destacada dos outros povos".[51]

Sabe-se muito pouco do período compreendido entre a reforma de Esdras e a conquista grega sobre a Judeia.[52] É certo, porém, que os poderes do sumo sacerdote foram cada vez mais acrescidos, chegando, como veremos no tópico seguinte, ao efetivo poder político no período helenístico. Esse acúmulo de funções por parte dos sumos sacerdotes teve sérias consequências para a história do judaísmo.

O império persa entrou em declínio a partir da morte de Artaxerxes II, no ano 358 a.E.C., e foi enfraquecendo até a conquista de Alexandre Magno em 333 a.E.C.[53] No ano seguinte, Alexandre conquistou o Egito e, para isso, passou pela Galileia, Samaria e Judeia,

---

[46] "[...] Stato aperto a tutti gli ebrei dovunque vivessero e chiuso a tutti coloro che non potevano rientrare nella categoria di ebrei quale era stata determinata da Neemia" (SACCHI, 2014, p. 21, tradução nossa).

[47] SACCHI, 2014, p. 22.

[48] SCOTT JR., 2017, p. 79.

[49] MAIER, 2005, p. 55.

[50] Vale ressaltar que, embora seja possível perceber a origem do judaísmo nesse período, somente mais tarde o termo viria a ser cunhado (ARAGÓN SIERRA, P. G. Ignacio de Antioquía inventó el cristianismo: Trajano y Adriano frente a los cristianos. *Arys – Antigüedad: Religiones y Sociedades*, Madrid, n. 16, p. 289-332, 2018).

[51] MAZZINGHI, 2017, p. 123.

[52] "Em relação ao fim da reconstrução do Segundo Templo, à sua inauguração e dedicação em 515 a.C., na metade do século V, aos davídidas e aos descendentes dos sacerdotes, governadores persas na Judeia e em Samaria, há poucas informações que comprovem a veracidade dos textos e fatos bíblicos" (SOTELO, 2018, p. 16).

[53] Daquilo que conhecemos, pouca coisa desse período restou na memória das antigas comunidades judaicas, a não ser os nomes dos reis (GERSTENBERGER, 2014, p. 38).

conquistando-as sem encontrar grande resistência.[54] A dominação já não era estranha para aquele povo, mas dessa vez "o judaísmo entra em contato com um mundo completamente novo, o grego".[55]

1.1.2.3 Período helenístico (332 a 63 a.E.C.)

O longo período que se estende da conquista de Alexandre Magno até o início do domínio romano sobre as regiões da Galileia, Samaria e Judeia é rico de personagens e eventos de considerável importância para a história do povo judeu. Aqui, não faremos mais do que apontar elementos fundamentais dessa época para justa compreensão do judaísmo sucessivo.

A conquista do Oriente Médio pelos exércitos de Alexandre traz consigo uma visão de mundo totalmente nova: aquela decorrente da cultura, civilização e filosofia gregas. Os judeus, especificamente, de início não devem ter compreendido as transformações que aquela mudança de dominador acarretaria. Para eles, era comum a ideia de que Deus age por meio de um rei estrangeiro e aquilo que sucedia seria nada mais do que a mudança de soberano.[56] Se Deus era o rei de toda a terra, também aquele novo rei lhe estaria submisso.

Malgrado a influência que a cultura grega terá sobre o judaísmo – assim como sobre os outros povos dominados – "nessa época, não se pode falar de uma vontade por parte dos gregos de impor a sua cultura; são, de certo modo, os povos conquistados que promoverão a helenização".[57] Na verdade, o que movia Alexandre eram muito mais motivações políticas do que civilizatórias ou culturais.

O período inicial da época helenista foi consideravelmente pacífico. Alexandre lidava com os povos dominados de modo bastante tolerante. Por isso, a princípio, a vida cotidiana dos judeus não sofreu grandes mudanças. As críticas feitas a Alexandre no livro dos Macabeus (1Mc 1,2-4) devem-se ao fato de o rei – como era normal naquele período – atribuir prerrogativas divinas a si mesmo, o que era inaceitável para qualquer judeu piedoso.

Após a morte de Alexandre, em 323 a.E.C., seu reino foi dominado pelo caos e dividido entre seus generais. Por mais de um século, a Judeia permanecerá sob o domínio dos ptolomeus (herdeiros da parte egípcia do império de Alexandre). Vale ressaltar que, segundo os escritos dos historiadores gregos, a Judeia seria "uma região geograficamente isolada, política e economicamente quase que insignificante aos olhos dos soberanos gregos".[58]

---

[54] MAZZINGHI, 2017, p. 128.
[55] MAZZINGHI, 2017, p. 130.
[56] SACCHI, 2014, p. 34-35.
[57] MAZZINGHI, 2017, p. 132.
[58] MAZZINGHI, 2017, p. 134.

No ano 200 a.E.C., o rei Antíoco III conquistou a Palestina,[59] subtraindo-a do domínio dos ptolomeus. Começava o período de dominação selêucida – curto, porém muito significativo e intenso para os judeus. Assim como no período anterior, também sob Antíoco III os judeus continuaram a gozar de certa autonomia interna e de alguns privilégios fiscais.

Durante o reinado de Antíoco III, Roma desponta no cenário internacional e impõe aos selêucidas condições muito duras que influenciarão diretamente a relação destes com os judeus. O abandono forçado de todos os territórios na Ásia Menor e o pesado tributo a ser pago levaram o império selêucida quase à falência.[60]

Depois da morte de Antíoco III e de mais ou menos uma década de governo de Seleuco IV, chega ao poder Antíoco IV, autodenominado Epífanes, isto é, (deus) revelado. "Antíoco IV Epífanes foi um soberano competente, mas suas aspirações políticas foram logo barradas, de diversas maneiras".[61] Obteve consideráveis sucessos, como a conquista e quase anexação do Egito ao seu território, o que não pôde se realizar graças à entrada em cena da nova potência ocidental, Roma.

Antíoco IV deveria encontrar meios para pagar os altos tributos impostos pelos romanos na derrota infligida a Antíoco III e, para isso, saqueou o Templo de Jerusalém, em busca de ouro. Os judeus resistiram à invasão e foram derrotados, o que levou o soberano a destruir as muralhas de Jerusalém e instalar na fortaleza militar recém-construída, a Acra, as suas tropas aliadas.[62]

O reinado de Antíoco IV foi marcado, em Jerusalém, por fortes disputas entre a classe sacerdotal. Foi nesse contexto que Jasão, judeu de família sacerdotal e simpatizante do helenismo, comprou do rei o cargo de sumo sacerdote (1Mc 4,7-10). Como parte do projeto de helenização, estava a elevação de Jerusalém à categoria de cidade helenizada (*pólis*), o que significaria a abolição da Torá como lei civil que vigorava em Jerusalém (1Mc 1,41-64).

A relação entre Antíoco IV e os judeus se agravou de modo definitivo entre os anos 169-168 a.E.C. e terminou resultando na perseguição ao judaísmo (167-164 a.E.C.). Entre outras medidas, o rei ordenou que fosse construído um monumento em homenagem a Zeus no Templo de Jerusalém (2Mc 6,1-10), mais propriamente no lugar onde estava o altar dos holo-

---

[59] Discute-se muito o uso do termo *Palestina* para designar a terra de Israel (*érets yisrael*). Segundo Konings, "[...] este nome não é bíblico, mas vem dos antigos gregos (Alexandre Magno), que chamaram a região assim por causa da população costeira, os filisteus (*fᵉlishtim*), os quais, por sinal, eram adversários dos israelitas. [...] Nos tempos bíblicos mais remotos, a região chamava-se Canaã" (KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e pesquisa*: Introdução ao estudo da Bíblia. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 29).

[60] MAZZINGHI, 2017, p. 136.

[61] MAIER, 2005, p. 159.

[62] SCOTT JR., 2017, p. 84.

caustos, ou seja, no coração do Templo.[63] Também foram proibidas as práticas próprias do judaísmo: a circuncisão, a observância do sábado e das demais festas.[64]

Faz-se necessária, contudo, uma justa observação sobre a ação de Antíoco IV em relação ao povo judeu:

> [...] não se deve pensar que Antíoco fosse um cruel perseguidor movido pelo desejo de pura e simplesmente destruir a fé judaica. O terrível cenário apresentado por 1Mc – e aquele ainda mais dramático dos conhecidos relatos de 2Mc 6-7: o martírio de Eleazar e a tortura dos sete jovens irmãos e de sua mãe – não consegue apresentar aquelas que foram, provavelmente, as intenções reais do rei.[65]

O rei agiu movido por motivações políticas, econômicas e emocionais. Para ele, a imposição da cultura grega na Judeia seria algo natural, uma vez que os outros povos a aceitavam sem grande resistência. Não somente isso, mas considerava-se um benefício à "triste raça dos judeus"[66] a possibilidade de livrar-se do seu fanatismo e aderir aos costumes gregos. Considerável parte dos judeus, no entanto, certos de sua superioridade em relação a outros povos, entenderam os feitos do rei como voltados à destruição de seu povo. Dessa forma, a ação de Antíoco IV – que, provavelmente, não era de ordem religiosa no início – terminou como perseguição religiosa.

Em resposta à helenização promovida por Antíoco IV, após algumas tentativas isoladas de revolta, surge a resistência organizada com os Macabeus. Essa revolta, por muitos entendida como guerra de libertação do estrangeiro, foi, na realidade, "uma guerra de judeus contra outros judeus, dos tradicionalistas contra os helenizantes, esses apoiados também militarmente pela Síria, a quem a terra de Israel pertencia".[67]

Em dezembro de 164 a.E.C., Judas Macabeu, primeiro líder dos grupos que resistiam à helenização, conquistou Jerusalém e, como primeiro ato, promoveu a reconsagração do Templo e o restabelecimento do culto, que havia sido interrompido.[68] A revolta dos Macabeus, que levou à retomada do culto no Templo, é tida como um evento formativo do povo de Israel, à semelhança do êxodo e de outros importantes eventos de sua história.[69]

---

[63] Trata-se da famosa *abominação da desolação* da qual fala Dn 9,27.
[64] MAZZINGHI, 2017, p. 139.
[65] MAZZINGHI, 2017, p. 140.
[66] TÁCITO, *Historiae V,8*. In: MAZZINGHI, 2017, p. 140.
[67] "[...] una guerra de ebrei contro altri ebrei, dei tradizionalisti contro gli ellenizzanti, questi appoggiati anche militarmente dalla Siria, alla quale la terra di Israele apparteneva" (SACCHI, 2014, p. 37, tradução nossa).
[68] SCOTT JR., 2017, p. 86.
[69] WRIGHT, N. T. *O Novo Testamento e o povo de Deus*: origens cristãs e a questão de Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022, p. 221.

Após a morte de Antíoco IV, sobe ao trono Antíoco V, do qual os judeus conseguem um edito de tolerância, e as disputas a respeito do cargo de sumo sacerdote ressurgem mais uma vez. Dessa vez, um dos irmãos Macabeus concentrou os poderes civil, religioso e militar e conseguiu expulsar definitivamente os selêucidas da Judeia. Simão, considerado o fundador da dinastia asmoneia, foi assassinado no ano 134 a.E.C. e sucedido por João Hircano I.[70]

As constantes guerras e intrigas internas do período macabeu em nada contribuíram para melhorar a situação dos judeus, e "as motivações religiosas e sociais foram logo substituídas por motivações políticas e muito pouco nobres".[71] Esse período também viu surgir as raízes dos movimentos dos fariseus, saduceus e essênios, sobre os quais teremos a oportunidade de falar no próximo tópico.

Sobre o período que vai do reinado de João Hircano I até a conquista da Judeia por parte de Roma, não dispomos de relatos bíblicos. Trata-se de um período importante, para que se possa compreender o judaísmo do século I, no qual viveram e atuaram Jesus e seus discípulos, e sua complexidade também exigiria um tratamento mais aprofundado do que lhe dedicaremos aqui. Porém, para o escopo que buscamos, o panorama aqui delineado será suficiente.

João Hircano I (134-104 a.E.C.) e seu filho Aristóbulo (104-103 a.E.C.), que o sucedeu no trono, estiveram preocupados sobretudo com a expansão territorial, contando com um exército formado por mercenários.[72] No governo do primeiro, desenvolveram-se definitivamente os grupos que marcarão o judaísmo até a Guerra Judaica: fariseus, saduceus e, muito provavelmente, os essênios. Os fariseus foram críticos ferrenhos do governo de Hircano, sobretudo por sua pretensão de concentrar nas mãos os poderes civil e religioso, além de agir de modo tirânico e simpatizar com o helenismo. O segundo se fez chamar de *rei*, título que ainda faltava à sua dinastia.

O auge do esplendor da dinastia asmoneia se deu no reinado de Alexandre Janeu[73] (103-76 a.E.C.), assim como os maiores conflitos com o grupo dos fariseus. Alexandre tornou-se conhecido por sua crueldade. Diante da forte oposição dos fariseus, ele fez crucificar centenas deles, depois de massacrar suas mulheres e filhos diante de seus olhos. A dinastia

---

[70] "Hircano não reivindicou o título de rei, mas agiu como se ocupasse essa posição. Sua principal atenção estava em preocupações externas, e seu reinado foi marcado pela crescente secularização (embora fontes rabínicas descrevam atividades e mudanças litúrgicas nas quais ele estava envolvido)" (SCOTT JR., 2017, p. 89).

[71] MAZZINGHI, 2017, p. 145.

[72] MAZZINGHI, 2017, p. 146-147.

[73] "A devoção de Alexandre ao helenismo é evidente pelo uso de dois nomes, um grego (Alexandre) e outro hebraico (Janeu = Yannai = Jônatas), e na inscrição de suas moedas nos dois idiomas" (SCOTT JR., 2017, p. 89).

asmoneia se tornara aquilo mesmo que havia determinado seu surgimento e que ela visava combater.

> É, portanto, evidente que a monarquia asmoneia se transformou em uma das tantas pequenas monarquias orientais nos moldes do helenismo presente no Oriente Médio, muito parecida com a dos selêucidas, em oposição à qual, paradoxalmente, havia surgido: uma paradoxal mudança de perspectiva em relação ao seu contexto de nascimento sessenta anos antes.[74]

Com a morte de Alexandre, sua viúva, Salomé (76-67 a.E.C.), veio a sucedê-lo no trono. Seu governo foi recordado como um tempo de paz e de prosperidade. Ela se reconciliou com os fariseus, e justamente essa reconciliação deve ter influenciado na consolidação desse julgamento favorável sobre o período em que ficou à frente do poder.

Quando Salomé veio a falecer, teve início a disputa entre seus dois filhos pelo poder (Hircano II, sumo sacerdote, e Aristóbulo II, herdeiro do trono). Não tendo resolução o conflito, Hircano II recorreu a Roma, criando, assim, o pretexto ideal para a conquista romana. "Na Judeia, os romanos tinham sido até então estimados como aliados, mas agora experimentou-se o que podia significar tal 'aliança'".[75] O modo como Pompeu invadiu Jerusalém no ano 63 a.E.C. permaneceu por muito tempo na memória do povo judeu e foi, sem dúvida, responsável pela "atmosfera de desconfiança, mal-entendido e hostilidade que marcaria o futuro das relações entre judeus e romanos".[76]

Embora se tratasse de uma guerra civil, "Pompeu chegou como conquistador, ocupou a cidade santa num dia de sábado e atreveu-se a entrar no Santo dos Santos".[77] Encontrar o Santo dos Santos vazio, sem nenhuma representação de divindades, foi, para ele, causa de espanto. A partir de então, os romanos passaram a dominar toda a Judeia.

Por muito tempo se falou de judaísmo helenístico, em contraposição a um suposto judaísmo livre da influência grega. O primeiro seria característico da diáspora e o segundo, da Palestina. Hoje, os autores são praticamente unânimes em afirmar que todo o judaísmo – como realidade sociocultural impossível de existir isolada – era helenístico, porque essa era a realidade daquele momento.

> O helenismo estava por toda parte, e tudo era mais ou menos helenístico. Depois de Alexandre haver conquistado a Palestina em 332 a.C., nada mais foi o mesmo. Por trezentos anos inteiros antes do nascimento de Jesus de

[74] MAZZINGHI, 2017, p. 147.
[75] MAIER, 2005, p. 174.
[76] SCOTT JR., 2017, p. 92.
[77] MAIER, 2005, p. 174.

> Nazaré, a influência grega esteve por toda parte. O grego era a segunda língua de todos, a segunda cultura de todos. Palavras estrangeiras eram sintomáticas de outros empréstimos linguísticos mais sutis. Mesmo aqueles que resistiram viviam em um novo mundo: o helenismo havia definido a agenda e os termos do debate.[78]

Até mesmo a comunidade de Qumran, marcada por seu radical afastamento de todos quantos eram tidos como *pagãos*, usava ideias e linguagem advindas da cultura helenista. De modo que podemos sustentar que "qualquer ideia de um véu oculto entre o judaísmo e o helenismo – no sentido de uma linha geográfica a partir da qual um para e outro começa – deve ser totalmente rejeitada".[79]

1.1.3 O período romano (63 a.E.C. a 135 E.C.)

Uma vez dominada a cidade de Jerusalém, Pompeu tratou de resolver os conflitos internos, exilando Aristóbulo e confirmando Hircano II na função de sumo sacerdote. Redistribuindo o território, reduziu o reino dos asmoneus a mais um entre os muitos estados dependentes de Roma.[80] Hircano II teve seu poder aumentado graças à sua boa relação com César e seu apoio a ele, especialmente na guerra por ele travada no Egito.

Filho de um aliado de Hircano II, surge no quadro histórico uma figura que será de muita relevância: Herodes, chamado *o Grande*. Devido à sua política de equilíbrio, recebeu o título de rei dos judeus, no ano 37 a.E.C., das mãos do imperador Antônio. Embora odiado por muitos, recebeu da história o título de *Magno*.

> Julgado com base em suas realizações administrativas, políticas e sobretudo arquitetônicas, o apelido sem dúvida é merecido. Os hasmoneus nunca tinham alcançado tamanha extensão territorial, e rei nenhum desde Salomão modificara de forma tão duradoura o aspecto de Jerusalém.[81]

Herodes pôs fim à dinastia asmoneia, assassinando o último de seus descendentes, Antígono. Ainda que seja considerado por historiadores contemporâneos um *psicopata*, "do ponto de vista político, Herodes demonstrou grande habilidade e iniciativa".[82] Também no campo da arquitetura, destacou-se com diversas obras, como fortalezas, um anfiteatro e outras mais.

---

[78] WRIGHT, 2022, p. 213.
[79] WRIGHT, 2022, p. 214.
[80] MAZZINGHI, 2017, p. 159.
[81] MAIER, 2005, p. 176.
[82] MAZZINGHI, 2017, p. 161.

> A obra de Herodes no Templo de Jerusalém merece atenção especial. A estrutura erguida por Zorobabel era velha, havia sofrido danos nas guerras e era muito pequena para a multidão que se reunia na cidade durante as festas de peregrinação. Não condizia com o novo caráter que Herodes imaginava para a cidade. Mil levitas foram treinados e dedicados à tarefa de reconstrução, que começou em 20 ou 19 a.C. A plataforma no monte do Templo foi ampliada. A estrutura principal foi concluída em menos de um ano e meio; as outras obras continuaram até quase 70 d.C., quando ele foi destruído pelos romanos. Seu tamanho e magnificência eram famosos em todo o mundo antigo.[83]

Apesar de suas habilidades políticas e econômicas, Herodes jamais logrou angariar a simpatia dos judeus – entre outros motivos, por ser um prosélito. Como estratégia política, tomou para si o direito de indicar quem ocuparia o posto de sumo sacerdote, pondo fim ao princípio de sucessão. Buscou sempre agir de modo muito fiel aos costumes dos romanos, o que escandalizava os judeus mais piedosos, que nunca deixaram de considerá-lo um estrangeiro. Morreu no ano 4 a.E.C., sendo o rei dos judeus quando Jesus nasceu.

Tendo morrido Herodes, o povo não aceitou o seu testamento, que deixava um de seus filhos como rei dos judeus. Depois de terem recorrido a Roma, o imperador praticamente confirmou o citado testamento: Arquelau, Filipe II e Herodes Antipas deveriam governar, respectivamente, a Judeia com a Samaria e a Idumeia, a região nordeste do lago de Tiberíades e a Galileia juntamente com a Pereia.[84]

Arquelau governou a Judeia com o título de etnarca, não como rei. Depois de várias reclamações, foi chamado a Roma pelo imperador e exilado no ano 7 E.C. na Gália. Dessa forma, "a Judeia tornou-se província romana da Síria, sob a administração direta de um governador militar romano com o título de *praefectus*, por vezes chamado procurador, com sede em Cesareia Marítima".[85]

Entre esses procuradores, figura Pôncio Pilatos (26-36 E.C.), contemporâneo à crucificação de Jesus. Ao contrário do que possa imaginar o leitor dos Evangelhos, "Pôncio Pilatos certamente não é um burocrata fraco e amedrontado, inclinado à compreensão".[86] Durante seu governo, totalmente intransigente com a sensibilidade religiosa dos judeus, aconteceram ao menos dois massacres, um dos quais é recordado em Lc 13,1. Para ele, a morte de um desco-

---

[83] SCOTT JR., 2017, p. 100.

[84] Além dos três, Salomé, irmã de Herodes, herdou duas pequenas partes do império de Herodes (as cidades de Azoto, Jâmnia, no litoral mediterrâneo, e Fasélida, no vale do Jordão), governadas por Arquelau (SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. *Sabedoria na resistência*: período romano. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 38. [Bíblia em Comunidade. Visão Global, 11]).

[85] MAZZINGHI, 2017, p. 186.

[86] MAZZINGHI, 2017, p. 187.

nhecido vindo da Galileia não era uma questão de grande importância. Seu final não foi glorioso. Assim como Arquelau, foi chamado a Roma e, provavelmente, destituído de seu cargo.

O Pilatos que conhecemos pelos Evangelhos é bem diverso do que sabemos por meio de outras fontes contemporâneas:

> O controverso personagem Pôncio Pilatos é um dos mais distorcidos no contexto dos evangelhos. Ele era um homem cruel, determinado e profundamente desprendido de qualquer pudor. Tanto Filo de Alexandria quanto Flávio Josefo o descrevem como alguém cruel e inflexível.[87]

Com a morte de Filipe II, considerado o melhor entre os irmãos, o território por ele governado foi confiado pelo imperador Caio Júlio César Augusto Germânico, conhecido como Calígula, a Herodes Agripa I, neto de Herodes Magno. Depois do exílio de Herodes Antipas, governador da Galileia e Pereia, do qual Jesus era súdito, o imperador Cláudio, no ano 41, confiou a Herodes Agripa I também a Judeia, a Samaria e a Idumeia. Dessa forma, foi reconstituído o reino de Herodes, o Grande.[88]

Agripa enfrentou momentos difíceis quando o imperador Calígula determinou a construção de uma estátua de si próprio no Templo de Jerusalém.[89] Apesar de seu esforço de mediação, foi o assassinato de Calígula em 41 E.C. que evitou a revolta por parte dos judeus ou a repressão vinda do império. Parece incompatível a imagem de Agripa *amigo dos judeus* com uma inscrição grega que o qualifica como *amigo de César, piedoso e amigo dos romanos*.[90]

Com a morte de Herodes Agripa I,[91] sucederam-se no governo da Judeia diversos procuradores: Cúspio Fado (44-46), Tibério Júlio Alexandre (46-48), Ventídio Cumano (48-52), Antônio Félix (52-59) e Pórcio Festo (59-62).[92] Os dois últimos são mencionados no NT como juízes de Paulo. Esses procuradores foram ainda piores do que aqueles de antes[93] e "suas iniciativas de repressão e avidez aprofundaram ainda mais a antipatia da população que via a dominação romana como uma opressão intolerável".[94]

---

[87] RAMOS, M. S.; MATOS, M. M. *Jesus, o mestre entre os sábios*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2022, p. 31. (Judaísmo e Cristianismo).
[88] MAZZINGHI, 2017, p. 189.
[89] MAIER, 2005, p. 182.
[90] MAZZINGHI, 2017, p. 189.
[91] A morte de Herodes Agripa I, responsável pela morte de Tiago, irmão de João, foi lida em chave teológica por At 12,10-23.
[92] SCOTT JR., 2017, p. 105.
[93] Flávio Josefo os acusa de incapacidade e desonestidade (SACCHI, 2014, p. 49).
[94] MAZZINGHI, 2017, p. 190.

As humilhações impostas pelos romanos[95] e as apropriações indevidas levaram à explosão de uma revolta nacionalista liderada por zelotes[96] e sicários.[97] Conseguiram ocupar algumas fortalezas e até o Templo, proibindo que fosse oferecido o sacrifício em honra do imperador. Grande parte dos fariseus e dos sacerdotes, bem como o próprio rei Agripa II, tentaram dissuadi-los dessa empreitada, mas não obtiveram sucesso.[98] Todos os que se opuseram foram mortos. Desse modo, a guerra, que seria nacional, tornou-se verdadeira guerra civil. "O uso da violência sem querer um acordo, a fim de realizar a vontade divina, a cegueira, típica do zelote, na avaliação da situação político-histórica não deixavam nenhuma saída".[99]

Após significativas derrotas, pelo fato de ter sido surpreendida, Roma reagiu fortemente: um ano depois do início da revolta, desembarcavam em Ptolomaida 60 mil soldados romanos, que, sob o comando de Vespasiano, logo controlaram toda a região. Com a morte de Nero, em 69 E.C., as tropas proclamaram Vespasiano imperador e seu filho Tito assumiu o comando do exército, iniciando o cerco de Jerusalém no ano 70 E.C.[100].

Os diversos partidos judaicos continuavam suas brigas dentro da cidade, enquanto o exército os cercava, esperando o momento de consumar a tarefa de pôr fim àquela revolta. "Durante o mês de julho as tropas romanas conseguiram penetrar a muralha tripla que circundava a cidade e finalmente destruir a última resistência concentrada ao redor do Templo, que foi destruído por inteiro e que nunca mais foi reconstruído".[101] Os objetos sagrados do Templo foram levados para Roma, a fim de serem ostentados na procissão do triunfo do futuro imperador Tito na cidade, e ainda hoje podem ser vistos no arco do triunfo de Tito.

No entanto, essa investida do exército romano ainda não havia conseguido a derrota total dos revoltosos. Seriam necessários ainda dois anos de cerco à fortaleza de Massada,[102]

---

[95] "Os romanos herdaram o ódio da Babilônia, de Antíoco e de toda a cultura helenística, a cultura invasora. Roma conseguiu tornar as coisas ainda piores ao governar (segundo parecia para a maioria dos judeus) com uma arrogância tal que beirava a incitação à rebelião" (WRIGHT, 2022, p. 222).

[96] "Il movimento zelota trae il suo nome da um episódio del libro dei *Numeri* [capitolo 25] in cui si narra che il sacerdote Pinehas uccise um ebreo che stava trasgredendo la legge e che questo gesto era stato approvato da Dio stesso" (SACCHI, 2014, p. 49).

[97] Variante mais radical do movimento dos zelotes. O nome *sicário* deriva do punhal que usavam para matar seus inimigos, chamado *sica*. Junto com os zelotes, consideravam-se a verdadeira alma de Israel (MAZZINGHI, 2017, p. 171).

[98] SACCHI, 2017, p. 49.

[99] MAIER, 2005, p. 197.

[100] MAZZINGHI, 2017, p. 192.

[101] MAZZINGHI, 2017, p. 192.

[102] "Fortaleza palestina situada na margem ocidental do mar Morto, construída em grande parte por Herodes" (MIRANDA, E. E.; MALCA, J. M. S. *Sábios fariseus*: reparar uma injustiça. São Paulo: Loyola, 2001, p. 44, nota 34).

onde 900 sicários se refugiaram com suas famílias. Ao perceber a iminente derrota, preferiram o suicídio coletivo à morte pelas mãos dos romanos.[103]

No desenvolvimento de nossa pesquisa, deter-nos-emos na relação entre os seguidores de Jesus e os demais judeus nesse período. Por ora, é importante tomarmos consciência do quadro geral:

> A Igreja de Jerusalém tomou suas distâncias dessa revolta judaica radical e, de certa forma, dessolidarizou-se da sorte do povo judeu. Eles deixam Jerusalém, como relata Eusébio, "antes da guerra [...] de tal forma que os homens santos abandonaram completamente a metrópole real dos judeus e toda a terra da Judeia". Ali, como em Antioquia, provavelmente a comunidade cristã foi massacrada pelos romanos junto com os judeus, sem distinção. [...] O Templo foi destruído e muitas seitas e movimentos judaicos, como os saduceus, os essênios e os zelotes, progressivamente desapareceram.[104]

Deve-se ressaltar a heterogeneidade dos movimentos judeus de revolta que fizeram eclodir a Guerra Judaica. De fato, havia diferenças consideráveis entre as ideias e as atitudes dos diversos líderes; "cada um com seus sequazes, tomavam terrivelmente a sério essas divergências, identificando cada um o seu ponto de vista com a vontade de Deus e contribuindo assim, por plena convicção, para a catástrofe".[105]

O período que sucedeu à destruição do Templo de Jerusalém foi de grande importância para a história tanto do judaísmo quanto do cristianismo primitivo. Por muito tempo, propagou-se a teoria de um grande sínodo reunido na cidade de Jâmnia, o qual teria, entre outras coisas, criado mecanismos de exclusão em relação aos cristãos. Atualmente, por falta de evidências históricas, é muito discutida a existência e as reais motivações desse evento, não faltando quem o considere como *mito*.[106]

Passada a guerra, os romanos impuseram à Palestina o mesmo regime das outras províncias subjugadas pelo império,[107] contemplando-a, porém, com um privilégio: reconheceram a fé judaica como *religio licita* tanto em Israel quanto na diáspora. Era, na verdade, uma manobra política em vista de manter a unidade e evitar outras rebeliões.

---

[103] MAIER, 2005, p. 197.
[104] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 44.
[105] MAIER, 2005, p. 197.
[106] WRIGHT, 2022, p. 225.
[107] "O cenário político da Palestina ao final da revolta é bastante claro: toda a região estava sob intenso controle militar romano e, como sinal da autoridade imperial, os impostos que os israelitas pagavam anualmente para o Templo eram recolhidos como tributo ao templo de Júpiter Capitolino, em Roma, um grande insulto para qualquer judeu piedoso" (MAZZINGHI, 2017, p. 193).

A situação era desoladora, e os remanescentes da revolta deveriam lidar com suas consequências e forjar um modo de manter a identidade do povo, que já não contava com o Templo, nem com o culto.

> A guerra perdida, com suas destruições, seus mortos, mutilados e prisioneiros, foi apenas um aspecto da catástrofe. Houve também a sequela dos conflitos internos, e lamentável tornou-se sobretudo a situação da elite política e religiosa, vítima dos zelotes e sicários. Os próprios radicais, na maior parte, haviam encontrado a morte ou sido presos e escravizados; na política de pós-guerra, eles praticamente não puderam mais ter papel algum.[108]

O judaísmo pós-guerra – diferentemente do que muitos defenderam, ao afirmar a eliminação de todas as formas de judaísmo, à exceção do farisaísmo, que teria logo se transformado em rabinismo – caracterizou-se por uma variedade de reações. Ao menos três vertentes, segundo Wright, compunham o judaísmo posterior ao ano 70 E.C.: aqueles que sentiam angústia profunda pela destruição do Templo, os que viam tal acontecimento como concretização do desejo de Deus por obras feitas com amor, em detrimento do sacrifício, e os que ainda acreditavam no poder da rebelião, esperando o dia em que seria possível reverter a situação em que se encontravam.[109]

Diversos fatores históricos fizeram com que aquele período terminasse de modo sangrento, tendo suscitado diversas rebeliões no meio do povo.[110] Dois fatos foram capitais: "Adriano havia aprovado uma lei que proibia a circuncisão, caracterizando-a como uma prática bárbara [...]. O imperador também havia fundado uma cidade pagã, *Aelia Capitolina*, no local das ruínas de Jerusalém, erguendo um altar a Zeus no lugar do próprio Templo".[111]

> O líder carismático desta nova revolta (que tem proporções comparáveis à primeira) foi certo Simão, que o rabino Aqiba, um dos mestres mais prestigiados de Israel, chamou Bar Kokhba, em aramaico "filho da estrela", em referência ao texto de Nm 24,17 ("*uma estrela se levantará em Jacó...*"). Trata-se, na verdade, de um personagem que muitos reconhecerão como o Messias. Temos à disposição fragmentos de cartas escritas por Simão e moedas com a sua efígie e a inscrição "ano da libertação de Jerusalém", ou "ano I da libertação de Jerusalém".[112]

---

[108] MAIER, 2005, p. 198.
[109] WRIGHT, 2022, p. 226.
[110] "Em 132-135 d.C., também a Judeia foi mais uma vez a vítima de uma revolta extremamente sanguinolenta" (MAIER, 2005, p. 200).
[111] WRIGHT, 2022, p. 230.
[112] MAZZINGHI, 2017, p. 194.

Entenderam aquele momento como a *libertação de Jerusalém* porque, assim como na primeira guerra, surpreenderam os romanos e, por isso, inicialmente tiveram alguns sucessos. A resposta, entretanto, não tardaria a chegar: três anos e meio após o seu início, a revolta foi contida, de modo ainda mais duro do que a primeira. Após o massacre de milhares de revoltosos e a venda de muitos como escravos,

> Jerusalém foi transformada em uma colônia romana com o nome de *Aelia Capitolina* e o ingresso de judeus na cidade foi proibido. Somente no século IV o imperador Constantino lhes concederá novamente o direito de ir a Jerusalém uma vez por ano, no dia 9 do mês de Ab (julho-agosto), dia no qual ainda hoje se comemora a destruição da cidade e se chora sobre as ruínas do Templo.[113]

Simão Bar Kokhba, antes aclamado como Messias, foi abandonado pelos rabinos e passou a ser conhecido como "filho da mentira". O rabino Aqiba foi preso, torturado e morto pelo romanos, dando, segundo a tradição, o exemplo de fé na unicidade de Deus até o último momento de sua vida.[114]

Para o povo judeu, todos esses acontecimentos representaram muito mais do que uma derrota diante dos inimigos. Era, para os judeus, como se algo tivesse se colocado entre eles e o Deus da aliança, pois este mesmo Deus nada fizera diante daquela situação. Tomou conta deles "uma sensação não apenas de desastre esmagador, mas também de crença devastada e esperança arruinada.[115]

Diante desse quadro, torna-se evidente a diferença entre o judaísmo antigo e o que entendemos hoje por religião. Encontramo-nos diante de algo muito mais complexo, abrangente e, por isso, desafiador ao nosso entendimento.

> A principal característica do judaísmo do primeiro século, pelo menos na Palestina, não era nem um sentido estático de uma religião à qual se aderia, nem uma esfera privada de religião da qual se escapava. Antes, era a visão de um mundo total, abrangendo todos os aspectos da realidade e alcançando foco nítido em um sentimento de anseio e expectativa, do reconhecimento de que o presente estado das coisas ainda não havia (para dizer o mínimo) alcançado a plena realização dos propósitos do Deus da aliança para com seu povo.[116]

O judaísmo, assim como os outros povos, organizara sua cosmovisão em forma de narrativas. Havia, porém, uma diferença muito importante: para os judeus, suas principais

[113] MAZZINGHI, 2017, p. 195.
[114] MAZZINGHI, 2017, p. 194-195.
[115] WRIGHT, 2022, p. 224.
[116] WRIGHT, 2022, p. 207.

narrativas contavam fatos autênticos. O Deus que havia agido diversas vezes em sua história haveria de se manifestar novamente, e podemos dizer que "Israel aguardava o início do último capítulo".[117] Ter consciência dessa expectativa é fundamental se quisermos apreender a percepção que Paulo tinha de si e de sua missão.

1.2 O movimento dos fariseus e sua influência no judaísmo da época do Segundo Templo

No período do Segundo Templo, o judaísmo apresentava-se como uma realidade bastante complexa,[118] diversamente da visão simplista com a qual geralmente nos deparamos. Existiam, em seu interior, diversos grupos com pensamentos e práticas muito distintos entre si. Dentre esses grupos, destaca-se o grupo dos fariseus, que são de grande importância no contexto desta pesquisa, sobretudo pela assumida pertença de Paulo de Tarso a esse modo de ser judeu dentro da heterogeneidade que marcava o primeiro século.

Por isso, dedicamo-nos agora a analisar a complexidade do judaísmo na época do Segundo Templo, os diversos partidos ou escolas, com ênfase nos fariseus e no modo como devemos conceber a pertença de Paulo a esse grupo.

1.2.1 A diversidade do judaísmo na época do Segundo Templo

Ao refletir sobre o judaísmo ao qual Paulo pertenceu e com o qual se relacionou, é mister compreender a variedade de tendências ora existentes.[119] Geralmente, ao tratar dessa diversidade, fala-se sobre a existência de fariseus, saduceus e essênios e suas diferentes ideias e práticas. Embora seja muito importante essa compreensão – como também neste trabalho faremos –, não devemos reduzir o judaísmo daquele período a esses grupos.[120] Isso significaria "subestimar a diversidade do judaísmo do primeiro século e equivocar-se quanto à estrutura social do império romano".[121]

Segundo alguns estudiosos, a característica marcante do judaísmo da época do Segundo Templo era a convivência, em seu interior, de grupos diferentes que dialogavam entre si,

---

[117] WRIGHT, 2022, p. 207.

[118] BOCCACCINI, G.; STEFANI, P. *Dallo stesso grembo*: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico. Bologna: EDB, 2012, p. 105. (Cristiani ed Ebrei, 2).

[119] "[...] as tendências do pensamento judaico intermediário são muito mais complexas do que aquelas apresentadas por fontes antigas" (BOCCACCINI, 2010, p. 33).

[120] "[...] essas [...] formas de judaísmo são simplesmente plantas exuberantes ou exóticas que, do ponto de vista de um observador externo, as distinguem do que, em comparação, pode parecer mais comum, mas, na verdade, é um canteiro de flores ou jardim muito mais extenso" (DUNN, 2022, p. 378-379).

[121] SALDARINI, A J. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense*: uma abordagem sociológica. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 22. (Bíblia e História. Série Maior).

muitas vezes de modo polêmico, mas nunca se considerando separados.[122] Era uma verdadeira galáxia composta por escribas, sacerdotes, fariseus, saduceus, zelotes, essênios, seguidores da comunidade de Qumran, apocalípticos, helenistas, movimentos batistas etc.

A causa de toda essa diversidade pode ter um fundamento histórico. A situação do período pós-exílico e, especialmente, o encontro com o helenismo exigiram do povo judeu uma resposta, e foi exatamente a diversidade de respostas que contribuiu para o surgimento dos vários grupos dentro do judaísmo.[123] Segundo Mazzinghi:

> Desde a época dos Macabeus, o judaísmo encontra-se subdividido em vários grupos sociais, políticos e religiosos, com frequência diferentes uns dos outros, o que atesta a existência de um real pluralismo no interior do judaísmo daquele tempo.[124]

Também para Maier, "as respostas diferenciadas a problemas fundamentais contribuíram para a formação dos grupos".[125] O ponto decisivo para a formação desses partidos teria sido o modo de interpretar a Torá: sua extensão, seu fim, seu conteúdo e a maneira mais ortodoxa de praticá-la. Para aqueles grupos, existia causalidade direta entre a observância da Torá e o rumo tomado pela história. Por isso, a verdadeira interpretação da história também influenciou na formação dos diferentes grupos.

Entre esses grupos, existiam, sem dúvida, sérias divergências. Porém, essas divergências não significavam o abandono dos conceitos centrais do judaísmo. Pelo contrário, "discordar, discutir e enfrentar ideias opostas é um valor espiritual na tradição judaica".[126] Para os cristãos, com sua visão às vezes exageradamente dogmática, é difícil entender essa convivência com diferentes pontos de vista. Os profetas, por exemplo, criticaram os seus contemporâneos muito mais duramente do que, segundo os Evangelhos, Jesus criticou os grupos judeus com os quais conviveu. Em nenhum momento, no entanto, isso significou divisão dentro do judaísmo. Isso porque, na história do judaísmo, diferentemente de algumas concepções dogmáticas, "o adversário, o advertido, não constitui um inimigo, mas aquele que, por sua oposição, permite o crescimento do outro".[127]

Alguns autores, todavia, alertam para a existência de disputas mais substanciais entre as diversas vertentes do judaísmo da época do Segundo Templo. Haveria "um duro combate

[122] BOCCACCINI; STEFANI, 2012, p. 105-106.
[123] SCOTT JR., 2017, p. 127.
[124] MAZZINGHI, 2017, p. 163.
[125] MAIER, 2005, p. 269.
[126] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 31.
[127] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 31.

sobre quem deveria ser qualificado como 'verdadeiro filho de Israel'".[128] Os membros da comunidade de Qumran, por exemplo, acreditavam ser a única expressão do verdadeiro judaísmo. Como visto anteriormente, alguns grupos que já eram fruto da ruptura com o judaísmo do Templo posteriormente vieram a sofrer novas divisões; é o caso, por exemplo, dos essênios.[129]

De todo modo, não se pode negar que o judaísmo antigo, apesar de toda a complexidade presente em seu seio, fundava-se sobre um *denominador comum*. É óbvio que "a vida cotidiana e a religiosidade de cada um eram marcadas pelo tempo, pelo lugar, pelo ambiente e pelas condições de sua existência concreta",[130] mas também é certo que "no judaísmo antigo existia [...] uma *coletividade* orientada naquilo que era considerado tradicional, usual, familiar, comum, normal e decente".[131]

Casos como o da comunidade de Qumran, mencionado acima, representa um fenômeno extremo de algumas correntes radicais que se compreendiam como o verdadeiro Israel (ao menos provisoriamente). A consciência geral, entretanto, entendia (e continua a entender) Israel como "o conjunto (abstrato) da comunidade eleita, que se concretiza mais claramente no sentimento de solidariedade da diáspora e nos contatos realizados no dia a dia".[132]

É por causa dessa consciência que é preferível falar de *partidos*[133] quando nos referimos aos grupos que compunham o judaísmo antigo, a falar de *seitas*.[134] Isso porque os diversos partidos – como fariseus, saduceus e essênios – não se viam como uma alternativa ao judaísmo comum, mas como um grupo dentro dele.[135] Tratava-se, portanto, de diferenças nítidas e públicas, que, contudo, não tinham como objetivo demonstrar a exclusividade de um grupo em detrimento dos outros. Cada partido enfatizava, em seu ensinamento e em sua práxis, aspectos do judaísmo que considerava fundamentais e que entendia serem ignorados ou menosprezados pelos demais.

---

[128] "[...] un duro scontro su chi dovesse essere qualificato come 'vero figlio di Israele'" (BOCCACCINI; STEFANI, 2012, p. 106, tradução nossa).
[129] MAZZINGHI, 2017, p. 164.
[130] TILLY, 2004, p. 13.
[131] TILLY, 2004, p. 13.
[132] MAIER, 2005, p. 270.
[133] SCOTT JR., 2017, p. 213.
[134] Além desses dois termos, alguns autores preferem a designação de *escola* para definir esses grupos (SALDARINI, 2005, p. 89).
[135] BOCCACCINI; STEFANI, 2012, p. 107.

Dessa forma, devemos considerar o judaísmo[136] antigo como uma realidade complexa e diversificada, mas não parece honesto falar de judaísmos no plural.[137] "O judaísmo foi baseado e construído sobre vínculos muito mais fortes do que todas as suas diferenças linguísticas, culturais ou divergências de opinião".[138]

Como parte importante desse judaísmo multifacetado, temos o grupo dos fariseus, nos quais nos deteremos no próximo tópico, não sem antes considerar, ao menos sumariamente, os que, junto a eles, formavam os partidos mais importantes no judaísmo do primeiro século.

1.2.2 Principais grupos do judaísmo do século I

Na diversidade de grupos e opiniões que vimos como componentes do judaísmo antigo, três grupos receberam destaque ao longo da história: fariseus, saduceus e essênios. Esses grupos, no entanto, assim como outros partidos religiosos, eram minoria. A maior parte do povo judeu, na realidade, "era essencialmente rural, ficava alheia a todas essas polêmicas, respeitava o essencial da Torá, mas não participava dos questionamentos levantados pelos partidos religiosos da época".[139] Sobre essa grande maioria, todavia, sabe-se pouco. As fontes que chegaram até os nossos tempos quiseram relevar os três grupos já mencionados.

Cada um desses partidos tinha uma tradição própria, com culturas, crenças, cerimônias, calendários e estilos de vida específicos.[140] Daquilo que as fontes nos fornecem, passamos agora a apresentar resumidamente cada um deles.[141]

1.2.2.1 Saduceus

O termo *saduceu*,[142] provavelmente, deriva de Sadoc, chefe de uma das famílias sacerdotais e sumo sacerdote contemporâneo a Salomão (1Rs 2,35).[143] Após o exílio na Babilônia, a família de Sadoc era a mais importante, e dela eram escolhidos os sumos sacerdotes, ao

---

[136] Vale ressaltar que o judaísmo antigo era, antes de tudo, um povo detentor de costumes e práticas que manifestavam a sua particularidade diante de outros povos, muito mais do que uma religião, assim como nós hoje compreendemos.

[137] Dunn vê o uso do termo *judaísmo* no plural como "o mais sério dos anacronismos com que trabalha a pesquisa moderna sobre as origens judaicas e cristãs" (DUNN, 2022, p. 387).

[138] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 53.

[139] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 34.

[140] SCOTT JR., 2017, p. 213.

[141] Por questões metodológicas, não seguiremos aqui a ordem de apresentação comumente seguida pelos autores: fariseus, saduceus e essênios. Como nosso maior interesse recai sobre o partido dos fariseus, achamos apropriado colocá-lo como o terceiro da sequência.

[142] "[...] apesar de sua riqueza e grau de helenização, seu próprio nome sugere, de maneira um tanto surpreendente, origem semelhante à dos essênios, ou seja, em protesto partidário em nome do sacerdócio legítimo (zadoquita), cuja prerrogativa havia sido usurpada pelos asmoneus" (DUNN, 2022, p. 366).

[143] MAZZINGHI, 2017, p. 169.

menos até a época dos Macabeus, quando foi excluída desses direitos em favor dos próprios asmoneus. Com o passar do tempo, a classe sacerdotal tornou-se verdadeiro partido dentro do judaísmo.

O que sabemos das origens históricas do grupo dos saduceus é, de fato, pouquíssimo. Quanto à sua atividade, sabemos que formavam a aristocracia do Templo, eram os grandes opositores dos fariseus no Sinédrio,[144] sobretudo quando se tratava das leis mosaicas; aceitavam somente a lei escrita e, por motivos evidentes, defendiam a ordem estabelecida em torno do Templo.[145] Eram de tendência marcadamente tradicionalista, negando-se a aceitar qualquer inovação teológica, como a existência de anjos ou a possibilidade de confirmar a ressurreição dos mortos por meio de textos do Pentateuco. Eram politicamente influentes, mas não tinham influência sobre as classes populares.[146] Quanto à liturgia do Templo, havia discordância em relação àquela usada no tempo de Jesus, que corresponderia, provavelmente, à teologia dos fariseus.[147]

As fontes não permitem, entretanto, uma reconstrução segura do grupo dos saduceus e é necessário ter muita cautela ao utilizá-las.

> A tarefa de reconstrução dos saduceus a partir das fontes é desalentadora e, em muitos aspectos, impossível. Josefo cita apenas um indivíduo saduceu; descreve os saduceus, como grupo, apenas em contraste com os fariseus e os essênios. Visto que Josefo distorce a história para servir a seus propósitos, suas descrições dos saduceus não podem ser tomadas pelas aparências.[148]

Um erro muitas vezes cometido é presumir que todos os chefes dos sacerdotes, bem como os demais líderes do judaísmo, eram todos saduceus. Nem mesmo Flávio Josefo afirma isso. Os sacerdotes não constituíam, diferentemente de quanto se acreditou por muito tempo, um grupo unitário, nem no campo religioso, nem no político ou social. Não se sustenta a ideia de que todos os sacerdotes seriam saduceus: "Temos, de fato, notícias seguras de sacerdotes (também sumos sacerdotes) fariseus ou, de qualquer forma, de orientação farisaica".[149]

---

[144] "O Sinédrio era o supremo conselho judaico, o grupo que regia os judeus depois da destruição da monarquia. [...] São muitas as fontes de informação sobre o Sinédrio, mas nem sempre consistentes" (SCOTT JR., 2017, p. 96-97).

[145] SCARDELAI, 2008, p. 121.

[146] SCOTT JR., 2017, p. 220-221; MAZZINGHI, 2017, p. 169.

[147] SACCHI, 2014, p. 47.

[148] SALDARINI, 2005, p. 308.

[149] "Abbiamo infatti sicura notizia di sacerdoti (anche sommi sacerdoti) farisei o comunque di orientamento farisaico" (VITELLI, M. Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo. In: MANGONI, M. B. D.; JOSSA, G. *Giudei e cristiani nel I secolo*: continuità, separazione, polemica. Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2006, p. 53. [Oi Christianoi, 3]).

A história dos saduceus, assim como suas origens, é bastante incerta. Flávio Josefo situa-os no período asmoneu, quando João Hircano deixou a aliança com os fariseus para unir-se a eles. O único texto rabínico que fala das origens dos saduceus tem claramente o objetivo de explicar a menção a eles nos escritos rabínicos.[150]

A influência dos saduceus estava ligada diretamente ao Templo de Jerusalém. Quando o Templo foi destruído no ano 70 E.C., deixaram de ser um grupo importante ou, segundo alguns, "os saduceus, e com eles toda a classe sacerdotal, desapareceram definitivamente do judaísmo".[151]

1.2.2.2 Essênios

Diferentemente dos fariseus e saduceus, os essênios não são mencionados no NT. Aquilo que sabemos deve-se aos escritos de Josefo, Fílon de Alexandria e Plínio, o Velho. Quanto à sua origem, reina também a incerteza. De modo geral, fala-se dos essênios como uma ramificação dos assideus, facção de judeus piedosos que se revoltou contra a política pró-helenista dos dominadores sírios por volta de 175 a.E.C.[152] Estudos mais recentes, todavia, apontam para a existência de uma "tendência protoessênia" antes da perseguição de Antíoco IV.[153] O próprio nome não tem uma etimologia certa.[154] "Até hoje não se consegue achar no hebraico ou no aramaico um equivalente plausível para o nome grego *essenoi/essaioi*".[155]

Geralmente associados aos membros da comunidade de Qumran, devem ser compreendidos como um grupo mais vasto,[156] diferente daquela que teria sido uma pequena comunidade de dissidentes nascida de um rompimento no seio do movimento essênio.[157] Em seu modo de vida, marcado pela ascese e pelo rigor, chamava a atenção o celibato[158], por ser uma novidade para o judaísmo, embora hoje saibamos que não era condição imposta a todos.

---

[150] SALDARINI, 2005, p. 314.
[151] MAZZINGHI, 2017, p. 170.
[152] SCOTT JR., 2017, p. 231.
[153] MAIER, 2005, p. 288.
[154] "Tentativas para relacionar o termo a várias palavras gregas e hebraicas e para encontrar indícios nas descrições da comunidade produziram diversas sugestões de significados para o nome *essênio*: 'santo', 'cumpridor da lei', 'silencioso', 'adorador' e 'curador' foram sugeridos (SCOTT JR., 2017, p. 230, nota 79).
[155] MAIER, 2005, p. 287.
[156] Segundo Flávio Josefo, seriam em torno de 4 mil pessoas (MAZZINGHI, 2017, p. 176).
[157] Essa equiparação entre a comunidade de Qumran e o movimento dos essênios seria "a principal desvantagem da hipótese essênia" (BOCCACCINI, 2010, p. 31).
[158] O tema do celibato entre os essênios, de modo especial entre os membros da comunidade de Qumran, é bastante controverso. Enquanto as fontes antigas (Flávio Josefo e Plínio, o Velho) falam dessa característica comunitária, hoje se afirma que não parece exato falar em celibato naquele contexto (MAIER, 2005, p. 298). "O celibato era uma das regras das comunidades essênias, não um pré-requisito" (BOCCACCINI, 2010, p. 69).

Chama a atenção também a forma hierárquica como se organizavam e as exigências impostas aos que desejassem ingressar na comunidade.

> A organização dos essênios era hierárquica, liderada por sacerdotes e oficiais eleitos por um método simples: mãos erguidas. Os candidatos ao grupo se submetiam a um período de experiência preliminar de um ano e depois outros dois anos de experiência enquanto eram examinados e ensinados. Só depois faziam o juramento exigido por todos na associação (de modo geral, os essênios não faziam juramento). A partir daí integravam a comunidade e tinham permissão para comer com os demais. Ainda assim, havia níveis entre os membros. Por exemplo, os membros seniores se banhavam se fossem tocados por um membro júnior.[159]

Além desses dois elementos supracitados, outras características eram marcantes no meio essênio: total fatalismo, crença na destruição do corpo e na imortalidade da alma, uso de vestes brancas, refeições cultuais ao meio-dia e à noite e estrita santificação do sábado. Ademais, não aceitavam a autoridade dirigente do Templo de Jerusalém, oferecendo seus sacrifícios à sua própria maneira. Mesmo tendo sua liturgia própria, mandavam donativos para o Templo.[160]

Para os membros da comunidade de Qumran, cuja identificação com os essênios não é dada como certa,[161] o sumo sacerdote de Jerusalém era o *sacerdote ímpio*, que se contrapunha ao *mestre da justiça*, o guia espiritual do grupo. Consideravam-se *filhos da luz*, em contraposição direta aos *filhos das trevas*. Entre esses haveria uma luta travada até o final dos tempos, do qual os essênios já eram um princípio. "A exigência de separação do mundo, a rígida disciplina e a exigente moralidade vivida pelos membros de Qumran são compreendidas melhor nessa perspectiva, plenamente voltada ao advento messiânico do futuro Reino de Deus".[162]

Há várias semelhanças entre os essênios e a atividade de João Batista e de Jesus. Isso levou muitos estudiosos a supor uma relação de filiação ou dependência dos dois com o essenismo. Porém, "ainda não foi suficientemente comprovada a existência de reais pontos de contato entre cristianismo e essenismo, apesar da existência de temas comuns".[163] Esses elementos comuns, em todo caso, são de grande valor para a compreensão do ambiente no qual floresceram as primeiras comunidades de seguidores de Jesus.

Essa relação entre as comunidades essênias e as primeiras comunidades de seguidores de Jesus nem sempre recebe a devida atenção. Não são poucos os elementos herdados pela

[159] SCOTT JR., 2017, p. 231.
[160] MAIER, 2005, p. 289.
[161] SCARDELAI, 2008, p. 116.
[162] MAZZINGHI, 2017, p. 178.
[163] MAZZINGHI, 2017, p. 278-279.

teologia cristã. "Concepções que consideramos cristãs, como o pecado original, a guerra primordial entre Miguel e o diabo, a corrupção e degeneração da história e o apocalipse no final dos tempos, foram essênias antes de serem cristãs".[164]

Essa influência não se dá somente sobre a religião cristã, mas sobre toda a cultura ocidental. Como afirma Boccaccini, "não somos menos essênios do que somos gregos".[165]

Muitas vezes, também, a comunidade de Qumran foi comparada com um grupo de vida monástica ou conventual. Essa ideia, entretanto, carece de bases sólidas, pois "em texto nenhum exige-se algo como um voto de pobreza ou de castidade ou de celibato".[166] Pelo contrário, entre as muitas novidades vindas à tona com a descoberta de Qumran, encontram-se esqueletos de mulheres e crianças no cemitério da comunidade, assim como uma liturgia nupcial registrada num dos famosos manuscritos.

O que não é sem fundamento é afirmar a importância de conhecer o movimento essênio para melhor aproximar-se do contexto no qual Jesus e seus primeiros discípulos viveram. Diversos elementos daquele período caracterizam os dois movimentos: aspirações messiânicas, anseio por um novo modo de viver a religião etc. "Além disso, alguns aspectos do cristianismo primitivo como o celibato, a comunhão dos bens, a vida comum, podem ser melhor compreendidos à luz de costumes essênicos correlatos".[167]

A hipótese essênia, embora continue válida, não foi capaz de dar conta do fenômeno das comunidades essênias de modo satisfatório, por identificar o essenismo com a comunidade essênia de Qumran. Por conta disso, desenvolveu-se a hipótese *enóquica/essênia,* que considera as comunidades essênias como prolongamento do enoquismo.[168] Boccaccini, defensor dessa hipótese, diz que, graças a ela, "aqueles quatro mil essênios, esquecidos e negligenciados, podem voltar à vida e, por meio da literatura enóquica, podem falar novamente".[169]

1.2.2.3 Fariseus

O grupo dos fariseus é o mais citado em todo o NT e é também o que mais recebe críticas, inclusive da parte de Jesus, nos Evangelhos. Essas críticas, interpretadas literalmente,[170]

---

[164] BOCCACCINI, 2010, p. 244.
[165] BOCCACCINI, 2010, p. 245.
[166] MAIER, 2005, p. 298.
[167] MAZZINGHI, 2017, p. 179.
[168] "A identificação da 'comunidade essênia do mar Morto' com a 'comunidade enóquica dos Manuscritos do mar Morto' sugere uma conexão também entre 'essenismo predominante' e 'judaísmo enóquico predominante'" (BOCCACCINI, 2010, p. 214).
[169] BOCCACCINI, 2010, p. 250.
[170] "No Novo Testamento, infelizmente, a palavra 'fariseu' adquiriu um tom pejorativo, até se tornar sinônimo de 'hipócrita' e 'falso'" (SCARDELAI, 2008, p. 120).

produziram uma imagem cristã dos fariseus como indivíduos mesquinhos, fundamentalistas e extremamente legalistas.[171] A partir do início do século XX, vários estudos têm contribuído para a formação de uma imagem menos injusta desse grupo.[172]

Em relação às origens dos fariseus, não há consenso e as discussões continuam. Parte dos estudiosos veem as origens desse grupo na figura de Esdras, tido por pai desse movimento.[173] Esdras, de fato, é apresentado como alguém que aplica seu coração a perscrutar a lei do Senhor e, de certa forma, teve de reinventar a vida religiosa de Israel, distante do Templo e dos sacrifícios. Como possível atestação dessa origem, apresenta-se o famoso elogio feito ao fariseu Hillel: "Eis um verdadeiro filho de Esdras".[174]

Outros autores, entretanto, retardam em alguns séculos o início do movimento farisaico, identificando a origem dessa corrente no período dos Macabeus,[175] mais especificamente "na época da decadência dos hassideus".[176] Segundo essa visão, depois de terem colaborado na revolta dos Macabeus, os fariseus foram se afastando cada vez mais da política, sobretudo a partir do reinado de Alexandre Janeu, seu grande inimigo. Para os fariseus, estava claro que os asmoneus já não eram fiéis aos princípios de fidelidade à Lei e de pureza, centrais na revolta macabaica.

> Frequentemente, o farisaísmo é visto preponderantemente como sendo o estudo da Escritura por leigos, tendo raízes longínquas; mas entre os fariseus havia muitos que não eram peritos da Escritura; eles tinha, isto sim, em seus círculos, com relação à Escritura, uma tradição de caráter peculiar, que gozava de um certo respeito em círculos mais amplos (Mt 23,2), ao passo que os doutores da lei do Templo não tinham com o povo simples um contato além do inevitável.[177]

Quanto ao nome "fariseus", paira também dúvida em relação à sua origem. Trata-se de um termo usado por outros para definir o grupo, enquanto eles se chamavam entre si de "companheiros" ou "sábios".[178] "Provavelmente esteja relacionado com o hebraico *parash* e o aramaico *perash* (aquele que separa)".[179] Aceitando essa derivação, surge de imediato a pergunta: do que ou de quem os fariseus se separam? Talvez seja uma referência ao fato de serem

---

[171] MAIER, 2005, p. 283.
[172] Um contributo recente e de grande relevância é SIEVERS, J.; LEVINE, A.-J. (org.). *I farisei*: con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti del convegno. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2021.
[173] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 36.
[174] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 36.
[175] MAZZINGHI, 2017, p. 165.
[176] MAIER, 2005, p. 284.
[177] MAIER, 2005, p. 284.
[178] MAZZINGHI, 2017, p. 164.
[179] SCOTT JR., 2017, p. 216.

afastados do conselho do rei; ao intuito de separação das nações vizinhas ou no sentido de ser consagrado. "De forma alguma representava uma separação da sociedade, como por vezes insinuam os textos neotestamentários. Hillel dizia: 'Não te separes da sociedade'".[180]

Outra explicação para a origem do termo "sugere que 'fariseu' é um apelido derivado de uma forma helenizada de 'persa'; os oponentes dos fariseus usavam-na quando os acusavam de introduzir doutrinas estrangeiras (principalmente iranianas) no judaísmo".[181]

Uma questão que inevitavelmente se apresenta ao falar dos fariseus – assim como também dos demais grupos judaicos do período do Segundo Templo – é a das fontes. São três as fontes que nos informam sobre os fariseus: o historiador Flávio Josefo, o NT e a literatura rabínica.[182] Estudos recentes buscaram elucidar os limites da interpretação tradicional, marcada por uma leitura muito acrítica dessas fontes, a qual foi chamada de *panfarisaísmo*. Também essa orientação interpretativa tem, no entanto, sérios limites.[183] Entre esses limites, está a suposta continuidade entre o farisaísmo e o movimento rabínico, bem como a afirmação deste último. Isso porque, ao contrário do que esses pesquisadores afirmaram, novos estudos não veem como inequívoca a continuidade direta entre fariseus e movimento rabínico. A reunião em Jâmnia, chamada por alguns de *concílio*, não figura, nesses estudos, como uma vitória dos fariseus, e sim como um movimento coletivo que buscava a unidade nacional e, por isso, concedia espaço às diversas correntes.[184]

> A própria existência de um Sínodo de Jâmnia que teria reorganizado o judaísmo de modo unitário consolidando a *leadership* rabínica sobre o povo foi colocada seriamente em questão por estudiosos como P. Schäfer e G. Stemberger os quais expressaram também ceticismo sobre a possibilidade de determinar no tempo o reconhecimento romano dos rabis.[185]

Além disso, "entre os especialistas, é sempre mais difusa a convicção que o movimento rabínico se firmou na Palestina em torno do século III – em todo caso, não antes de 135 – e

---

[180] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 38, capítulo 1, nota 15.
[181] SCOTT JR., 2017, p. 216.
[182] SCOTT JR., 2017, p. 215.
[183] VITELLI, M. I farisei nel giudaismo palestinese al tempo di Gesù e dei primi cristiani. In: GARRIBBA, D.; TANZARELLA, S. (orgs.). *Gíudeí o crístíaní?*: quando nasce il cristianesimo? Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2005, p. 53-70.
[184] VITELLI, 2005, p. 56.
[185] "La stessa esistenza di un Sinodo di Javne che avrebbe riorganizzato il giudaismo in modo unitario consolidando la *leadership* rabbinica sul popolo è stata messa seriamente in questione da studiosi come P. Schäfer e G. Stemberger i quali hanno anche espresso scetticismo sulla possibilità di determinare nel tempo il riconoscimento romano dei rabbi" (VITELLI, 2005, p. 23-24, tradução nossa).

muito mais tarde na diáspora".[186] Dessa forma, não se pode afirmar categoricamente que o papel dos fariseus descrito no NT é simplesmente produto das polêmicas entre os seguidores de Jesus e o movimento rabínico.

Outro limite – tido por alguns como o principal ponto fraco – das pesquisas supracitadas é a interpretação que se deu à obra do historiador Flávio Josefo. São apresentados alguns argumentos que justificariam uma desvalorização de quanto diz Josefo sobre os fariseus: a obra *Antiquitates Iudaicae* teria como destinatários o governo romano e/ou rabis; clara contradição entre *Antiquitates* e *Bellum* no tocante à influência dos fariseus; haveria contradição também entre a apresentação dos fariseus em *Antiquitates* e os outros fatos históricos narrados pelo autor.

Nesses pontos, os estudos mais recentes estão em explícito desacordo.[187] Aos argumentos acima mencionados responde-se: todos os indícios levam a ver o destinatário de *Antiquitates* como alguém fora dos dois círculos citados. Josefo considera a imagem dos fariseus apresentada nas duas referidas obras como coerentes, tanto que, em *Antiquitates*, reporta o leitor para *Bellum*; o papel e a presença dos fariseus nos episódios históricos narrados por Josefo não são irrelevantes, sobretudo se se levam em conta, além das referências explícitas, aquelas somente indiretas.

Em relação a esse ponto, portanto, deve-se considerar que, segundo as pesquisas mais recentes,

> [...] não há nada na obra de Flávio Josefo que leve a pôr seriamente em questão a substância das afirmações sobre o grande alcance popular do grupo farisaico, nem que justifique a hipótese de uma crise significativa de tal popularidade nos anos da pregação de Jesus e do desenvolvimento do seu movimento".[188]

O senso comum comete sério erro ao considerar os fariseus como legalistas.[189] Não se tratava de cumprir preceitos por cumprir, como se a vida fosse uma eterna satisfação de obri-

---

[186] "[...] tra gli specialisti è sempre più diffusa la convinzione che il movimento rabbinico si sia affermato in Palestina intorno al III sec – e in ogni caso non prima del 135 – e molto più tarde nella diaspora" (VITELLI, 2005, p. 56, tradução nossa).

[187] VITELLI, 2005, p. 57-63.

[188] "[...] non c'è nulla nell'opera di Flavio Giuseppe che induca a porre seriamente in questione la sostanza delle affermazioni circa il largo seguito popolare del gruppo farisaico, né che giustifichi l'ipotesi di una crisi significativa di tale popolarità negli anni della predicazione di Gesù e dello sviluppo del suo movimento" (VITELLI, 2005, p. 63, tradução nossa).

[189] Uma leitura atenta do evangelho segundo Mateus levará o leitor a perceber que "per quanto riguarda la vita secondo la legge ebraica, il Gesù di Matteo è più fariseo quanto a precisione (*akribeia*) degli stessi farisei", (FREDRIKSEN, P. Paolo, il fariseo perfettamente giusto. In: SIEVERS; LEVINE, 2021, p. 133, tradução nossa).

gações. Na raiz dessa postura, estão motivações profundamente religiosas. Para eles, a Torá espelhava a vontade de Deus para os seres humanos. Cumprir a Lei era, portanto, realizar a vontade de Deus. Mais do que uma obrigação legal, era um dever religioso. "Ao seguir a Torá, Israel sente-se um povo especial, diferenciado. Esse sentimento sustentou e sustenta o judaísmo no passar dos séculos e constituía o fundamento da existência farisaica".[190]

No tocante à doutrina, os fariseus devem ser considerados como um grupo aberto em relação a inovações teológicas, diferentemente, por exemplo, dos saduceus, que as rejeitavam veementemente.

> Josefo define esta *hairesis* como uma corrente baseada na Escritura, em sua interpretação e nas "tradições dos antepassados", que defendia fé numa alma imortal e na ressurreição dos mortos, um certo livre-arbítrio apesar da existência de uma *heimarmene* e, com isso, também a recompensa ou o castigo após a morte.[191]

Sacchi destaca cinco elementos da doutrina dos fariseus em seu artigo sobre o judaísmo do Segundo Templo;[192] o valor da lei mosaica, oral e escrita, ocupava o centro de sua teologia,[193] embora não mais com alcance social, mas somente individual; acreditavam na liberdade de escolha do indivíduo e, portanto, na responsabilidade individual de cada ato; acreditavam na existência de uma vida imortal para a alma;[194] a observância ou a transgressão da lei seria objeto de um julgamento após a morte; com a abertura que lhes era característica, eram favoráveis ao uso do calendário lunissolar helenístico.

Como última característica do pensamento dos fariseus, enfatizamos algo não muito comentado: a compreensão que tinham da relação entre observância e transgressão. Diferentemente dos henoquitas, que defendiam que as injustiças cometidas só poderiam ser perdoadas pela bondade divina mediante o arrependimento de quem as cometeu, os fariseus acreditavam que "a justiça praticada cancela as injustiças cometidas".[195]

---

[190] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 58.
[191] MAIER, 2005, p. 286.
[192] SACCHI, 2014, p. 47.
[193] A aceitação e defesa da Torá oral serão um dos distintivos do grupo dos fariseus. Para eles, a Torá oral não apenas tem o mesmo valor da escrita, mas a precede (LENHARDT, P.; COLLIN, M. *A torá oral dos fariseus*: textos da tradição de Israel. São Paulo: Paulus, 1997, p. 21. [Documentos do Mundo da Bíblia]).
[194] "Para permanecer coerente até o fim, a coerência farisaica deve afirmar que a vida dada pela Torá cumpre-se para além da morte" (LENHARDT; COLLIN, 1997, p. 52). Para os fariseus, não se tratava de comprovar a ressurreição com algum versículo bíblico, pois, para eles, "nenhum versículo isolado prova a ressurreição. É toda a torá, Escritura e Tradição que, graças à Torá oral (vivida), mostra a luz de ressurreição neste ou naquele versículo, neste ou naquele acontecimento, nesta ou naquela experiência humana" (LENHARDT; COLLIN, 1997, p. 61).
[195] "[…] la giustizia praticata […] cancella le ingiustizie commesse" (SACCHI, 2014, p. 47, tradução nossa).

Concluindo essa breve apresentação dos grupos mais conhecidos do judaísmo da época do Segundo Templo, lembremos que "fariseus, essênios, saduceus e outros movimentos religiosos daqueles tempos eram minoria. A grande maioria do povo judeu que vivia na Palestina era essencialmente rural, [...] respeitava o essencial da Torá".[196]

1.3 Paulo e sua pertença ao movimento farisaico

As cartas paulinas autênticas são de fundamental importância na pesquisa sobre o movimento farisaico, principalmente pelo período em que foram escritas (descartando qualquer suspeita de retroprojeção) e pelo fato de Paulo apresentar-se a si mesmo como alguém que pertencia a esse grupo antes de abraçar o seguimento de Jesus.[197]

Para nossa pesquisa, analisaremos essa pertença de Paulo ao grupo dos fariseus. Como bem afirma Vitelli, considerando a informação dada pelo próprio Paulo (Fl 3,5) e a confirmação contida nos Atos dos Apóstolos (22,3; 23,6; 26,4), "a adesão do Paulo 'pré-cristão' ao farisaísmo é, de fato, um dado dificilmente contestável".[198] Cabe a nós, entretanto, perguntarmo-nos sobre o que Paulo entendia por *ser fariseu* e qual a modalidade de sua pertença a esse movimento.

Antes de passarmos em resenha os textos paulinos que fazem referência ao seu passado *pré-cristão*, ressaltaremos que "Paulo é a única pessoa, além de Josefo,[199] cuja reivindicação de ser fariseu foi preservada, e é o único judeu da diáspora identificado como fariseu".[200] Isso nos obriga a pensar sobre o que significava ser fariseu para quem vivia em terras distantes de Jerusalém.[201]

---

[196] MIRANDA; MALCA, 2001, p. 34.

[197] VITELLI, 2006, p. 33.

[198] "L'adesione del Paolo 'pre-cristiano' al fariseismo è infatti un dato difficilmente contestabile" (VITELLI, 2006, p. 33, tradução nossa).

[199] A autoproclamação de Josefo como fariseu é atualmente discutida e até mesmo contestada. Steve Mason, depois de examinar todas as aparições do grupo nos escritos de Josefo, afirma: "nulla di ciò che abbiamo esaminato finora lascia suppore um qualche legame tra Giuseppe e i farisei" (MASON, S. I farisei secondo Flavio Giuseppe. In: SIEVERS; LEVINE, 2021, p. 118). Em tom conclusivo, o mesmo autor declara que "mentre non ci sono ragioni per collegarlo ai farisei, ce ne sono molte per non farlo" (MASON, 2021, p. 120).

[200] SALDARINI, 2005, p. 147.

[201] "Paolo è un giudeo della diaspora la cui lingua madre e cultura erano greche. Se non fosse per gli Atti degli Apostoli, che motivo avremmo per associarlo a Gerusalemme?" (FREDRIKSEN, 2021, p. 140.

Ao escrever aos filipenses,[202] Paulo apresenta o ser fariseu como um dos motivos que ele teria para se gloriar *na carne*. Essa afirmação faz crer que o modo como os fariseus viviam e interpretavam a lei era difuso e conhecido, pois, se não fosse, não teria nenhum sentido contar isso como uma vantagem. Ao considerar que a comunidade dos filipenses era formada, em sua maioria, por gentios, a afirmação de Paulo pressupõe que "a fama do movimento farisaico nos anos cinquenta devia ser tal que superava os confins geográficos da Palestina e os étnicos e culturais da comunidade judaica".[203]

Entre os estudiosos, há os que duvidam da presença de fariseus na diáspora. Todavia, outros põem em relevo a informação de que o famoso historiador Flávio Josefo, que vivia fora da Palestina, tenha se declarado fariseu. Seria, portanto, possível afirmar a presença de fariseus fora da Palestina.[204] A questão a ser discutida, portanto, parece ser o modo como Paulo e Josefo viviam e compreendiam essa adesão ao movimento dos fariseus.

> Se se considera o farisaísmo deles no sentido de que haviam realizado todas as provas de admissão (que requeriam aproximadamente três anos) e se haviam filiado para serem "membros efetivos" do partido fariseu, dever-se-ia dizer que não o eram; se, ao contrário, entende-se o farisaísmo deles como uma afinidade, uma sintonia ou uma atração pela cosmovisão e pela forma de viver dos fariseus, então não há maiores dificuldades (isto é o que, de fato, sugere a frase original de Flávio Josefo: "Fiz-me seguidor do partido fariseu").[205]

A referência que Paulo faz à sua pertença ao movimento farisaico está circunscrita ao modo de interpretar e viver a lei. Compreende, portanto, o judaísmo como interpretação da Torá. No contexto polêmico que caracteriza a Carta aos Filipenses, essa afirmação categórica de Paulo parece querer mostrar sua filiação a uma interpretação rígida e séria da Torá. "A referência de Paulo ao farisaísmo implica que era bem conhecido e aceito como legítimo e rígido modo de viver a vida judaica".[206]

Autoafirmar-se fariseu significa, dessa forma, reconhecer-se plenamente judeu. Afinal, "o farisaísmo nesse tempo compartilhava as práticas e as crenças mais importantes com os judeus de outros partidos; estas características comuns faziam do judaísmo, apesar de sua

---

[202] A unicidade de Fl 3,1−4,1 é questionada por alguns especialistas (GIL ARBIOL, C. *Paulo na origem do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2018a, p. 45-46) e muitos veem esse trecho como uma carta à parte, diferente daquela chamada "carta da prisão" (BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 390-401. [Bíblica Loyola, 5]).

[203] "[...] la fama del movimento farisaico negli anni cinquanta doveva essere tale da superare i confini geografici della Palestina e quelli etnici e culturale della comunità giudaica" (VITELLI, 2005, p. 34, tradução nossa).

[204] GIL ARBIOL, 2018a, p. 46.

[205] GIL ARBIOL, 2018a, p. 46.

[206] SALDARINI, 2005, p. 149.

grande pluralidade, uma realidade reconhecível".[207] Embora muitas vezes se enfatizem as peculiaridades dos membros do partido farisaico, não se deve esquecer essa base comum que Paulo compartilha com a maioria de seus contemporâneos.

Muitos autores usaram essa autodescrição de Paulo para contrapor um passado judaico a um presente cristão, como se tudo aquilo que Paulo enumera não fosse parte de sua identidade, mas elementos deixados para trás. Hoje, pesquisadores chamam a atenção para o que eles consideram um equívoco.

> Paulo usa esse termo para afirmar que é um intérprete perito na Torá por ter estudado com os fariseus e, neste sentido, a categoria "fariseu" faz parte da descrição que o apóstolo faz de sua identidade atual. [...] Afirmar que alguém havia passado um tempo em companhia dos fariseus é o equivalente judaico antigo de presumir ter estudado nas universidades de maior prestígio dos Estados Unidos.[208]

Provavelmente, os opositores de Paulo que se apresentaram na comunidade de Filipos – gerando a polêmica que teria levado o Apóstolo a lhe escrever uma carta (Fl 3,1-4,1)[209] – fizeram-no como especialistas no conhecimento da Torá. É então que Paulo faz uso dessa credencial para dizer que, por mais preparados que fossem, não chegariam ao seu nível. Ao ter em conta que essa passagem é a única em que Paulo usa o termo *fariseu* para descrever a si mesmo, em tom polêmico, "não é provável que continuasse a se considerar fariseu, do mesmo modo que, por exemplo, se considera um israelita ou um descendente de Abraão, mas continua sim representando uma parte constitutiva de sua identidade".[210]

Fredriksen defende a tese de que Paulo jamais deixou de se ver como verdadeiro fariseu. Pelo contrário,

> Se com o seu empenho havia conseguido ser irrepreensível sob a Lei, agora que Cristo vivia nele podia somente se tornar um fariseu *ainda melhor*. E um ainda melhor intérprete da Sagrada Escritura. E ainda melhor no interpretar

---

[207] GIL ARBIOL, 2018a, p. 46.

[208] "Pablo usa este término para afirmar que es un intérprete experto en la Torá por haber estudiado con los fariseos, y, en este sentido, la categoría 'fariseo' forma parte de la descripción que hace el apóstol de su identidad actual. […] Afirmar que uno había pasado un tiempo en compañía de los fariseos es el equivalente judío antiguo de presumir de haber estudiado en las universidades de mayor prestigio de Estados Unidos (EINSENBAUM, 2014, p. 225, tradução nossa).

[209] Seguimos aqui os autores que veem na Carta aos Filipenses um conjunto composto de unidades literárias preexistentes.

[210] "[…] no es probable que siguiera considerándose un fariseo, en el modo en que, por ejemplo, se considera un israelita o un descendiente de Abrahán, pero sí sigue representando una parte constitutiva de su identidad. no es probable que siguiera considerándose un fariseo, en el modo en que, por ejemplo, se considera un israelita o un descendiente de Abrahán, pero sí sigue representando una parte constitutiva de su identidad" (EINSENBAUM, 2014, p. 226, tradução nossa).

> as *paradoseis* dos pais. E um ainda mais apaixonado mestre de ressurreição. "Quem jamais conheceu o pensamento do Senhor?" pergunta Paulo junto com Isaías (Rm 11,34; 1Cor 2,16; Is 40,13). A sua resposta está toda nas cartas: Paulo.[211]

Outro texto no qual Paulo alude à sua herança judaica é Gl 1,13–2,21. Esse texto, no qual o Apóstolo descreve a origem de seu evangelho e suas credenciais, traz informações muito importantes. Para falar de sua vida antes do encontro com o ressuscitado, Paulo diz: "Vocês certamente ouviram falar do meu passado vivido no judaísmo" (Gl 1,13a). Aqui, portanto, Paulo não usa o termo *fariseu*, mas há uma relação muito interessante entre essa passagem e a analisada anteriormente.

Ao ler em paralelo as duas perícopes, percebe-se grande semelhança entre *farisaísmo* e *judaísmo*. De fato, no texto de Gálatas, Paulo não se refere à religião judaica como um todo, mas sim a uma orientação dentro do judaísmo, caracterizada pelo apego à lei.[212] Semelhante uso dos dois termos leva alguns estudiosos à conclusão de que o farisaísmo era, naquele período, a escola de pensamento mais representativa dentro do judaísmo.

Na sequência, Paulo faz nova menção do judaísmo para falar de sua conduta exemplar e de seu zelo pela "tradição dos pais" (Gl 1,14). A expressão destacada, conhecida também por outras fontes, é clara alusão ao movimento farisaico. Para o Apóstolo, portanto, a observância da lei conforme os costumes e a interpretação dos fariseus era o modo mais radical de viver o judaísmo.

Nas duas perícopes, relacionadas à pertença de Paulo ao judaísmo, aparece a perseguição aos seguidores de Jesus. Segundo Gl 1,13-14, "a perseguição é essencialmente o fruto da conduta de Paulo 'no judaísmo' e, em particular, o quanto parece, do seu zelo pela 'tradição dos pais'".[213] A perseguição praticada por Paulo, segundo Vitelli, leva a pensar numa observância generalizada das tradições farisaicas por parte do povo ou, ao menos, das comunidades helenistas.[214]

Ao falar de Paulo como fariseu, portanto, não dispomos de muitas certezas. De fato, Paulo não nos diz nada a respeito da organização interna do grupo dos fariseus, não diz se

---

[211] "Se con il suo impegno Paolo aveva ottenuto di essere irreprensibile sotto la Legge, ora che Cristo viveva in lui poteva solo diventare un fariseo *ancora migliore*. E un ancora migliore interprete della Sacra Scrittura. E ancora migliore nell'interpretare le *paradoseis* dei padri. E un ancor più appassionato maestro di resurrezione. "Chi ha mai conosciuto il pensiero del Signore?" chiede Paolo insieme ad Isaia (Rm 11,34; 1Cor 2,16; Is 40,13). La sua risposta sta tutta nelle lettere: Paolo" (FREDRIKSEN, 2021, p. 145, tradução nossa).

[212] VITELLI, 2006, p. 34.

[213] "[…] la persecuzione resulta essenzialmente il frutto della condotta di Paolo 'nel giudaismo' e in particolare, a quanto sembra, del suo zelo per le 'tradizioni dei padri'" (VITELLI, 2005, p. 65, tradução nossa).

[214] VITELLI, 2006, p. 36.

entrou em contato com eles em sua terra natal, na Síria ou em Jerusalém e não há consenso entre os estudiosos sobre o significado de ser fariseu na diáspora.[215] "Talvez eles (Paulo e Josefo) considerassem a visão farisaica de como viver o judaísmo uma reação viável ao desafio intelectual e espiritual da visão do mundo helenista".[216]

Muito provavelmente, a pertença de Paulo ao movimento dos fariseus é diferente daquela que povoa o imaginário popular. Sempre se referindo ao Apóstolo e ao historiador Flávio Josefo – como dito acima, os únicos testemunhos que chegaram a nossos dias de alguém que reivindicou o título de *fariseu* para si –, Saldarini conclui:

> Possivelmente nenhum dos dois pertenceu a um grupo claramente definido; antes, identificaram-se frouxamente com o modo de vida farisaico porque correspondia ou podia ser adaptado para corresponder às necessidades deles como judeus que viviam em um vasto mundo greco-romano.[217]

Algo que certamente se pode concluir com base nos textos aqui aludidos e que assume grande relevância para nossa pesquisa é que, "mesmo existindo elementos de descontinuidade entre o passado e o presente de Paulo, a compreensão que ele tem de si mesmo como judeu não é um deles".[218]

1.4 A relação de Paulo com o judaísmo segundo as diferentes perspectivas

Nos estudos do NT, a figura e o pensamento de Paulo são elementos irrenunciáveis. O porquê é evidente: "depois de Jesus de Nazaré, Paulo é o personagem bíblico do NT mais conhecido e influente na história da teologia cristã".[219] Para compreender o cristianismo em suas origens, portanto, deve-se recorrer aos escritos de Paulo e àquilo que é possível conhecer de sua vida.

Ao longo dos séculos, os escritos paulinos foram recebidos de diferentes maneiras e seu pensamento foi usado por grupos diversos, até antagônicos, no intuito de legitimar suas posições e doutrinas. Cada interpretação apresenta um rosto do Apóstolo das nações, e um dos elementos que geraram e continuam a gerar importantes discussões é Paulo, o judeu. Qual a relação de Paulo com o judaísmo depois de sua experiência com Jesus Cristo na estrada de Damasco? Encontramos diversas respostas a essa pergunta agrupadas no que chamamos de

---

[215] SALDARINI, 2005, p. 150-151.
[216] SALDARINI, 2005, p. 151.
[217] SALDARINI, 2005, p. 152.
[218] "[…] si bien existen elementos de discontinuidad entre el pasado y el presente de Pablo, la comprensión que él tiene de sí mismo como judío no es uno de ellos" (EINSENBAUM, 2014, p. 229, tradução nossa).
[219] WIESE, 2017, p. 143.

perspectiva tradicional, *nova perspectiva* e *nova perspectiva radical*. Buscaremos neste tópico apresentar os principais elementos de cada uma delas. Antes disso, porém, faremos breve resumo da recepção dos escritos paulinos na história.

1.4.1 Paulo na história

Ainda no primeiro século, deparamo-nos com o chamado *paulinismo* quando o autor das cartas pastorais recorre à autoridade de Paulo para combater propagadores de novas doutrinas e de práticas gnósticas.[220] Seus escritos, porém, são usados por Marcião, defensor da doutrina da existência de dois deuses: o Deus do AT, juiz implacável, e o Deus revelado por Jesus. Para Marcião, os apóstolos ligados ao judaísmo falsificaram a mensagem original de Jesus e "somente através de Paulo a verdade da revelação de Jesus retornaria à luz".[221] O frequente uso dos escritos de Paulo por hereges e gnósticos rendeu ao Apóstolo o imerecido título de "apóstolo dos hereges".

Além dos textos canônicos, a figura de Paulo inspirou diversos livros apócrifos que ressaltam aspectos importantes da herança paulina conservada nas comunidades. Os *Atos de Paulo e Tecla*,[222] por exemplo, mostram como Paulo era considerado, em alguns ambientes do século II, promotor da emancipação feminina e da importância do papel das mulheres na comunidade.[223] Mas também uma imagem negativa de Paulo, da qual só temos conhecimento fragmentário por meio de autores cristãos como Tertuliano e Ireneu, pode ser encontrada em textos dos primeiros séculos. Algumas dessas obras identificam o apóstolo Paulo com Simão, o mago, que é o grande adversário de Pedro. Essa imagem de Paulo adversário de Pedro terá grande repercussão ao longo dos séculos, como poderemos ver.

Ireneu, bispo de Lião, foi o grande reabilitador das ideias de Paulo. "Ele tira Paulo das mãos dos hereges e dos grupos sectários e o devolve à tradição da grande Igreja".[224] Outro nome que merece destaque na história da recepção dos textos paulinos é Orígenes de Alexandria. Ele foi o primeiro comentador dos escritos de Paulo, e sua exegese retira das cartas pau-

---

[220] FABRIS, R. *Paolo*: l'apostolo delle genti. Milano: Paoline, 1997, p. 535.

[221] "Solo attraverso Paolo la verità della rivelazione di Gesù sarebbe tornata alla luce" (FABRIS, 1997, p. 536, tradução nossa).

[222] Tecla é uma jovem, filha de uma família rica de Icônio, que se enamora da pregação de Paulo e, em vez de se casar, decide seguir o apóstolo. Nessa busca incansável para acompanhar o apóstolo, depois de resistir a várias investidas do noivo, Tecla se autobatiza e recebe de Paulo a missão de anunciar o Evangelho. O que levará essa obra à condenação não serão as ideias nela presentes, mas, sobretudo, o papel atribuído a Tecla de batizar e pregar o Evangelho.

[223] FABRIS, 1997, p. 538.

[224] "Egli sottrae Paolo dalle mani degli eretici e dei gruppi settari e lo riconsegna alla tradizione della grande Chiesa" (FABRIS, 1997, p. 539, tradução nossa).

linas suas regras fundamentais. Para Orígenes, ser cristão equivale a ser discípulo de Paulo, uma vez que este é o discípulo perfeito e o maior de todos os apóstolos de Cristo.[225]

Outro nome digno de menção é o bispo de Constantinopla João Crisóstomo, "porta-voz eminente da Igreja do Oriente".[226] Os discursos de Crisóstomo "oferecem um interesse todo particular, pois quebram a limitação de certas percepções ocidentais".[227] Além de comentar, por meio de homilias, todo o epistolário paulino e exprimir seu próprio afeto pelo Apóstolo em seus panegíricos, João Crisóstomo lamenta que muitos não conheçam devidamente o apóstolo Paulo e diz que, ao ler suas cartas, sente como se estivesse diante do próprio Apóstolo e dele recebesse explicações,[228] tamanho era seu prazer.

Outro grande escritor e pensador cuja relação com o pensamento de Paulo é essencial para sua formação é Agostinho de Hipona. "Agostinho se inscreve também ele no contexto do vigoroso renascimento do pensamento paulino que se observa tanto no Oriente quanto no Ocidente na segunda metade do século IV".[229] Agostinha releu a figura de Paulo como convertido, algo presente em 1Tm 1,11b-17. Ele vê na história do Apóstolo o modelo de sua própria conversão. Em sua interpretação, portanto, tem grande valor a imagem de Paulo como perseguidor que se converte em grande apóstolo. Na África do norte, região de Agostinho, os pelagianos[230] e maniqueus recorriam à autoridade de Paulo para justificar suas posições e práticas, o que tornou complexa a história da recepção dos textos paulinos naquela região.

Algo que merece ser ressaltado é a diferente inserção das ideias paulinas na tradição greco-oriental e na ocidental. Enquanto no Oriente se acolhem com maior entusiasmo as cartas aos Coríntios, nas quais sobressai o aspecto místico do Apóstolo, no Ocidente é a Carta aos Romanos que recebe grande acolhida, por tratar de temas como a justificação e a graça.[231]

No período medieval, sobressai o notório comentário de Santo Tomás de Aquino, o "fruto mais maduro da exegese medieval".[232] Lutero, nos albores da idade moderna, assim como Agostinho, reconhece na pessoa de Paulo um modelo daquilo que ele próprio viveu. Será também de Agostinho a maior influência que o comentário à Carta aos Romanos de Lu-

---

[225] FABRIS, 1997, p. 540.
[226] VOLLENNWEIDER, S. Paulo entre exegese e história da recepção. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (orgs.). *Paulo*: uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011, p. 470.
[227] VOLLENNWEIDER, 2011, p. 470.
[228] FABRIS, 1997, p. 541.
[229] VOLLENNWEIDER, 2011, p. 471.
[230] "Il monaco irlandese Pelagio durante il suo soggiorno romano, tra il 395 e il 409, prepara un commento rapido ed essenziale alle tredici lettere di Paolo. Il lavoro di Pelagio verrà ripreso e depurato delle tendenze 'pelagiane' da Cassiodoro, a metà del IV secolo" (FABRIS, 1997, p. 544-545).
[231] FABRIS, 1997, p. 545.
[232] "[...] il frutto più maturo dell'esegesi medievale" (FABRIS, 1997, p. 547, tradução nossa).

tero sofrerá. A influência da leitura luterana de Paulo será tão importante, que alguns autores afirmam que "foi a consciência profundamente angustiada de Lutero que proporcionou o fundamento estrutural à leitura moderna de Paulo".[233]

A leitura moderna de Paulo tem como maior representante a *Escola de Tübingen*. Essa linha de pensamento, surgida em torno de F. C. Bauer, na primeira metade do século XIX, teve como critério para a interpretação da figura de Paulo e de seus escritos a dialética hegeliana. Sua influência foi muito sentida, e suas teses "proporcionaram a estrutura e as pressuposições para o estudo moderno dos escritos paulinos até meados da década de 1970".[234]

Para os estudiosos dessa escola, Paulo seria o representante da corrente antilegalista, em contraposição direta ao legalismo de marca petrina. A obra lucana e os escritos posteriores de tradição paulina seriam uma tentativa de conciliação das duas tendências.[235] Para eles, três são as principais questões a serem levadas em consideração ao estudar Paulo e sua presença no cristianismo primitivo: a teologia e a identidade de seus adversários, a visão paulina da lei e a pergunta sobre qual seria o centro da teologia paulina.

No final do século XIX e início do século XX, surge a chamada *Escola da História das Religiões*. Para os adeptos dessa escola, na busca pela compreensão do papel de Paulo no cristianismo das origens, "o cristianismo primitivo precisava ser interpretado à luz do contexto religioso que o rodeava".[236] Para essa escola, "a antítese paulina 'carne' e 'espírito' refletiria o dualismo grego. A sua doutrina sobre o batismo e a eucaristia dependeria das religiões mistéricas".[237] Dessa forma, Paulo teria dado ao movimento de Jesus nítida configuração helenista. Isso abriria espaço para a afirmação de que Paulo seria o verdadeiro fundador do cristianismo.

Se, no século XX, o tema que mais atraía os estudiosos era o dos adversários de Paulo, com o advento da *Nova Perspectiva sobre Paulo* (NPP) há uma mudança de paradigma, e o entendimento de Paulo a respeito da lei passa a ser o tema mais estudado. Depois do surgimento dessa perspectiva, já não se dá crédito à ideia de que a polêmica paulina está diretamente ligada à posição de seus adversários. Um dos autores considerados precursores da NPP,

---

[233] "[...] fue la conciencia profundamente angustiada de Lutero la que proporciono el fundamento estructural a la lectura moderna de Pablo" (EINSENBAUM, 2014, p. 88, tradução nossa).

[234] HAFEMANN, S. J. Paulo e seus intérpretes. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 917.

[235] FABRIS, 1997, p. 548.

[236] HAFEMANN, 2008, p. 921.

[237] FABRIS, 1997, p. 548-549.

Johannes Munck, afirma que "não havia nenhum conflito teológico essencial entre Paulo e o cristianismo judaico".[238]

A pesquisa posterior à NPP será mais bem tratada no próximo tópico. Por isso, concluímos aqui nosso rápido percurso histórico acerca da recepção que a figura e os escritos de Paulo receberam ao longo dos séculos.

1.4.2 As diversas perspectivas sobre Paulo

Os autores dos séculos XIX e XX, vistos no tópico precedente, formam a assim chamada *perspectiva tradicional*. Essa perspectiva, para poder sustentar suas teses, criou uma imagem distorcida daquilo que seria o judaísmo na época de Paulo. Para seus autores, o cristianismo se contrapõe ao judaísmo. "A conclusão óbvia desta leitura era que o judaísmo é uma religião inferior, uma preparação para a religião absoluta, perfeita, que é o cristianismo".[239]

Recolhendo elementos da exegese anterior, essa perspectiva enfatiza a imagem de Paulo como o *convertido*, ou seja, alguém que passou de certa realidade má para uma boa. Essa imagem de Paulo como o convertido, por antonomásia, não encontra, no entanto, fundamento nas cartas de Paulo, mas em outros escritos.[240]

Em síntese, o grande problema dessa perspectiva é a visão de judaísmo negativa e distorcida que sustentou para defender suas teses. O cristianismo é compreendido como contraposto ao judaísmo e o Evangelho à Torá. Seria preciso esperar até 1970 para que surgisse uma pesquisa capaz de fazer ruir esses pressupostos. Surge, então, a NPP, "a mudança mais prenhe de consequências na pesquisa recente sobre Paulo",[241] na história da interpretação paulina.

Antes de falar do expoente dessa leitura, E. P. Sanders, devemos ao menos mencionar aqueles considerados como os precursores da NPP. Já no século XIX, a teoria de que a justificação pela fé seria o centro da teologia paulina era colocada em questão. Baur, em 1836, já defendia que o centro da Carta de Paulo aos Romanos seriam os capítulo 9–11 e não os primeiros capítulos, como foi sustentado por muitos séculos. No início do século XX, Kümmel mostrou como era frágil a interpretação do capítulo 7 realizada por Lutero e seus seguidores. Segundo ele, "Romanos 7 não é uma autobiografia de Paulo pré-cristão, nem de sua experiência como seguidor e apóstolo de Jesus Cristo".[242]

---

[238] HAFEMANN, 2008, p. 924.
[239] GIL ARBIOL, 2018a, p. 23.
[240] EISENBAUM, 2014, p. 77.
[241] VOLLENNWEIDER, 2011, p. 472.
[242] WIESE, 2017, p. 144.

O arauto da NPP, entretanto, foi o alemão Krister Stendahl, que percebeu e explicitou a diferença entre o que Paulo diz em suas cartas e a visão que Lutero havia desenvolvido. O grande equívoco está na convicção de que Paulo e Lutero agiam levados pela mesma busca. No entanto, "enquanto Lutero tinha uma consciência torturada por causa da justiça de Deus, Paulo tinha uma 'consciência robusta', pois afirma ter vivido de maneira 'irrepreensível' no que diz respeito 'à justiça que há na lei'".[243]

Também Stendahl sustenta que o centro da Carta aos Romanos é o bloco composto dos capítulos 9-11. A preocupação de Paulo, ao escrever esses capítulos, não era a visão da lei judaica, mas a defesa da inclusão dos gentios como parte de Israel, sem que precisassem se circuncidar para isso.[244] Ao ouvir a confissão de jovens, Stendahl percebeu como a experiência de fé das pessoas se centrava na relação entre pecado e graça. Isso o levou a concluir que, por mais que dissesse o contrário, Lutero permaneceria sempre preso ao seu próprio eu. Assim, ele não teria considerado de modo satisfatório as causas da defesa paulina da justificação pela fé.

No ano de 1977, com a volumosa obra *Paulo e o judaísmo palestino: estudos comparativos sobre modelos de religião*, Sanders inaugura uma perspectiva de fato nova sobre Paulo e seus escritos. Sua grande preocupação nessa obra é compreender como o judaísmo foi interpretado na época de Paulo, também por ele próprio. De sua obra de mais ou menos quinhentas páginas, quatrocentas são dedicadas à pesquisa sobre o judaísmo e somente cem sobre Paulo. Com o advento da NPP, impõe-se um dilema:

> [..] se Sanders e seus seguidores estão certos quanto à natureza do judaísmo palestinense no tempo de Paulo, então a tradicional visão da polêmica paulina alcançada pela Reforma está parada e é necessário ou acusar Paulo de entender mal (ou dar uma pressão falsa de) seus adversários ou procurar novos adversários para ele criticar.[245]

A atenção de Sanders volta-se, sobretudo, para a pergunta sobre o ingresso e a permanência de alguém na *Aliança*. Isso porque havia chegado à surpreendente conclusão de que "compreende-se melhor o judaísmo quando concebido como uma religião centrada na aliança, não na lei".[246] Observar a Torá não era, portanto, uma postura legalista, mas a acolhida agradecida de um dom ofertado gratuitamente por Deus. Sanders afirma que a prática da lei não merece a graça de Deus, ou seja, os judeus daquele período não cumpriam a Torá esperando

[243] WIESE, 2017, p. 145.
[244] WIESE, 2017, p. 145.
[245] HAFEMANN, 2008, p. 925.
[246] GIL ARBIOL, 2018a, p. 24.

que Deus os salvasse por sua observância, pois já haviam recebido de modo gratuito essa salvação por meio da aliança. Isso é o que está sob a expressão *nomismo da aliança*.

Para Sanders, a relação de Paulo com a lei funda-se em uma afirmação que não se encontra em nenhum lugar da literatura judaica: a vinda do Messias deveria abolir a lei. Paulo usa essa perspectiva para sustentar sua tese de que Deus salva os gentios da mesma forma que os judeus. Para esse autor, Paulo desfigurou o judaísmo e rompeu com ele por ter coerência em seu pensamento.

Dunn, considerado o difusor da NPP (inclusive por cunhar tal expressão), ao mesmo tempo que reconhece Stendahl como o pai da NPP e concorda com muitos dos argumentos de Sanders, em alguns pontos se coloca em verdadeira oposição. Ao discutir o tema da lei, especialmente o "gloriar-se do judeu", afirma que "Paulo refuta esse tipo de 'gloriar-se do judeu' ou de quem quer que seja, mas ele não rompe com a lei e com o judaísmo".[247]

A NPP não está livre de críticas e questionamentos. Vollennweider, em seu ensaio sobre a exegese e a história da recepção de Paulo, afirma que "a *new perspective* subestima as dimensões antropológicas da teologia paulina, que determinaram de maneira produtiva a recepção de Paulo, de Ireneu e de Orígenes até a Reforma".[248] Também Hafemann critica a NPP, dizendo que

> [...] mesmo os adeptos da "Nova Perspectiva", que se esforçam bastante para renovar nosso entendimento de Paulo no judaísmo de seu tempo, muitas vezes não levam a matriz judaica do pensamento paulino suficientemente a sério como fonte conceitual decisiva do pensamento paulino.[249]

Como resposta à NPP, buscando corrigir algumas de suas limitações, surgiu a chamada *Nova Perspectiva Radical* (NPR). A maioria dos estudiosos adeptos dessa visão é de origem judaica, o que faz com que o tema da relação de Paulo com o judaísmo seja tratado com maior sensibilidade. O fundamento dessa perspectiva está em alguns textos nos quais Paulo deixa clara a vigência e a validade da Torá, mesmo depois de sua experiência na estrada de Damasco. É preciso entender esses textos – como Rm 3,12.31; 7,12; 9,4-5 –, buscando a coerência entre eles.

A ideia central dessa perspectiva é que Paulo nunca deixou de pensar que a Torá tem o poder de conduzir à justificação àqueles que estão sob a Aliança.[250] Dessa forma, o que Paulo

[247] WIESE, 2017, p. 153.
[248] VOLLENNWEIDER, 2011, p. 475.
[249] HAFEMANN, 2008, p. 932.
[250] GIL ARBIOL, 2018a, p. 27.

fez foi resolver a questão da salvação dos gentios, que não poderiam alcançar a justificação por meio da Torá. Os judeus não necessitariam da justificação pela fé, uma vez que já tinham a Torá para cumprir. Para essa perspectiva, portanto, "Paulo permaneceu dentro do judaísmo de seu tempo e [...] dirigiu sua missão somente aos pagãos".[251]

Quando analisamos alguns escritos de Paulo, notamos que fala dos gentios como "filhos de Abraão" (Gl 3) e usa a imagem dos ramos enxertados na oliveira (Rm 11) para tratar da relação dos gentios com Israel. A afirmação paulina no capítulo 3 da Carta aos Romanos é muito clara a esse respeito: "pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos por meio da fé" (Rm 3,30). Desse modo, a crítica que se faz à NPR é a concepção de que existiriam dois meios de justificação, um para o judeu e outro para os gentios. No pensamento de Paulo, essa ideia de dupla aliança não se sustenta.[252]

Uma autora que defende vivamente essa perspectiva é Eisenbaum, judia e professora de origens do cristianismo. Em sua obra *Pablo no fue cristiano*, afirma:

> […] os pagãos que adoram ou até mesmo honram o único Deus que Israel reconhece são considerados pagão justos, mas não judeus. A circuncisão é o que distingue um judeu de um pagão. Sem dúvida, como diz Fredriksen, os intérpretes cristãos "se equivocam ao entender a inclusão escatológica dos pagãos como uma conversão escatológica. É um erro de categorização. Os pagãos salvos não são judeus".[253]

A tese que a autora defende nessa obra é que os gentios podem ser salvos, mas cada povo mantém sua identidade. Gentios e judeus não são e não se tornarão, segundo Eisenbaum, uma mesma coisa. Se só existisse uma nação, a ideia da paz harmônica no mundo vindouro perderia seu sentido.

Ao confirmar aquilo que apontávamos como uma das características dessa perspectiva sobre Paulo, a autora diz: "[...] espero demonstrar que entender as cartas de Paulo como escritos especificamente dirigidos aos pagãos é uma das chaves mais importantes para compreender a missão e a mensagem de Paulo, assim como sua identidade judaica".[254]

---

[251] GIL ARBIOL, 2018a, p. 27.

[252] GIL ARBIOL, 2018a, p. 28.

[253] "[…] los paganos que adoran o incluso honran al único Dios que reconoce Israel son considerados paganos justos, pero no judíos. La circuncisión es lo que distingue a un judío de un pagano. Sin embargo, como dice Fredriksen, los intérpretes cristianos 'se equivocan al entender la inclusión escatológica de los paganos como una conversión escatológica. Es un error de categorización. Los paganos salvados no son judíos'" (EISENBAUM, 2014, p. 158, tradução nossa).

[254] "[...] espero demostrar que entender las cartas de Pablo como escritos específicamente dirigidos a los paganos es una de las claves más importantes para comprender la misión y el mensaje de Pablo, así como su identidad judía (EISENBAUM, 2014, p. 105, tradução nossa).

Gil Arbiol, concluindo seu capítulo sobre as diferentes perspectivas do estudo sobre Paulo, fala do enriquecimento que cada uma delas trouxe para a pesquisa, mas também se posiciona diante de seus limites e distorções. Ele enumera seis critérios que não podem ser esquecidos quando alguém se coloca diante da figura de Paulo, independentemente de qual perspectiva assume: "superar a oposição judaísmo-cristianismo", "situar Paulo em seu lugar", "aceitar a ambiguidade e imprecisão de Paulo", "hierarquizar as afirmações, ideias e opções de Paulo", "situar os dados em uma visão teológica correta" e "recorrer a outras análises (históricas, sociais) além da teológica".[255]

O judaísmo da época do Segundo Templo, como pudemos notar, foi um período com diversas cosmovisões e diferentes posições diante dos eventos históricos. Não obstante essa diversidade, todos se reconheciam como judeus, filhos de Abraão. Paulo de Tarso é filho desse povo, nascido na diáspora e chamado a anunciar o Evangelho. Ele é consciente de que Deus jamais rejeitou seu povo e sua aliança é irrevogável. A acolhida da Boa-nova pelos pagãos, assim pensa Paulo, levará também Israel a reconhecer em Jesus o caminho que leva ao Pai.

[255] GIL ARBIOL, 2018a, p. 28-30.

2 A SALVAÇÃO DE ISRAEL E O SEGUIMENTO DE JESUS EM Rm 11,1-15

Na discussão acerca da relação de Paulo com o judaísmo, de modo especial após a experiência de Damasco, alguns textos podem ser citados e examinados, por exemplo Gl 1,13–2,21 e Fl 3,1–4,1, sobre os quais já nos debruçamos sumariamente no capítulo anterior. Nossa atenção agora se volta para outro texto – dos mais eloquentes –, no qual Paulo fala sobre a situação de Israel após a vinda de Jesus. Trata-se de Rm 11,1-15, celebremente conhecido por refletir sobre o *resto de Israel* e negar veementemente a rejeição do povo outrora escolhido.

Essa perícope faz parte de "um bloco homogêneo e compacto",[1] formado pelos capítulos 9–11. Por isso, antes de nos determos com especial atenção na perícope escolhida para ser analisada, precisamos entender – ainda que genericamente – esse conjunto de capítulos. Evidentemente, também se faz necessária breve introdução à Carta aos Romanos, para que possamos ter uma visão ampla daquilo que explicitaremos.

Por fim, abordaremos de duas importantes questões para os estudos paulinos, em especial para a pesquisa sobre o vínculo do Apóstolo com o judaísmo: a relação entre particularismo e universalismo e o modo como Paulo entendeu a existência da *ekklēsía* e a sua ligação com Israel. Nesse ponto, refletiremos também sobre o projeto missionário de Paulo.

Trata-se, como se pode notar, de um capítulo rico e denso de conteúdo. Em consequência disso, muitos detalhes não serão expostos. Desse modo, apresentaremos, em cada uma das seções, os conteúdos fundamentais e as respectivas discussões, contribuindo, assim, para a compreensão do tema geral de nosso trabalho.

2.1 A Carta aos Romanos

A Carta aos Romanos ocupa um lugar central no conjunto do NT e na história da teologia cristã. Seus diversos comentadores não deixam de enfatizar sua importância – por exemplo, Dunn, ao afirmar que se trata da "mais importante obra de teologia cristã de todos os tempos".[2] Igualmente Vouga é categórico ao dizer que, "por sua extensão e pelo caráter

[1] BARBAGLIO, 1991, p. 259.

[2] DUNN, J. D. G. Carta aos Romanos. In: REID, D. G. (Ed.). *Dicionário teológico do Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 1157.

sistemático da apresentação do conteúdo, a Epístola aos Romanos se apresenta como um escrito teológico central do Novo Testamento".[3]

Podemos perceber sua relevância ao analisar a própria história da teologia.[4] Notamos que esteve presente de modo determinante nos momentos mais decisivos do desenvolvimento do pensamento cristão. Basta considerarmos sua influência no pensamento de Agostinho e de Lutero e, já no século XX, a importância do comentário empreendido pelo teólogo protestante Karl Barth.[5] A famosa frase de Althaus é muito enfática ao estabelecer essa relação: "as grandes horas da história do cristianismo são também as horas da Carta aos Romanos".[6] Pelo papel que essa carta desempenhou nas reformas protestante e católica, ao se pensar o projeto de uma tradução ecumênica da Bíblia (TEB), decidiu-se começar justamente por ela.[7]

> Por causa deste papel desempenhado pela *Epístola aos Romanos* na história da Igreja dos quatro últimos séculos, é compreensível que os responsáveis pela Bíblia – Tradução Ecumênica – tenham resolvido começar seu trabalho pela Epístola aos Romanos. A seu ver, uma versão desta epístola seria um teste; com efeito, estavam persuadidos de que a tradução ecumênica da Bíblia não esbarraria em obstáculos intransponíveis se a *Epístola aos Romanos* pudesse ser apresentada em uma versão aceita por todos. E estavam persuadidos sobretudo do desafio teológico que estava em jogo neste empreendimento; segundo a feliz expressão do pastor M. Boegner, "o texto das nossas divisões" devia tornar-se o "texto do nosso encontro".[8]

Falou-se também da Carta aos Romanos como *testamento* de Paulo.[9] Essa afirmação, entretanto, encontra sérias dificuldades para sua aceitação.[10] Paulo deixa claro seu projeto de viajar para a Espanha, a fim de continuar o anúncio do Evangelho, e não imagina que seria seu último escrito.[11] Seu objetivo, portanto, não era deixar um testamento, como poderemos ver mais adiante, mas organizar sua empreitada apostólica rumo ao Ocidente.

---

[3] VOUGA, F. A epístola aos Romanos. In: MARGUERAT, D. *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 207.

[4] BARBAGLIO, 1991, p. 117.

[5] VOUGA, 2015, p. 207.

[6] "Le più grandi ore della storia del cristianesimo sono anche le ore della Lettera ai Romani" (ALTHAUS, P. *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 1970 a*pud* PITTA, A. *Lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e comento. Milano: Paoline, 2001, p. 555. [I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 6], tradução nossa).

[7] BARBAGLIO, 1991, p. 117.

[8] INTRODUÇÃO à epístola aos Romanos. In: *Bíblia TEB*: notas integrais, tradução ecumênica. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2020, p. 2107.

[9] VOUGA, 2015, p. 219-220.

[10] PITTA, 2001, p. 21-22.

[11] Os autores divergem em relação a este ponto. Alguns colocam a Carta aos Romanos como a última a ser escrita por Paulo (LOPES, H. D. *Romanos*: o evangelho segundo Paulo. São Paulo: Hagnos, 2010, p. 18. [Comentários Expositivos Hagnos]; BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 742. [Bíblia e História. Série Maior]; GIL ARBIOL, 2018a, p. 130); outros, como é o caso de Pitta, sustentam que, depois dela, Paulo ainda teria escrito as cartas aos Filipenses e a Filêmon (2001, p. 21-22).

Barbaglio, todavia, cita a noção de testamento, relacionando-a com a coleta feita em favor dos "santos de Jerusalém que estão na pobreza" (Rm 15,25-26):

> No momento mais crítico da sua vida de apóstolo, ultimada sua missão no Oriente e prestes a abrir a do Ocidente, odiado pelo judaísmo, contestado pelos cristãos judaizantes, sofrendo a desconfiança da Igreja-mãe de Jerusalém, Paulo é chamado a um dramático exame da sua ação missionária e do seu anúncio evangélico. A Carta aos Romanos é quase que um balanço, o seu testamento, já disse Bornkamm. Não no sentido de que queira resumir e sistematizar o seu pensamento. Não se trata de uma *Summa theologica*, mas de uma exposição aprofundada do evangelho, para justificar o alto significado da coleta: a comunhão dos pagãos e dos judeus na única Igreja de Cristo.[12]

Dessa forma, podemos fazer um paralelo entre a Carta aos Romanos e a coleta organizada por Paulo em benefício dos irmãos de Jerusalém. A primeira seria, no campo doutrinal, aquilo que a segunda representou no prático.[13] O objetivo comum seria enfatizar a unidade entre os seguidores de Jesus advindos do paganismo e os judeu-cristãos.

Das cartas consideradas autenticamente paulinas, Romanos é a única dirigida a uma comunidade desconhecida de Paulo e, evidentemente, não fundada por ele.[14] Daí, segundo alguns comentadores, a diferença de tom entre esta carta e aquelas endereçadas às suas comunidades. Sirva de exemplo a declaração de Brown: "ele teve de dirigir-se aos romanos com todo o cuidado, quase se desculpando por ter escrito de forma tão ousada (Rm 15,15)".[15] Escreve com o desejo de visitar as igrejas de Roma (Rm 1,15) e, para não chegar como um desconhecido, decide fazer uma apresentação de *seu* evangelho.[16]

Embora mais à frente apresentaremos de modo mais aprofundado o objetivo da Carta aos Romanos e a maneira como se estrutura, é importante, desde já, dizer que ela trata de problemas internos ao judaísmo e não externos. Este é um elemento significativo para uma justa compreensão do texto sobre o qual pretendemos nos debruçar.

Outra observação que deve ser feita é que, para um correto entendimento desse escrito, não é suficiente apenas uma leitura teológica,[17] mas é preciso examiná-lo também como uma obra retórica, embora se trate, para todos os efeitos, de uma carta. É perceptível, porém, que

---

[12] BARBAGLIO, 1991, p. 128.
[13] INTRODUÇÃO à epístola aos Romanos, 2020, p. 2109.
[14] VOUGA, 2015, p. 220.
[15] BROWN, 2012, p. 739, nota 3.
[16] ROSSI, B. La lettera ai romani. In: BIANCALANI, A.; ROSSI, B. (orgs.). *Le lettere di San Paolo*: nuova traduzione e commento. Siena: Edizioni Cantagallo; Roma: Città Nuova, 2019. v. 1, p. 704. Também Barbaglio partilha essa mesma ideia (1991, p. 123).
[17] "[…] bisogna evitare una lettura immediatamente teologica, a rischio di far dire a Paolo il contrario di quanto dice" (ALETTI, J.-N. *La lettera ai romani*: chiavi di lettura. Roma: Borla, 2011, p. 7, tradução nossa).

Paulo usou de grande originalidade ao escrever aos romanos, de modo que "Romanos [...] pela sua complexidade, ao menos até agora, não pode ser classificada em nenhum gênero epistolar, retórico ou literário",[18] mas se serve de vários gêneros

Há ainda uma questão que a princípio pode parecer secundária, mas não o é: todas as cartas autênticas de Paulo foram escritas antes dos demais livros do NT, inclusive dos Evangelhos. Por isso, quando nos voltamos para um texto paulino, devemos fazer o exercício – difícil, é verdade – de colocar em suspenso tudo aquilo que aprendemos a partir de outros livros neotestamentários e conceitos ou argumentos que deles derivam.[19] Usar noções extrínsecas ao pensamento de Paulo para interpretar suas cartas é grave anacronismo.

2.1.1 Autor, data e local de origem

Os autores modernos estão praticamente de acordo quanto à autenticidade de Romanos.[20] Para Dunn, "nunca houve um questionamento importante sobre a autoria da Carta aos Romanos. Ela foi escrita por Paulo (Rm 1,1)".[21] Segundo Pitta, um reconhecido comentador de Paulo, "um dos poucos elementos partilhados no debate sobre a Carta aos Romanos diz respeito à sua autenticidade".[22]

O primeiro a reconhecer essa autenticidade foi Marcião,[23] e acontece com Rm algo único: ela começa a ser interpretada já no próprio NT, com os escritos da tradição paulina (Colossenses, Efésios, 1-2 Timóteo e Tito) e com aquilo que diz o autor da Segunda Carta de Pedro (2Pd 3,15-16).[24] Trata-se, dessa maneira, de um escrito considerado de grande relevância desde os primórdios do cristianismo e cuja autenticidade não se colocava em discussão

[18] "Romani […], per la sua complessità, almeno sino a ora, non può essere schedata in nessun genere epistolare, retorico o letterario" (PITTA, 2001, p. 36, tradução nossa).

[19] BÍBLIA: Novo Testamento. Apóstolos, epístolas, Apocalipse. Tradução do grego: LOURENÇO, F. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, nota introdutória à Carta aos Romanos, p. 151.

[20] "Qualche volta, in un passato non troppo lontano, la paternità paolina della lettera ai Romani è stata messa in questione, ma gli studiosi moderni sono quasi tutti d'accordo sulla sua autenticità" (FITZMYER, J. A. *Lettera ai romani*: commentario critico-teologico. Casale Monferrato: Piemme, 1999, p. 73-74).

[21] DUNN, 2012, p. 1157.

[22] "Uno dei pochi elementi condivisi nel dibattito sulla Lettera ai Romani riguarda la sua autenticità" (PITTA, 2001, p. 20, tradução nossa).

[23] LOPES, 2010, p. 17.

[24] Aquilo que diz o autor da segunda carta de Pedro parece citar implicitamente Rm 2,4: "ou desprezas a riqueza de sua bondade, de sua paciência e de sua generosidade, sem reconhecer que essa bondade te impele à conversão". Pitta defende essa interpretação neotestamentária de Romanos (2001, p. 555).

naquele período. Os muitos comentários, a começar pelo de Orígenes,[25] demonstram a importância dessa carta.[26]

Então, mais importante do que nos determos sobre a (não) autenticidade de Rm, é procurarmos perceber como ela nos apresenta Paulo, como ele entendia sua vocação de anunciador do Evangelho e de apóstolo dos gentios. Segundo Dunn,

> é fato que Paulo, o Judeu, ou preferivelmente, Paulo, o Israelita (Rm 11,1), acreditava que havia sido comissionado para ser apóstolo aos gentios (Rm 11,13), o que proporciona à carta seu caráter inconfundível e seu lugar de importância.[27]

Nota-se facilmente, como já acenamos acima, ao ler com atenção Rm, a diferença entre ela e outras cartas de Paulo, por exemplo, Gálatas.[28] Ao comparar esses dois textos, salta aos olhos como é distinto o tom usado em cada uma delas. Do ponto de vista literário e retórico, isso demonstra a capacidade que Paulo tinha de adaptar-se aos diferentes receptores de sua mensagem.[29]

Uma pergunta necessária é: por que Paulo escreveu aos romanos? Se todas as suas outras cartas que chegaram até nós foram destinadas a comunidades fundadas por ele, por que teria escrito a uma comunidade iniciada por outros e estabelecida em um lugar onde não tinha jamais estado? Existem diversas respostas a essas perguntas.

Uma primeira justificativa para Paulo escrever aos irmãos de Roma seria a situação interna daquela comunidade. Problemas como a questão dos fracos e dos fortes (Rm 14,1–15,13), a insubordinação às autoridades (Rm 13,1-7) e a difamação que sofria da parte de alguns cristãos – provavelmente romanos[30] – (Rm 3,8) teriam motivado Paulo a endereçar sua carta às comunidades de Roma. Essa hipótese, segundo Penna, não se sustenta, pois é inimaginável que tais situações, embora presentes na carta, fossem motivo suficiente para Paulo escrevê-la.[31]

---

[25] Primeiro comentário completo a um livro do Novo Testamento (PENNA, R. *Carta a los Romanos*: introducción, versión y comentario. Navarra: Verbo Divino, 2013, p. 23. [Comentarios al Nuevo Testamento]).

[26] Para uma breve história da interpretação da Carta aos Romanos, veja-se PITTA, 2001, p. 555-559.

[27] DUNN, 2012, p. 1157.

[28] PITTA, 2001, p. 553.

[29] PENNA, 2013, p. 43-45.

[30] Assim pensa, por exemplo, Penna (2013, p. 50). Para Pitta, como esses difamadores não aparecem em nenhum outro lugar da carta, é mais provável que sejam os mesmos com os quais Paulo teve de lidar nas suas comunidades (2001, p. 21).

[31] PENNA, 2013, p. 49.

Há também quem defenda que Paulo teria escrito essa carta levado por motivos pessoais: o desejo de visitar a comunidade de Roma (Rm 1,11-12), seu projeto missionário em direção à Espanha (Rm 15,23-24) e sua iminente viagem para Jerusalém (Rm 15,25-26).

De fato, Paulo considera concluída sua missão na parte oriental do império e volta-se, então, para o Ocidente (Rm 15,23). Ele sabe que, para tal empreitada, necessitaria de um ponto de apoio[32] e "Roma poderia funcionar como uma base formidável para aquela missão (assim como Antioquia e Filipos tinham servido de base nas quais ele fez os movimentos iniciais em direção oeste, em suas excursões anteriores)".[33]

Se, no entanto, o objetivo de Paulo ao escrever aos romanos era solicitar apoio para seu mais novo empreendimento apostólico, por que somente no final da carta ele acena a tal projeto? Essa é a pergunta que alguns se fazem. Pitta argumenta que

> teria sido de mau gosto começar a carta pedindo aos destinatários, dos quais conhece apenas alguns, que o ajudem a chegar à Espanha, sobretudo se se trata de ajudas não simplesmente espirituais mas também materiais ou econômicas.[34]

No entanto, conforme Barbaglio, no projeto missionário de Paulo, "não é de todo claro o lugar ocupado por Roma".[35] Não é evidente se Roma é apenas um apoio ou também campo de evangelização (Rm 1,15), embora não sejam situações que se excluem. O princípio paulino de "não edificar sobre alicerces assentados por outro" (Rm 15,20) não se opõe à consciência que Paulo tinha de ser "responsável pelos pagãos do mundo latino".[36]

Antes de executar seu projeto, contudo, Paulo deve se encaminhar para Jerusalém e tem consciência das dificuldades a serem enfrentadas junto à igreja-mãe (Rm 15,30-31). Esse também é apontado como o porquê de Paulo ter feito essa exposição de *seu* evangelho (Rm 1,16-17). Houve até quem entendesse a Carta aos Romanos como endereçada a Jerusalém,[37] uma vez que era este o próximo destino de Paulo. Hübner, por exemplo, acredita que, ao menos até o capítulo 11 da carta, o autor teria Jerusalém como *destinatária secreta*.[38]

---

[32] VOUGA, 2015, p. 211.
[33] BROWN, 2012, p. 743.
[34] "[…] sarebbe stato di cattivo gusto cominciare la lettera chiedendo ai destinatari, dei quali conosce soltanto alcuni, che lo aiutino a raggiugere la Spagna, soprattutto se si tratta di aiuti non semplicemente spirituali ma anche materiali o economici" (PITTA, 2001, p. 22, tradução nossa).
[35] BARBAGLIO, 1991, p. 120.
[36] BARBAGLIO, 1991, p. 120.
[37] PITTA, 2001, p. 22.
[38] HÜBNER, H. *Teologia bíblica del Nuovo Testamento*: la teologia di Paolo e la storia dei suoi effetti nel Nuovo Testamento. Brescia: Paideia, 1999, p. 294.

Conquanto haja um pouco de exagero nessas posições, fato é que Paulo se apresenta ansioso em relação à sua viagem para Jerusalém, mormente por causa da coleta feita em suas igrejas da Macedônia e da Acaia. Afinal, "se a coleta não for aceita, se correrá o risco de despedaçar a comunhão entre as igrejas, porque terminará por ser considerada como um gesto de rejeição para com as comunidades paulinas".[39]

A coleta seria o *selo de aceitação* do trabalho missionário realizado por Paulo no Oriente, e ele, sabendo que a comunidade de Roma poderia ajudá-lo, solicita-lhe ajuda.[40]

> Ao recomendar sua viagem à oração dos romanos (Rm 15,30-31), Paulo deixa entrever as dificuldades previsíveis que acompanham seu projeto: obviamente, ele não está seguro de receber um acolhimento favorável dos irmãos da Judeia e prepara-se para uma confrontação difícil.[41]

O biblista espanhol Gil Arbiol é do parecer que, muito provavelmente, a coleta realizada por Paulo não foi aceita pela igreja de Jerusalém. Segundo ele, depois do fracasso experimentado por Paulo em Antioquia, ao ver sua ideia de uma mesa comum para judeus e gentios esbarrar na intransigência de Tiago e do seu grupo,

> [...] ao final de sua vida, experimentou um fracasso semelhante por circunstâncias parecidas: a coleta que levou a Jerusalém para atenuar a escassez dos crentes judeus parece que não foi aceita. O silêncio de Lucas, que conhecia o tema (At 24,17), porém não o relata (provavelmente porque sabia que tinha sido rejeitada), é muito eloquente e parece um dado seguro.[42]

Diante dessa discussão acerca da coleta em prol dos *santos de Jerusalém*, uma pergunta se impõe: qual a probabilidade de a igreja de Roma ter influência sobre aquela de Jerusalém? No período em que Paulo escreve sua carta, parece mais provável o contrário. A preocupação, decerto, existia por parte de Paulo. Todavia não é possível afirmar que seria o motivo que o impulsionou a se dirigir aos romanos.

Parece-nos bastante equilibrada, a esse respeito, a posição de Brown, que, mesmo considerando essas possibilidades previstas no caso de uma não aceitação da coleta como "demasiado fantasiosas", afirma:

---

[39] "Se la colletta non sarà accettata, si rischierà di frantumare la comunione fra le chiese, perché finirà per essere considerata come un gesto di rifiuto verso le comunità paoline" (PITTA, 2001, p. 22, tradução nossa).

[40] BARBAGLIO, 1991, p. 120-121.

[41] VOUGA, 2015, p. 219.

[42] "[…] al final de su vida, experimentó un fracaso similar por circunstancias parecidas: la colecta que llevó a Jerusalén para paliar la escasez de los creyentes judeos parece que no fue aceptada. El silencio de Lucas, que conocía el tema (Hch 24,17) pero no lo relata (probablemente porque sabía que había sido rechazado), resulta muy elocuente y parece un dato seguro" (GIL ARBIOL, C. J. El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción. *Estudios Bíblicos*, Madrid, n. LXXIII, p. 389, 2015).

> Paulo certamente considerou sua viagem futura a Jerusalém, levando a coleta, um momento importante em sua carreira missionária; consequentemente, pode ter decidido enviar às igrejas domésticas de Roma uma formulação bem elaborada de seu evangelho. Ele nutria esperanças de que seu evangelho, que tinha implicação para judeus e gentios, pudesse sarar animosidades na mista comunidade de Roma.[43]

Argumentou-se também que Paulo teria escrito aos romanos para evangelizá-los (Rm 1,14-15) e, desse modo, fazer da igreja de Roma uma comunidade de cunho paulino, afastando dela as influências da sinagoga, ou garantir-lhes a apostolicidade, pois, "faltando-lhes a fundação apostólica, não podiam considerar-se verdadeira Igreja de Cristo".[44]

Não é possível – é isso que se percebe em toda essa discussão – encontrar a motivação de Rm olhando somente para aquelas comunidades e seus problemas. Tentar justificar todo o conteúdo da Carta aos Romanos a partir das situações vividas por aquelas comunidades seria uma visão reducionista. É necessária uma leitura que leve em consideração as circunstâncias das comunidades romanas, porém sem se desviar do absoluto do Evangelho pregado por Paulo.[45]

Não se sustenta também a tese de que Paulo buscaria afastar as comunidades de Roma da influência das sinagogas, pois em nenhum lugar na carta ele faz qualquer tipo de convite para abandonarem o judaísmo. Ademais, em outras cartas (1Ts 2,14-16; Gl 1,6-9; 3,1; 6,12-13; Fl 3,2-6), Paulo mostra-se muito mais duro com os judeus e não faz (nem em Rm ou em qualquer outra) menção a alguma desigualdade entre judeus e gentios. Pelo contrário,

> […] a Paulo lhe interessa estabelecer a igualdade entre judeus e gentios, mas não a superioridade dos segundos sobre os primeiros; e se é verdade que se proclama apóstolo dos gentios (cf. 11,13), não dos judeus, e que considera Israel como a "raiz" na qual se enxertam os demais (cf. 11,16), nem por isso pretende "desenraizar" a identidade dos cristãos de origem gentílica, aos quais melhor deseja enxertar nessa raiz reconhecendo a prioridade desta (cf. 1,16), sua vantagem (3,1), suas prerrogativas únicas (cf. 9,1-5), e declarando que Cristo se fez "ministro dos circuncisos para confirmar as promessas dos pais".[46]

---

[43] BROWN, 2012, p. 742.

[44] BARBAGLIO, 1991, p. 123.

[45] PITTA, A. *Cartas paulinas.* Petrópolis: Vozes, 2019, p. 195-196. (Introdução aos Estudos Bíblicos).

[46] "[…] a Pablo le interesa establecer la igualdad entre judíos y gentiles, pero no la superioridad de los segundos sobre los primeros; y si es verdad que se proclama apóstol de los gentiles (cf. 11,13), no de los judíos, y que considera a Israel la 'raíz' en la cual se injertan los demás (cf. 11,16ss), no por ello pretende 'desarraigar' la identidad de los cristianos de origen gentil, a los que más bien desea injertar sobre esa raíz reconociendo la prioridad de esta (cf. 1,16), su plus (cf. 3,1), sus prerrogativas únicas (cf. 9,1-5), y declarando que Cristo se hizo 'ministro de los circuncisos para confirmar las promesas de los padres'" (PENNA, 2013, p. 52, tradução nossa).

Confirmação disso é que um conceito-chave na construção de Rm é o da igualdade e ausência de *distinção*. Deus é Senhor de todos e já não há como falar de um *povo eleito* contraposto aos *gentios*.[47] Defender que Paulo busca uma superioridade dos gentios sobre os judeus significaria deturpar totalmente o sentido da mensagem do Apóstolo (Rm 2,11).

Isso posto, conclui-se que nenhum dos motivos apresentados, considerado isoladamente, é capaz de responder à pergunta sobre a motivação de Paulo para entrar em comunicação com os cristãos de Roma. É verdade que precisava expor àquela igreja uma carta de apresentação sua e de seu evangelho; devia esclarecer – também para si próprio – as reais implicações da fé em Cristo, tendo em mente que deveria prestar contas de sua pregação em Jerusalém; gostaria ainda de contar com a ajuda da comunidade que estava na capital do império para chegar à Espanha e continuar sua obra missionária e, para isso, pede humildemente seu auxílio e suas orações. Por conseguinte, temos não um motivo único, mas uma série de razões[48] que nos levam a perceber por que Paulo teria escrito a uma comunidade desconhecida (ao menos em sua maior parte) e não fundada por ele.[49]

Em relação à data em que a carta foi escrita, embora não seja possível uma determinação exata, a grande maioria dos comentadores situa sua composição no período entre os anos 55 e 59,[50] com pequenas variações.[51]

A oscilação quanto à data de composição deve-se ao quadro cronológico da vida do Apóstolo que se tem em mente. Sua morte em Roma, "tomando como base as fontes antigas, pode ser datada no arco de dez anos, que vai de 58 a 68".[52] De acordo com essas duas datas, situa-se a escrita de Rm entre 54-55 ou 57-58.

Como Paulo certamente foi preso durante o mandato de Antônio Félix (At 23,24), a datação do período em que este foi procurador da Judeia também é determinante para estipularmos uma data de composição para Rm. Tendo-se em conta notícias de que Paulo teria chegado a Roma no segundo ano de mandato do imperador Nero, ou seja, em 56, alguns sustentam a tese de que o mandato de Félix (At 24,27) teria terminado nesse ano, supondo que ele

---

[47] LOURENÇO, 2018, p. 159.

[48] Dunn fala de diversos propósitos de Paulo, explicitando o missionário, o apologético e o pastoral (2012, p. 1159-1161).

[49] PENNA, 2013, p. 53-54.

[50] ALETTI, 2011, p. 11.

[51] Pitta (2001, p. 20), por exemplo, recua um pouco e propõe o período entre 54 e 58.

[52] "[…] tomando como base las fuentes antiguas, se puede datar en el arco de diez años que va del 58 al 68" (PENNA, 2013, p. 55, tradução nossa).

teria sido destituído do cargo simultaneamente a seu irmão, Palente, que era ministro das finanças e foi demitido no início do governo de Nero.[53]

Se considerarmos o capítulo 20 dos Atos dos Apóstolos, que insere a última visita de Paulo a Jerusalém num quadro maior, somos levados a acreditar que possivelmente essa carta foi escrita entre os anos 55 e 57, pouco antes de o Apóstolo partir para Jerusalém.[54] A datação mais recuada da carta, que a situa entre 51-52, segundo Dunn, é impossível de ser sustentada.[55]

Em relação ao lugar onde Paulo se encontrava ao escrever aos romanos, foram cogitadas diversas cidades, como Atenas, Éfeso, Filipos e Tessalônica.[56] Entretanto, nos dias atuais, a grande maioria dos comentadores concorda que a carta teria sido escrita na comunidade de Corinto, no período que antecedeu a viagem de Paulo a Jerusalém, da qual já falamos em parágrafos anteriores.

2.1.2 Destinatários

Como já pudemos ver, Paulo escreveu a uma comunidade[57] que ele não conhecia, ou conhecia apenas alguns de seus membros, se consideramos o capítulo 16 como parte do texto original de Romanos. Devemos, por isso, buscar alguns elementos identitários da igreja de Roma. Qual foi sua origem e como essas comunidades se organizaram – por aquilo que o Ambrosiaster nos diz – sem a presença apostólica?[58]

A origem da igreja de Roma – é preciso dizer de imediato – é-nos desconhecida.[59] Não chegou até nós nenhum registro de quem foram os primeiros anunciadores do Evangelho na grande capital do império. A notícia mais antiga sobre a presença de cristãos em Roma é o relato de Tácito, que, por volta do ano 115, narra os castigos impostos por Nero, depois do incêndio de 64.[60] Como se deu a adesão dos judeus que habitavam em Roma ao Evangelho, não sabemos.

Na busca dessas origens, encontramos a teoria que atribui os primórdios do anúncio de Jesus em Roma aos judeus que habitavam a capital do império e se encontravam em Jerusa-

---

[53] PENNA, 2013, p. 55-56.
[54] PITTA, 2019, p. 194.
[55] DUNN, 2012, p. 1157.
[56] FITZMYER, 1999, p. 123.
[57] "[...] com o rigor da análise histórica, deveríamos falar mais de diversas comunidades romanas do que de uma Igreja monolítica e centralizada" (PITTA, 2019, p. 197). Aqui, usaremos as duas formas, porém, tendo sempre em mente essa diversidade característica das comunidades dos cristãos de Roma.
[58] PENNA, 2013, p. 26.
[59] PITTA, 2001, p. 22.
[60] PENNA R. *Le prime comunità cristiane*: persone, tempi, luoghi, forme, credenze. Roma: Carocci, 2011, p. 83.

lém por ocasião do evento do Pentecostes; retornando para casa, eles teriam começado a propagar aquilo que havia acontecido em Jerusalém. Se realmente se deu dessa forma, é-nos impossível afirmar.[61] O que podemos conjecturar com razoável certeza é que, entre os anos 40 e 50, judeus que comerciavam em Roma levaram a mensagem cristã àquela cidade.[62]

Devemos reconhecer, destarte, que a primeira evangelização em Roma foi feita por pessoas anônimas e desconhecidas. Como bem diz Fitzmyer:

> O mais provável é que a comunidade cristã de Roma se iniciou não graças à evangelização direta da cidade, como acontece em parte nas regiões mediterrâneas orientais, e sim graças à presença de cristãos de origem judaica ou pagã, os quais haviam se estabelecido em Roma, onde viviam e desenvolviam suas atividades.[63]

A referência mais explícita à fundação da igreja de Roma nós a temos nos escritos de Irineu, bispo de Lião. No final do século II, ele se refere àquela comunidade como tendo sido fundada pelos "gloriosíssimos apóstolos Pedro e Paulo".[64] Não é preciso muito para provar que essa tese não pode ser aceita como histórica. O próprio Paulo, ao escrever sua carta, fala da anterioridade da igreja de Roma (Rm 1,13) e, na Carta aos Gálatas, escrita por volta do ano 54, dá a entender que, nos fins dos anos 40, Pedro ainda estava na Judeia, por ocasião do assim chamado Concílio de Jerusalém. Não só: escrevendo aos romanos, Paulo não faz nenhuma menção à presença de Pedro naquela cidade, diferentemente de outras de suas cartas (1Cor 1,12; 9,5; 15,5; Gl 1,18; 2,7-9.11-14).

O primeiro comentário a Rm escrito em Roma (século IV), obra do Ambrosiaster, supramencionada, é explícito ao dizer que os cristãos de Roma acolheram o Evangelho sem ver "nem sinais, nem milagres, nem algum dos apóstolos".[65] Podemos, desse modo, afirmar sem hesitação que "a notícia sobre os 25 anos de episcopado de Pedro em Roma deve ser considerada sem meios-termos 'uma tradição lendária'".[66]

---

[61] Os autores tendem, em sua maioria, a identificar na diáspora judaica as origens da primeira comunidade cristã de Roma (BARBAGLIO, 1991, p. 118). "A presença de judeus praticamente em todas as grandes cidades da antiguidade foi de grande valia para a difusão do cristianismo" (SANTOS, L. O. dos; PROENÇA, P. S. de. *Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2018, p. 23-25. [Comentário Bíblico Latino-americano]).

[62] PITTA, 2019, p. 197.

[63] "La cosa più probabile è che la comunità cristiana di Roma abbia avuto inizio non grazie all'evangelizzazione diretta della città, come accadde in parte nelle regioni mediterranee orientali, ma grazie alla presenza di cristiani di origine sia giudaica che pagana, i quali si erano insediati a Roma, dove vivevano e svolgevano la loro attività" (FITZMYER, 1999, p. 61, tradução nossa).

[64] Contra as heresias 3,3,2 *apud* PENNA, 2011, p. 83.

[65] PENNA, 2011, p. 84.

[66] "[...] la notizia sui 25 anni di episcopato di Pietro a Roma va giudicata senza mezzi termini 'una tradizione leggendaria'" (FITZMYER, 1991, p. 61 *apud* PENNA, 2011, p. 84, tradução nossa).

Sabemos que, na época do imperador Cláudio, os cristãos já viviam em Roma, pois temos conhecimento de que promulgou um decreto que expulsava os judeus da capital do império por criarem desordens, motivados por certo *Chrestus*. Muito se discute sobre a identidade desse personagem,[67] mas é quase consensual a ideia de que se trata de uma deformação de *Christus*.[68] Dessa forma, tais desordens seriam confusões dentro das comunidades judaicas causadas pela adesão de alguns a Cristo.

O secretário particular do imperador Adriano, Suetônio, em sua obra *Vida de Cláudio*, traz a notícia de que "*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*". A tradução dessa sentença não é unívoca e nos coloca a seguinte questão: foram expulsos de Roma todos os judeus ou apenas aqueles que causavam distúrbios? Com efeito, a frase acima pode ser traduzida de duas formas: "expulsou de Roma os judeus que constantemente criavam distúrbios, instigados por Chresto" ou "como os judeus disturbavam constantemente, instigados por Chresto, ele os expulsou de Roma".[69]

Se esse decreto tivesse sido estritamente aplicado, teriam sido expulsos de Roma em torno de 20 e 40 mil judeus. O fato de escritos como os de Flávio Josefo não trazerem nenhuma menção a tal episódio leva a crer que o edito, de fato, não foi cumprido à risca. Considera-se, no entanto, que alcançava todos os judeus que viviam na urbe. Importante para esse posicionamento é aquilo que diz Lucas nos Atos dos Apóstolos: "Lá encontrou um judeu chamado Áquila, originário do Ponto, que acabava de chegar da Itália com sua mulher, Priscila. Pois Cláudio decretara que todos os judeus deviam sair de Roma" (At 18,2-3). Essa notícia lucana nos leva a reafirmar que, de fato, o *Chresto* citado por Suetônio é aquele em quem Priscila e Áquila creram, antes do encontro com Paulo.

O que podemos inferir dessa questão, que interessa, de modo particular, à nossa pesquisa, é que "os cristãos de Roma, quer sejam de origem hebraica ou gentios do ponto de vista étnico, são tidos por Lucas e Suetônio como judeus, e não como aderentes a uma nova religião".[70] Como nos recorda Penna, o judaísmo foi o primeiro ambiente vital do cristianismo

---

[67] Para uma explicação atendível do significado do nome *Chrestus* e do seu uso por parte de Suetônio, veja-se FITZMYER, 1999, p. 62-63.

[68] "La discussione maggiore consiste nel chiedersi se sia giustificato intendere il termine grecizzante *Chrestus*, lett. 'utile, buono, adatto', come una deformazione di *Christus* (Gesù, dunque personaggio del passato che avrebbe in qualche modo motivato le agitazioni del momento) oppure se vada spiegato come designazione di uno sconosciuto sobillatore di nome *Chrestus* (un ebreo che avrebbe agito nel presente in prima persona). Ritengo che le obiezioni addotte contro l'equivalenza *Chrestus* = *Christus* non siano determinanti" (PENNA, 2011, p. 85).

[69] PITTA, 2001, p. 23.

[70] "[...] i cristiani di Roma, che siano di origine ebraica o gentile dal punto di vista etnico, sono ritenuti da Luca e Svetonio come giudei e non aderenti a una nuova religione" (PITTA, 2001, p. 23, tradução nossa).

romano,[71] e sabemos que os membros das primeiras comunidades ali fundadas continuavam a viver como judeus e usavam a Escritura nas sinagogas de Roma.[72]

Pitta também é desse parecer e o expressa de modo claro ao referir-se aos possíveis condicionamentos causados pelo decreto imperial:

> [...] as atestações sobre o edito permitem ao menos reconhecer a presença cristã na capital já durante o império de Cláudio e que não se pode ainda falar de uma nova religião que toma distância do judaísmo, mas de gentios que aderiram ao cristianismo, justamente através do judaísmo, antes, considerando pertencer, desse modo, a uma das formas de judaísmo.[73]

A datação do edito de Cláudio também não é ponto pacífico. Duas datas se impõem: ano 49 ou já no ano 41? Segundo a informação do historiador romano Díon Cássio (c. 155-235), o edito seria do ano 41, e conforme o historiador cristão Paolo Orósio (séc. IV-séc. V), seria do ano 49.[74] Determinante para uma tomada de posição nesse debate é a antiguidade da presença cristã em Roma. Se consideramos que em At 18,2 Lucas diz que Priscila e Áquila, ao se encontrarem com Paulo, haviam chegado "há pouco tempo" (*prosfátōs*) a Corinto vindos de Roma,[75] podemos propor com maior segurança o ano 49.[76]

Temos de mencionar ainda o fato de Dión Cássio, ao referir-se ao edito de Cláudio, não fazer menção aos cristãos e dizer que a intenção do edito era proibir os judeus de se reunirem, e não os expulsar da cidade.[77] Assim, somos levados a reafirmar a datação da expulsão dos judeus de Roma no ano 49, conforme a indicação de Orósio. A tentativa de fazer concordar as duas fontes à nossa disposição, falando de dois eventos distintos, um no início do governo de Cláudio e outro mais para o final, não é considerada razoável.

De qualquer forma, o evento em torno do decreto acima mencionado não deve ser tomado de modo exagerado:

> Naturalmente, não devemos pensar que o edito de Cláudio tenha assumido as mesmas proporções que aquelas durante a segunda guerra mundial. Se nas fontes paralelas não se acena a um edito que teria chamado em causa um

[71] PENNA, 2011, p. 86.
[72] PITTA, 2019, p. 197.
[73] "[...] le attestazioni sull'editto permettono almeno di riconoscere la presenza cristiana nella capitale già durante l'imperio di Claudio e che non si può ancora parlare di una nuova religione che prende le distanze del giudaismo bensì di gentili che hanno aderito al cristianesimo proprio attraverso il giudaismo, anzi, ritenendo di appartenere, in tal modo, a una delle forme del giudaismo" (PITTA, 2001, p. 24, tradução nossa).
[74] VOUGA, 2015, p. 220.
[75] De acordo com a cronologia paulina aceita pela maioria dos autores, Paulo só poderia ter encontrado o casal depois do ano 49, quando de sua chegada a Corinto (PITTA, 2001, p. 24).
[76] PENNA, 2011, p. 86.
[77] PITTA, 2001, p. 23.

> número assim elevado de judeus, quer dizer que a sua força não foi muito coercitiva, embora tenha atingido alguns, como Áquila e Priscila.[78]

Se a presença dos judeus seguidores de Jesus entre seus pares foi causa de desordens merecedoras de um edito imperial, podemos alegar que a comunidade cristã surgiu no contexto da sinagoga e ao redor dela.[79] A existência de doze ou treze sinagogas na cidade de Roma[80] nos leva à conclusão de que a presença judaica na capital imperial não estava reduzida a um *gueto,* mas tratava-se de uma existência evidente em diversas áreas da cidade. Não existia também, na Roma daquele período, uma organização em termos de uma sinagoga central,[81] mas comunidades autônomas, governadas por responsáveis diversos.

Tendo em vista que as comunidades cristãs não se compreendiam como distintas do judaísmo, sua organização seguia o mesmo plano das sinagogas. A total ausência do termo igreja (*ekklēsía)* na carta, com exceção das saudações no capítulo 16, foi base para afirmações a respeito da estrutura fragmentária das comunidades cristãs. Por basear-se somente no silêncio, esse argumento não pode ser veementemente defendido. O que podemos declarar é que a estrutura das comunidades cristãs correspondia àquela das sinagogas romanas.[82]

O número dos judeus seguidores de Jesus na cidade de Roma, segundo Penna, estaria entre cem e duzentas pessoas, em meio a uma população de vinte ou trinta mil judeus que ali viviam. Para esse cálculo, baseia-se no número de casas citadas por Paulo (Rm 16) onde os cristãos se reuniam e no número de pessoas comportado naquele tipo de habitação.[83] O que aparece como claro, a partir das saudações presentes no capítulo 16, se o consideramos parte desta carta,[84] é que, quando Paulo escreve aos romanos, os cristãos daquela localidade já não se reúnem na sinagoga, mas nas casas, provavelmente dos mais abastados.[85]

O tema da composição da comunidade de Roma tem gerado muito debate, à medida que se sucedem os estudos. Várias teses foram sustentadas, embora algumas careçam claramente de fundamento e demonstrabilidade.

---

[78] "Naturalmente non dobbiamo pensare che l'editto di Claudio abbia assunto le stesse proporzioni di quelle durante la seconda guerra mondiale. Se nelle fonti parallele non si accenna a un editto che avrebbe chiamato in causa un numero così elevato di ebrei vuol dire che la sua forza non fu molto coercitiva anche se toccò alcuni, come Aquila e Priscilla" (PITTA, 2001, p. 24, tradução nossa).

[79] VOUGA, 2015, p. 221.

[80] PITTA, 2001, p. 25, introdução, nota 38.

[81] DUNN, 2012, p. 1159.

[82] PITTA, 2001, p. 26.

[83] PENNA, 2013, p. 39.

[84] No próximo subtítulo, deter-nos-emos na problemática envolvendo o capítulo 16.

[85] VOUGA, 2015, p. 222.

Uma dessas teses defende que Rm teria como destinatários, de modo prevalente, gentios que haviam aderido à forma cristã de judaísmo e que continuavam a frequentar a sinagoga. Penna apresenta três elementos que, embora sejam tidos como certos por quem segue esse argumento, já deveriam ter sido deixados de lado: Cláudio teria expulsado *todos* os judeus, incluindo o primeiro grupo ali formado; teria havido uma revogação por parte de Nero das medidas antijudaicas, o que teria permitido a volta dos judeus anteriormente expulsos; quando os judeus retornaram a Roma, teriam encontrado uma configuração bastante diversa da comunidade cristã, formada agora, em sua maioria, por gentios.[86]

Em seu famoso comentário, Fitzmyer apresenta alguns argumentos a favor de uma maioria pagã entre os cristãos de Roma. Para ele, "é claro […] que Paulo escreve à comunidade cristã de Roma como a uma comunidade mista, prevalentemente de origem pagã. Autodefine-se como 'apóstolo dos pagãos' (11,13) e interpela os seus leitores como 'pagãos'".[87] Além do mais, situa seus destinatários entre os "outros povos pagãos" (Rm 1,13) e, no bloco em que trata da questão de Israel (Rm 9–11), fala dos judeus como *seu povo* a leitores não judeus.

Na formação das comunidades cristãs, todavia, não existiam somente judeus e gentios, como se fossem classes contrapostas.

> [...] não se pode contar somente com a existência dos grupos contrapostos de judeus e gentios convertidos em cristãos, posto que também existia uma terceira categoria: aqueles que, sendo gentios, tinham se aproximado primeiro do judaísmo e, *sendo gentios judaizantes*, tinham acolhido depois o Evangelho.[88]

Seria difícil negar a composição mista dos destinatários da carta de Paulo.[89] Contudo, é impossível determinar um percentual exato de judeus ou de gentios que compunham tais comunidades. Ainda conforme Penna, "dada a impossibilidade de saber se algum dos cristãos

---

[86] PENNA, 2011, p. 87-88.

[87] "È chiaro invece che Paolo scrive alla comunità cristiana di Roma come a una comunità mista, prevalentemente di origine pagana. Si autodefinisce 'apostolo dei pagani' *(11,13)* e interpella i suoi lettori come 'pagani'" (FITZMYER, 1999, p. 65, tradução nossa).

[88] "[…] no se puede contar solo con la existencia de los dos grupos contrapuestos de judíos y de gentiles convertidos en cristianos, puesto que también existía una tercera categoría: aquellos que, siendo gentiles, se habían acercado primero al judaísmo y, *siendo gentiles judaizantes,* habían acogido después el Evangelio" (PENNA, 2013, p. 32, tradução nossa).

[89] Rm 1,16: "[…] do judeu primeiro, e depois do grego"; Rm 2,19: "[...] para o judeu primeiro e também para o grego".

da cidade provinha diretamente do paganismo, cabe conjecturar que todos eles eram 'judeu-cristãos', sejam como procedentes do judaísmo, seja do paganismo".[90]

Não obstante muitos autores se refiram aos *prosélitos* e *tementes a Deus* como prováveis grupos que teriam servido como acesso à forma cristã de judaísmo, não sabemos como, de fato, aconteceu.[91] O próprio texto de Rm nos faz acreditar que seus destinatários eram judeu-cristãos. Paulo se dirige a seus interlocutores como "pessoas competentes em matéria de lei" (Rm 7,1),[92] e notamos em Rm 14,1–15,13 que eles se encontram em conflito acerca de questões alimentares judaicas, mais especificamente sobre o *puro* e o *impuro*, sem nenhuma comparação entre judeus e pagãos.[93]

Algo que espontaneamente chama a atenção do leitor é a quantidade de citações do AT em Rm, a chamada *probatio ex scripturis*.[94] De acordo com a sinopse das cartas de Paulo,[95] a carta endereçada à comunidade de Roma apresenta nada menos que 58 citações diretas do AT, enquanto a Primeira Carta aos Coríntios, por exemplo, somente 20, e a Carta aos Gálatas, 10. Tal *probatio,* "como no caso de Mateus, é particularmente adequada para uma comunidade judeu-cristã, ou ao menos parcialmente judaizante".[96]

A afirmação de Barbaglio segundo a qual "não é [...] arriscado julgar que a comunidade romana fosse composta prevalentemente por cristãos incircuncisos"[97] parece não levar em conta os elementos aqui apresentados, que nos fazem crer que os cristãos da comunidade de Roma eram todos judeu-cristãos, quer fossem advindos do judaísmo, quer do paganismo.

---

[90] "[…] dada la imposibilidad de saber si alguno de los cristianos de la ciudad provenía directamente del paganismo, cabe conjeturar que todos ellos eran "judeo-cristianos", bien procedentes del judaísmo, bien del paganismo" (PENNA, 2013, p. 35, tradução nossa).

[91] PITTA, 2001, p. 27.

[92] "[...] visto che la frase si rivolge a tutti i cristiani di Roma (interpellati nel testo stesso come 'fratelli') e visto che essi sono in buona parte di origine gentile, siamo di fatto obbligati a pensare che almeno in parte si tratta di Gentili istruiti prima nella conoscenza della Torah e diventati poi cristiani" (PENNA, 2011, p. 93).

[93] Em sentido contrário, Fitzmyer admite que Paulo identifica os *fracos* dos capítulos 14-15 com os cristãos de origem judaica (1999, p. 65). Penna, porém, acredita que "la soluzione migliore sará di pensare che tanto dei giudeo-cristiani potevano appartenere ai 'forti' quanto degli etnico-cristiani potevano far parte dei 'deboli'. In ogni caso, anche da questo quadro risulta che essere cristiani di origine gentile nella chiesa di Roma non significava affatto esser liberi dalla Legge e dai suoi condizionamenti" (2011, p. 94).

[94] "In nessuna lettera come in Romani Paolo ricorre all'uso dell'AT" (PITTA, 2001, p. 28). Acerca das muitas citações do Antigo Testamento, especificamente do profeta Isaías, na Carta aos Romanos, pode-se consultar SALA, S. *Paolo interpreta Isaia*: la Lettera ai Romani e l'incidenza di Isaia nella formulazione della teologia cristiana. 136 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2009.

[95] PITTA, A. *Sinossi paolina*: le lettere di san Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.

[96] "[…] como en e1 caso de Mt, es particularmente adecuada para una comunidad judeo-cristiana, o al menos parcialmente judaizante" (PENNA, 2013, p. 35, tradução nossa).

[97] BARBAGLIO, 1991, p. 119.

De todo modo, o que se pode afirmar é que, em Rm, inexiste qualquer tipo de antissemitismo:

> A principal consequência que emerge de tal reconstrução sobre as origens das comunidades cristã de Roma diz respeito à exclusão de qualquer expressão ou perspectiva antissemita na carta enviada por Paulo: lidamos com um diálogo intrajudaico e não extra ou antijudaico.[98]

2.1.3 Composição literária

A integridade da Carta os Romanos não encontra grandes objeções, salvo as discussões a respeito do capítulo 16. A colocação de Rm 16,1-16 (recomendação de Febe e saudações a membros da comunidade de Roma), Rm 16,17-20 (advertência contra os espíritos transviados) e Rm 16,25-27 (doxologia conclusiva) é o principal alvo de discussões entre os comentadores.[99] Além disso, levanta-se a questão sobre a real destinação desse capítulo, havendo autores que sustentam a tese de que seria a comunidade de Éfeso o verdadeiro destinatário dessa missiva.[100]

Em relação ao capítulo 16, a discussão abrange tanto o conteúdo quanto a forma. O problema se apresenta da seguinte maneira: quanto à forma, Rm 16,1-23 não se relaciona com a carta – diferentemente do que acontece em 1Cor 16,14-20, que está em sintonia com as recomendações finais de 1Cor 16,1-20 –, dando a impressão de um acréscimo posterior à conclusão original; quanto ao conteúdo, argumenta-se que seria improvável que Paulo conhecesse tantas pessoas numa comunidade onde ele nunca esteve, além da referência a Áquila e Priscila, a qual aparece também nas saudações de 1Cor 16, e a Epêneto, primícias das Igrejas da Ásia. Isso levou alguns a afirmar que "Romanos 16 constitui uma mensagem que não tem nada a ver com a comunidade de Roma, mas endereçada, sim, a Éfeso".[101]

Embora alguns imaginem que Romanos 16 tenha sido um escrito independente (uma espécie de bilhete) enviado à comunidade de Éfeso, tal suposição não parece muito provável, pois fugiria totalmente do modo de Paulo se comunicar e, ademais, o texto em si aponta para uma ligação com algo precedente.

Diante disso, surgem duas hipóteses: o capítulo 16 seria deveras a conclusão da Carta aos Romanos, de acordo com o entendimento de que a grande mobilidade existente no impé-

---

[98] "La conseguenza principale che emerge da tale ricostruzione sulle origini delle comunità cristiane di Roma riguarda l'esclusione di qualsiasi espressione o prospettiva antisemitica nella lettera inviata da Paolo: abbiamo a che fare con un dialogo intragiudaico e non extra o antigiudaico" (PITTA, 2001, p. 27, tradução nossa).

[99] PITTA, 2001, p. 27.

[100] Ampla e detalhada visão dessa hipótese pode ser lida em FITZMYER, 1999, p. 92-100.

[101] VOUGA, 2015, p. 213.

rio romano permitiria a Paulo conhecer muitos daqueles nomes citados, assim como mencionar alguns que conhecia somente por nome (Rm 16,10b-12a.14-15), ou seria uma mensagem autônoma, talvez um bilhete que teria acompanhado uma cópia da Carta aos Romanos encaminhada à comunidade dos efésios,[102] mas não uma correspondência independente.

No tocante à discussão sobre o capítulo 16 de Romanos, Dunn claramente toma posição contrária à hipótese efesina:

> A principal questão levantada pela crítica textual é se Romanos 16 pertence ao texto original ditado por Paulo. Uma opinião minoritária, porém influente, insiste em que Romanos 16 foi uma carta independente, escrita para Éfeso. Isso é improvável. Em particular, uma carta terminando em Rm 15,33 sem uma bênção de "graça" a favor dos destinatários (Rm 16,20) seria bem o oposto de Paulo. Romanos 16,1-23 apresenta todas as características de uma conclusão epistolar, e não é implausível que Paulo conhecesse tantas pessoas em Roma, como a saudação indica. A comunidade judaica era numerosa, e os deslocamentos de Priscila e Áquila indicam que havia uma quantidade razoável de viagens de Roma e para Roma, o que seria de esperar da capital do império.[103]

Fitzmyer, após longa análise dos argumentos favoráveis e contrários à hipótese que vê o capítulo 16 como endereçado aos efésios, encontra motivos para se posicionar contrariamente à mesma: "considerar 16,1-23 como uma carta enviada originalmente a Éfeso significaria privar a Carta aos Romanos de uma conclusão epistolar, tornando-a um documento com uma fisionomia única ao interno do corpo paulino".[104]

As pesquisas mais recentes, todavia, têm seguido mais a hipótese de acordo com a qual o capítulo 16 seria um escrito distinto da carta escrita às igrejas de Roma. Nessa posição, encontra-se o recente estudo do biblista espanhol Gil Arbiol. Segundo ele,

> [...] a atual Carta aos Romanos é formada por duas cartas originalmente independentes: Rm A (Rm 16,1-23) é uma carta breve dirigida às assembleias de Éfeso, na qual recomenda Febe e envia saudações com o fim de sentir-se apoiado para a viagem a Jerusalém com a coleta, na qual estava em jogo sua comunhão com as assembleias da Judeia; Rm B (Rm 1,1–15,33), por sua vez, é uma carta de preparação de sua viagem a Roma, na qual quer apresentar-se e expor sua missão a fim de ser acolhido cordialmente antes de empreender sua viagem rumo ao Ocidente.[105]

---

[102] VOUGA, 2015, p. 214.

[103] DUNN, 2012, p. 1162.

[104] "Considerare *16,1-23* come una lettera inviata originariamente a Efeso significherebbe privare la lettera ai Romani di una conclusione epistolare, rendendola un documento con una fisionomia unica all'interno del corpo paolino" (FITZMYER, 1999, p. 98-99, tradução nossa).

[105] GIL ARBIOL, 2018a, p. 158.

Sobre a unidade de Romanos, sobretudo em relação ao capítulo 16, é interessante colher alguns aspectos da crítica literária. Segundo Brown, ao referir-se ao Beatty Papyrus II (P^{46}, cerca de 200 E.C.), que apresenta uma versão de Romanos em 15 capítulos:

> Há prova textual latina, do século VI, para uma versão em 14 capítulos (forma já conhecida de Tertuliano e Orígenes, existindo, portanto, por volta de 200 d.C.). Contudo, uma vez que o cap. 15 é claramente paulino e intimamente ligado ao 14, o problema mais substancial é saber se o texto original de Romanos consistia em 15 ou 16 capítulos.[106]

Ainda ligada ao problema do número de capítulos da versão original de Romanos, há a questão referente à posição da doxologia de Rm 16,25-27. Encontram-se, de fato, manuscritos que trazem esses versículos logo depois de Rm 14,23 ou de 15,33. Dunn reforça a opinião de uma redução por influência marcionita e acréscimo de Rm 16,25-27 a fim de servir como conclusão.[107]

No que concerne à posição da doxologia nas diferentes versões de Romanos encontradas, o parecer de Pitta demonstra-se altamente aceitável:

> A hipótese menos provável liga a doxologia a 14,23, interrompendo assim a exortação dirigida aos fortes e aos fracos que continua com 15,1-13. Também a possibilidade de inserir a doxologia após 15,33 não é muito sustentável, porque nos depararíamos com duas doxologias sobrepostas. Contudo, se excluirmos a doxologia final, a carta se encerraria de repente com 16,23, sem os augúrios finais comuns nas outras cartas paulinas. Portanto, embora original, a colocação da doxologia após 16,23 parece mais pertinente, uma vez que substitui os augúrios finais de outras cartas.[108]

Uma possível explicação para as versões reduzidas de Rm pode estar na intenção de tornar a carta menos específica, de modo "que pudesse ser facilmente lida em Igrejas de outros tempos e lugares".[109] Essa mesma interpretação poderia esclarecer a omissão do endereçamento a Roma em Rm 1,7, encontrada em alguns poucos manuscritos.[110]

Ao falar de composição literária, precisamos nos voltar para a chamada tradição pré-paulina. Em relação à Carta aos Romanos, temos basicamente três casos nos quais Paulo teria se servido de textos anteriores para a elaboração de seu argumento:[111] Rm 1,3-4; 3,25 e o *ipsissimum verbum Iesu* de Rm 8,15b. As diferenças – sobretudo no que se refere aos dois

[106] BROWN, 2012, p. 756, nota 38.
[107] DUNN, 2012, p. 1162.
[108] PITTA, 2019, p. 225-226.
[109] BROWN, 2012, p. 757.
[110] BROWN, 2012, p. 757.
[111] PITTA, 2001, p. 30.

primeiros – para o restante da carta e o pensamento paulino de modo geral levam-nos a corroborar a tese de que sejam, verdadeiramente, materiais anteriores a Paulo.

No início da carta, Paulo se apresenta às comunidades de Roma e põe nessa apresentação aquilo que seria uma "fórmula credal comum",[112] expressa nos seguintes termos: "oriundo, segundo a carne, da estirpe de Davi, estabelecido, segundo o Espírito Santo, Filho de Deus com poder, por sua ressurreição dos mortos: Jesus Cristo, nosso Senhor" (Rm 1,3-4). Se lermos o conjunto de Rm 1,1-7, notamos com clareza a interrupção produzida por essa fórmula. Seria possível, sem nenhum prejuízo para a compreensão, passar do v. 3a ("[...] concerne a seu Filho") imediatamente ao v. 4b, que identifica o Filho com "Jesus Cristo, nosso Senhor", aquele que concedeu a graça do apostolado a Paulo.

Há razões técnicas que também sugerem fortemente a preexistência dos versículos aqui mencionados:

> O vocabulário é insólito para Paulo; em 1,3b-4a são utilizados o verbo "constituído" (*horisthéntos* no v. 4), sendo a única ocorrência nas cartas paulinas, e os substantivos "santidade" (*haghiosýne* no v. 4) e "elevação" (*anástasis* no v. 4). Geralmente, para acentuar a ressurreição de Cristo, Paulo utiliza o verbo *eghéirein* (41 vezes nas suas cartas) no lugar de *anástasis* (cf. Rm 6,5; 1Cor 15,12.13.21.42; Fl 3,10). Ademais, o rei Davi é mencionado nas cartas paulinas como autor dos salmos (cf. Rm 4,6; 11,9), enquanto aqui é visto como fundador real da descendência de Jesus.[113]

Seu ambiente de origem, tendo em vista as categorias semíticas presentes no texto ("estirpe de Davi", "estabelecido", "Espírito de santidade"[114]), é provavelmente o siro-palestinense e reflete aquilo que Paulo recebeu a respeito de Jesus.[115] Os salmos usados na cerimônia de entronização e o oráculo de 2Sm 7,14 podem ser o substrato desse "estágio arcaico da cristologia que, enraizado no monoteísmo judaico, não aborda as relações entre as pessoas da Trindade imanente".[116]

Segundo Vouga, a dimensão cristológica que serviu de base para a escrita desses versículos é estruturada em dois momentos: Jesus, entendido como Messias, nasce como humano e somente pela ressurreição se torna Filho de Deus.[117] Nada obstante, vale ressaltar que o tex-

---

[112] DUNN, 2012, p. 1159.
[113] PITTA, 2019, p. 237-238.
[114] Embora a tradução ecumênica da Bíblia, que elegemos para as citações neste trabalho, apresente a tradução "Espírito Santo", o texto grego traz o genitivo *hagiosýnes*, forma que não aparece nenhuma outra vez no grego bíblico.
[115] PITTA, 2001, p. 30.
[116] PITTA, 2019, p. 238.
[117] VOUGA, 2015, p. 217.

to não diz que Jesus *se tornou* Filho de Deus, e sim que foi *estabelecido* (*horisthéntos*), referindo-se à condição, e não à natureza de Jesus.

Discute-se se Paulo teria seguido literalmente a fórmula recebida ou se teria feito acréscimos. Por consequência, torna-se bastante difícil a tarefa de reconstruir a orientação cristológica apresentada na fórmula original. O que podemos afirmar é que se registra hoje

> [...] um grande consenso entre os exegetas de que aqui Paulo reproduz uma tradição cristã primitiva. De fato, jamais ele aplica a Cristo a antítese "segundo a carne – segundo o Espírito". Em nenhum outro texto paulino encontramos o tema da descendência davídica de Jesus. Espírito de santidade (*pnéuma hagiosynês*) é uma fórmula desconhecida pelo epistolário de Paulo. Também o verbo "constituído" (*horisthéntos*) é único nas páginas do apóstolo.[118]

Outro texto tido por grande número de autores[119] como material pré-paulino é Rm 3,25: "a quem Deus propôs, no seu sangue, como instrumento de expiação, por meio da fé, para mostrar a sua justiça, pelo fato de ter deixado impunes os pecados de outrora". Mais uma vez nos deparamos com termos incomuns nos escritos paulinos que nos fazem acreditar que se trata realmente de um fragmento anterior a Paulo.[120]

> [...] o substantivo "remissão parcial" ou "tolerância" (*páresis*) e o verbo "cometer anteriormente" (*proghínomai*) para indicar os pecados passados aparecem somente neste versículo em todo o Novo Testamento. O verbo *protíthemi* com a dupla acepção de "predispor" (valor temporal) ou "de colocar diante" (valor espacial), é utilizado novamente em contexto teológico somente em Ef 1,9. O substantivo *hilastérion* (expiatório ou instrumento de expiação) ocorrerá novamente apenas em Hb 9,5 e o termo *éndeixis* (demonstração) que aparece duas vezes em Rm 3,25-26 nunca ocorre em contexto cristológico ou salvífico.[121]

---

[118] BARBAGLIO, 1991, p. 135.

[119] Para alguns comentadores, como é o caso de Barbaglio, "parece discutível [...] a hipótese da citação de uma fórmula do cristianismo primitivo" (1991, p. 177). Ele, porém, reconhece que essa não é uma questão da qual dependa a interpretação do texto, a qual parece, em todo caso, bastante controversa.

[120] Esse indicativo de anterioridade assentado sobre os termos exclusivos é criticado de modo incisivo por Pitta no comentário que faz a esse versículo: "molti ritengono che la concentrazione di linguaggio, inusuale non soltanto nel epistolario paolino ma in tutto il NT, sia un chiaro indizio per sostenere la prepaolinicità di Rm 3,25-26. Di per sé, si tratta di un indizio debole perché l'epistolario paolino è ricco di *hapax legomena* e di termini rari: dovessimo scegliere l'originalità del vocabolario come criterio per stabilire la prepaolinicità di una pericope sarebbero più i testi prepaolini che quelli paolini" (2001, p. 165). Ele, contudo, sustenta que Rm 3,25 é um fragmento de origem pré-paulina, como foi mostrado acima, fundamentando-se na repetição da expressão "para a demonstração de sua justiça" nos dois versículos, o que o leva a considerar ao menos o versículo 25 como pré-paulino.

[121] PITTA, 2019, p. 239.

Ainda que o texto em questão possivelmente seja um fragmento pré-paulino, não se justifica de forma nenhuma a suposição de que seja dispensável para a compreensão do argumento de Rm. Trata-se, com efeito, da resposta dada por Paulo depois da longa acusação que fez a toda a humanidade em Rm 1,18–3,20. O fato de o Apóstolo não sentir a necessidade de explicar ou aprofundar essa resposta indica a existência de uma formulação já reconhecida no meio cristão. Lido em conjunto com os versículos 24 e 26, o referido excerto compõe aquilo que, no pensamento de Paulo, "dificilmente pode deixar de ser considerado o cerne do seu próprio evangelho, bem como do seu evangelho compartilhado".[122]

O conceito de *expiação,* no texto paulino, deve ser interpretado de acordo com a teologia judaica do sacrifício,[123] segundo a qual o animal sacrificado representava o ofertante e obtinha para ele a remissão dos pecados. Indiscutivelmente, não é irrelevante a diferença entre o modo grego e o hebraico de compreender o sacrifício.

> Caracteristicamente no uso grego o ser humano é o sujeito ativo e Deus é objeto: a ação humana aplaca Deus. Mas no uso hebraico Deus nunca é objeto do verbo-chave (*kipper*). Propriamente falando, no culto israelita, Deus nunca é "aplacado" ou "apaziguado". O objetivo do ato de expiação é, antes, a eliminação do *pecado* – isto é, seja purificando a pessoa ou o objeto, seja apagando o pecado. A expiação é caracteristicamente feita "por" (em favor de) uma pessoa ou "pelo pecado".[124]

Subjacente a essa noção de *expiação* está não a imagem de um ser divino irado que precisa ser aplacado a fim de não nos exterminar por conta de nossos pecados, mas um Deus que se sente ofendido e procura efetivamente a reconciliação.[125] A ênfase paulina, por conseguinte, diante da acusação que fez anteriormente a judeus e pagãos, recai na reconciliação desejada por Deus e realizada em Jesus Cristo.

Também neste caso, discute-se o uso que Paulo fez da tradição recebida. Aqui, porém, se reconhecem mais facilmente possíveis modificações introduzidas pelo Apóstolo. Ele "teria introduzido aí elementos típicos da sua teologia, ou seja, a ênfase na gratuidade e a insistência sobre a fé, corrigindo a concepção tradicional da 'justiça' de Deus".[126] Não estava em jogo uma restauração da aliança entre Deus e seu povo, e sim o estabelecimento de uma nova aliança com toda a humanidade.

---

[122] DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo.* São Paulo: Paulus, 2003, p. 258.
[123] DUNN, 2012, p. 1166.
[124] DUNN, 2003, p. 259.
[125] DUNN, 2003, p. 275.
[126] BARBAGLIO, 1991, p. 176.

O ambiente originário do material usado por Paulo na composição dessa resposta à acusação feita anteriormente é, muito provavelmente, o judaico-cristão, com a admissível possibilidade de ter surgido no judaísmo da Palestina ou da diáspora.[127] Entretanto, é relevante considerar que "a expiação operada por Cristo não tem valor vicário, mas de proveito, no sentido de que, para Paulo, Cristo não oferece seu sangue *no lugar* do nosso, mas *por nós*".[128]

A análise desse versículo, embora não nos seja possível estudá-lo em todos os seus detalhes, leva-nos a inferir que "o recurso ao fragmento pré-paulino demonstra que desde o início do movimento cristão sustentava-se o valor sacrifical e salvífico da morte de Cristo, com o qual Deus realiza de modo definitivo a reconciliação com os seres humanos".[129]

Na introdução ao seu comentário, Pitta faz menção ao *ipsissimum verbum Iesu* de Rm 8,15b (*abba ho patēr*) como um caso evidente de tradição pré-paulina. Ao comentar o mesmo versículo, mostra como essa expressão manifesta a relação entre Jesus e Deus e contesta a ideia de que *abba* seria um termo usado somente pelas crianças, com o sentido de *papai*, sustentando que também pessoas adultas o empregavam para dirigir-se a seu pai. Além de em outras fontes, o uso de tal vocativo[130] está presente no AT e na literatura de Qumran.[131]

A respeito dessa expressão aramaica com o acréscimo da tradução grega – o que pode ser entendido como sinal da propagação do uso dessa invocação nas comunidades de proveniência helenística –, não há muito o que esmiuçar do ponto de vista formal. Dunn, porém, faz-nos notar algo muito relevante. Ele entende que

> [...] a experiência cristã primitiva pode ter representado papel significativo no desenvolvimento da concepção trinitária de Deus. Era, efetivamente, pelo Espírito que os crentes clamavam "Abba! Pai!". E pelo mesmo Espírito confessavam: "Jesus é Senhor!" (1Cor 12,3). Em outras palavras, os crentes das igrejas de Paulo experimentavam o culto como dupla relação – com Deus como Pai e com Jesus como Senhor – e atribuíam essa experiência ao Espírito.[132]

---

[127] PITTA, 2019, p. 240.
[128] PITTA, 2019, p. 240.
[129] PITTA, 2019, p. 241.
[130] Diante desta afirmação, devemos ter presente que, embora os judeus se dirigissem a Deus chamando-o de Pai, não ousavam fazê-lo com a mesma palavra empregada para dirigir-se ao pai carnal; nas suas orações, portanto, preferiam os termos *'abî, meu pai* ou *'abînu, pai nosso*, mas não *abba* (BALLARINI, T. Lettera ai romani. In: BALLARINI, T. [a cura di]. *Paolo*: vita, apostolato, scritti. Casale Monferrato: Marietti, 1968, p. 393). Para algumas informações significativas sobre o papel do pai na cultura bíblica e o uso desse termo para falar da relação com Deus, indicamos a leitura do verbete "o marido e pai" em COLEMAN, W. L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Curitiba: Betânia, 2017, p. 32-35.
[131] PITTA, 2001, p. 298.
[132] DUNN, 2003, p. 313.

Há também quem reconheça em Rm 4,25 uma tradição pré-paulina.[133] Outros, porém, acreditam que o critério utilizado para essa identificação, o semântico, é o mais fraco e que o paralelismo, também considerado como indicativo de um fragmento anterior a Paulo, encontra-se em perícopes indubitavelmente paulinas, como Rm 5,12-21.[134] É preferível, nesse caso, optar pela via redacional, já que a presumível anterioridade é pouco ou nada verificável.

2.2 Romanos 9–11: a fidelidade da Palavra de Deus[135]

A perícope escolhida para nossa pesquisa, na qual nos deteremos mais adiante, faz parte de um conjunto de capítulos de Rm (9–11) reconhecido, de modo geral, como um bloco coeso e de grande relevância para a percepção da missiva em questão. Por isso, antes de nos debruçarmos sobre o argumento de Paulo no capítulo 11, apresentamos uma visão abrangente dos três capítulos.

Talvez seja proveitoso, antes de tratarmos do conteúdo dessa coleção de capítulos, considerarmos, ainda que vagamente, o problema do antissemitismo. Teremos a oportunidade de aprofundar esse fenômeno, suas causas e consequências, no terceiro capítulo deste trabalho. Por ora, basta-nos a declaração de Wright:

> [...] nenhum cristão em nossos dias pode ignorar o fato de que, durante muitos séculos, o antissemitismo floresceu por imensas áreas da cristandade, e a igreja não só nada fez a fim de prevenir isso, como também jogou mais lenha na fogueira, declarando por exemplo, que os judeus mataram Jesus, apesar da insistência de todos os quatro *evangelhos* de que foram os romanos. Diante da presente passagem, que fala em todas as linhas a respeito dos propósitos de Deus para Israel, e que propõe uma compreensão cristã desse difícil e perigoso tema, precisamos fazer uma pausa e refletir, contritos e com humildade, sobre como nossa própria *fé* e as Escrituras sofreram abusos com vistas a dar apoio a perigosos preconceitos.[136]

Ao longo da história da recepção de Romanos, levantaram-se muitos questionamentos sobre a pertença dos capítulos 9–11 à carta original de Paulo e sobre a real necessidade dessa seção para sustentar a tese geral do escrito. Houve tanto quem afirmasse que tais capítulos seriam um acréscimo feito por discípulos de Paulo[137] quanto quem defendesse sua centralidade no conjunto da carta, como núcleo fundamental.[138]

---

[133] VOUGA, 2015, p. 216; CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 99.
[134] PITTA, 2001, p. 201.
[135] Tomamos como título dessa seção o mesmo apresentado por Pitta (2019, p. 214).
[136] WRIGHT, N. T. *Paulo para todos*: Romanos 9–16. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020, parte 2, p. 14.
[137] Alguns estudiosos, a começar por Marcião, consideraram esses capítulos "estranhos à carta e contraditórios" (BROWN, 2012, p. 750).
[138] SANTOS; PROENÇA, 2018, p. 23-25.

Em meio a tantas opiniões e posicionamentos, o que se pode atestar, diante dessa releitura do AT à luz do *evento Cristo*, é que temos diante de nós "uma das seções mais assombrosas e desconcertantes da Carta aos Romanos. Quem se atreve a lê-la terá de se preparar para surpresas literárias e afirmações teológicas que não podem ser ignoradas".[139]

Ao introduzir essa seção, Aletti destaca que o lugar ocupado pelos capítulos 9–11 no conjunto de Rm não é inalterável, tendo em vista que se pode, tranquilamente, passar do último versículo do capítulo 8 para o primeiro do capítulo 12.[140] Surge inevitavelmente a pergunta: "Por que Paulo parou tão abruptamente para expressar sua preocupação com 'os de sua raça segundo a carne' (Rm 9,3)? Por que [...] interromperia o seu fluxo normal inserindo algo que quase parece uma peça predeterminada?".[141]

Por isso foram levantados questionamentos sobre a real pertença desses capítulos ao corpo original da carta.

> Os capítulos que falam da sorte de Israel têm todas as aparências de um *excursits*, enquanto começam de modo inesperado: a conclusão de Rm 8 não deixa espaço à tristeza, mas antes abre à esperança e ao louvor, quando eis que, repentinamente, Paulo fala de "grande dor" e de "sofrimento contínuo" (9,2).[142]

Apesar da aparência, a posição que tais capítulos ocupam em Rm não é irrelevante nem aleatória. Pelo contrário, torna explícita a relação entre o ser cristão (Rm 5–8) e a sorte de Israel (Rm 9–11). Como poderemos observar, as questões surgidas a partir da reflexão anterior suscitaram em Paulo a obrigação de buscar uma resposta, impelindo-o, então, a produzir aquilo que viria a se tornar uma das passagens mais discutidas de seus escritos[143] e, para alguns, os capítulos paulinos de mais difícil interpretação.[144]

---

[139] BURGOS NÚÑEZ, M. de. A salvação dos pagãos e de Israel, mistério de fidelidade de Deus. In: DÍAZ RODELAS, J. M. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 41.

[140] Burgos Núñez, todavia, diz que "[...] pular de Rm 8,39 para Rm 12,1 na leitura desta carta seria trair a alma de Paulo e a própria vivência que está sentindo, até mesmo sob acusações injustas (cf. Rm 3,1-8)" (2005, p. 43).

[141] DUNN, 2003, p. 566.

[142] "I capitoli che parlano della sorte di Israele hanno tutte le apparenze di un *excursits,* in quanto incominciano in modo inatteso: la conclusione di Rm 8 non lascia spazio alla tristezza, ma anzi apre alla speranza e alla lode, quand'ecco che, di colpo, Paolo parla di 'grande dolore', e di 'continua sofferenza' (9,2)" (ALETTI, 2011, p. 86, tradução nossa).

[143] DUNN, 2012, p. 1169.

[144] LOPES, 2010, p. 321.

Consideramos, portanto, que Rm 9–11 não é um apêndice ou uma digressão, e sim parte muito importante para a elaboração da tese geral da Carta aos Romanos.[145] Ainda que devamos reconhecer que essa carta é formada por blocos aparentemente autônomos, que podem ser tidos como completos, existem pontes que os interligam.[146] É o que também defende Barbaglio: "não é por acaso que Rm 9–11 fazem parte da Carta aos Romanos. Não lhes faltam, de fato, precisas relações temáticas".[147]

O resultado dos debates acerca da importância desse grupo de capítulos, segundo Pitta, "levou a não considerar mais Rm 9–11 como apêndice do corpo, mas a considerá-lo como parte integrante, sem cair no excesso oposto de quem a vê como o cume da carta".[148] Ele também não vê a necessidade nem a utilidade de uma discussão sobre qual seria a seção mais importante no complexo da carta. Todas essas seções explicam, de modos diversos, a única revelação do evangelho paulino: "[o Evangelho] é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, do judeu primeiro e depois do grego. De fato, é nele que a justiça de Deus se revela, pela fé e para a fé, segundo o que está escrito: aquele que é justo pela fé viverá" (Rm 1,16-17).

Devemos agora forçosamente nos perguntar sobre o motivo que levou Paulo a ditar esses capítulos. A partir daquilo que expôs nas seções precedentes, algumas perguntas emergiram naturalmente. Talvez a principal fosse: "se existia um plano divino desde o começo, que conduzia a Cristo, como é que os israelitas (judeus), que receberam a promessa por meio da lei e dos profetas, rejeitaram Cristo?"[149] Tratava-se, como se vê, de uma interrogação muito séria, que exigiria muito de Paulo.

No entanto, não se tratava simplesmente do desenvolvimento de um argumento ou da elaboração de um raciocínio indiferente. Como se nota nos primeiros versículos do capítulo 9, é um dilema que toca profundamente o próprio ser de Paulo. Wright expressou o sentimento do apóstolo de maneira luminosa:

> Para Paulo, significava o contínuo desgaste emocional de crer que Jesus era o Messias prometido e saber que a maioria de seus colegas judeus rejeitava essa crença. Era como alguém que seguisse um comboio e fizesse determinada curva para, só então, descobrir, horrorizado, que a maioria dos outros veículos estava seguindo pela outra via. Os outros pensam que ele está erra-

[145] "[…] a opinião predominante foi a de que os caps. 9-11 não são um *excursus* ou um apêndice de uma exposição completa em si mesma. Pelo contrário, devem ser considerados como o verdadeiro clímax da tentativa de Paulo de entender o lugar dos judeus e dos gentios no desígnio de Deus" (DUNN, 2003, p. 567).
[146] BECKER, J. *Apóstolo Paulo*: vida, obra e teologia. São Paulo: Academia Cristã, 2020, p. 481-482.
[147] BARBAGLIO, 1991, p. 259.
[148] PITTA, 2001, p. 34.
[149] BROWN, 2012, p. 750.

> do, e ele pensa que os outros é que estão errados. E o que é pior ainda: ele realmente crê que a estrada que tomou é o único caminho para o cumprimento das maravilhosas promessas de Deus.[150]

Essa percepção causa em Paulo grande angústia. Ele teme pelo destino de seus compatriotas e preocupa-se muito com isso. Contudo, não era, para ele, uma questão de sangue, e sim um problema teológico de primeira monta.[151] A sorte final de Israel se relaciona diretamente com a mensagem do evangelho e com o papel da Igreja como local de salvação. Se para alguém ainda é discutível a necessidade de abordar tal tema nessa carta, sirva como resposta a síntese feita por Barbaglio:

> Numa palavra, o hebreu é uma presença impossível de ser eliminada do evangelho de Jesus. O seu problema é o problema da Igreja. O seu destino envolve também o de todos os homens. Não por razões raciais, sociológicas e culturais, mas enquanto "existe por uma razão teológica". O seu "mistério" é o mistério de Deus, que é fiel apesar da infidelidade humana.[152]

A tese principal da seção aparece em forma de lítotes:[153] ao dizer que a Palavra de Deus não falhou, o Apóstolo quer justamente dizer que ela continua fiel e sólida. Por isso, o núcleo da seção "não é o mistério de Israel, mas a fidelidade da Palavra de Deus que, segundo a tese principal, permanece verdadeira e fiel, não obstante as aparências".[154]

Quanto à estrutura, podemos notar três partes que compõem os três capítulos: Rm 9,6-29; 9,30–10,21 e 11,1-32. Como moldura, temos o exórdio (Rm 9,1-5) e o epílogo (Rm 11,33-36). O tema apresenta-se circularmente, passando da eleição divina à Palavra de Cristo e, por fim, à fidelidade de Deus. De acordo com Pitta, a segunda parte é a mais significativa, porque permite resolver tensões entre as outras duas.[155]

Ao falar de estruturação, é relevante notar o vínculo dos capítulos 9–11 de Romanos com as súplicas coletivas pós-exílicas, sobretudo com a oração de Azarias, contida no acréscimo grego ao livro de Daniel (Dn 3,26-45). Nessa oração, Azarias reconhece que Deus é justo e potente naquilo que faz, que a situação que vive com seus companheiros se deve à

---

[150] WRIGHT, 2020, p. 15.
[151] BARBAGLIO, 1991, p. 262.
[152] BARBAGLIO, 1991, p. 263.
[153] "Figura de retórica que consiste em sugerir uma ideia pela negação de seu contrário" (LÍTOTES. In: *Dicionário Aulete*. Rio de Janeiro: Lexikon, [2004]. Disponível em: https://aulete.com.br/l%C3%ADtotes. Acesso em: 4 jan. 2023).
[154] PITTA, 2019, p. 214.
[155] PITTA, 2019, p. 214.

desobediência cometida e que Deus não pode abandoná-los, mas os salvará. É exatamente a mesma estrutura que Paulo apresenta nos seus três capítulos.[156]

Nessa seção, Paulo oferece uma distinção importante para a apreensão de sua mensagem, sobretudo no que toca à relação entre judeus e gentios: quando falamos de judaísmo e de Israel, estamos dizendo a mesma coisa? Quem é, afinal, Israel?[157] A fidelidade de Deus, segundo Paulo, nem é posta em questão. Dessa forma, ao afirmar que Deus é fiel às promessas feitas a Israel, é imprescindível conhecer com clareza o que Paulo entende por *Israel*.

Notamos, desde o início, uma mudança significativa no vocabulário da carta. Enquanto, nos capítulos precedentes, Paulo usou as categorias *judeus* e *gregos* ou *judeus* e *gentios*, agora passa a falar de *Israel*, deixando de lado as categorias anteriormente utilizadas. Não se trata, evidentemente, de uma mudança sem sentido, uma vez que essa será a expressão predominante em toda a seção.[158]

Como supramencionamos, a grande tristeza de Paulo era ver seus irmãos fora do cumprimento das promessas que, para ele, se concretizavam em Cristo e na *ekklēsía*. Diante desse fato, torna-se necessário esclarecer quem é o destinatário das promessas, e Paulo diz: "todos os que são da posteridade de Israel não são Israel" (Rm 9,6b).[159] Essa declaração resume tudo aquilo que Paulo dirá nessa primeira parte de seu empreendimento: "Não basta a ligação genética com os depositários da promessa para ser, por isso mesmo, seus beneficiários. Somente o gesto livre de Deus que chama e escolhe este e não aquele descendente, é fundante".[160]

Essa diferença, segundo o pensamento de Paulo, entre ser Israel e pertencer à sua descendência pode ser mais bem compreendida se nos interessamos em distinguir com clareza os termos *judeu* e *Israel*. A diferença, segundo Dunn, é que o primeiro é usado para diferenciar os judeus (enquanto habitantes de uma região) de outros indivíduos pertencentes a outros povos, podendo ser usado tanto por judeus quanto por estranhos; *Israel*, por sua vez, refere-se à compreensão que o povo tem de si mesmo enquanto destinatário da aliança, significando, portanto, o entendimento de alguém que está dentro. "Em resumo, 'judeu' define primariamente

---

[156] "In Rm 9–11, l'Apostolo inizia ricordando l'infallibilità e la giustizia della parola divina (9,6-29); quindi prosegue enunciando l'idea che il motivo della situazione di Israele parte da Israele medesimo, colpevole di aver rifiutato la giustizia di Dio rivelata da Gesù Cristo e dal vangelo (9,30–10,21); conclude infine proclamando che tale situazione non è definitiva: lungi dall'aver rigettato il suo popolo, Dio lo salverà (11,1-32). Insomma, lo sfondo biblico pare chiaramente sostenere la tripartizione" (ALETTI, 2011, p. 87).

[157] Quando analisarmos a perícope selecionada para nossa pesquisa, estudaremos de forma detalhada esse termo e seu uso por Paulo nessa seção.

[158] DUNN, 2003, p. 571.

[159] Temos, neste caso, o mesmo termo com sentidos diferentes. O primeiro Israel é o patriarca Jacó, pai de todo o povo; o segundo é o *Israel de Deus* (Gl 6,16) ou Israel segundo o Espírito (Bíblia TEB: notas integrais tradução ecumênica. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2020, p. 2129, notas "a" e "b" a Rm 9,6).

[160] BARBAGLIO, 1991, p. 271.

pela relação com a terra e pela diferenciação de pessoas de outros países, enquanto 'Israel' define primariamente pela relação com Deus".[161]

Ao se falar de *judeus* como objeto dos desígnios de Deus, praticamente se exclui a possibilidade de os gentios aderirem à salvação, a não ser como prosélitos judeus. Isso porque, como é notório, somente judeus podem praticar o judaísmo.[162] Por esse motivo, Paulo se esforça para demonstrar que "a identidade de Israel é determinada pela eleição e não pela pertença étnica".[163]

Para que apreendamos corretamente o sentido do argumento de Paulo em Rm 9–11, é necessário que consideremos com clareza dois pontos: primeiramente, aqui, Paulo fala de Israel como objeto da eleição de Deus, e não como um Israel *segundo o Espírito,* contraposto a outro *segundo a carne*; em segundo lugar, "Paulo nunca defende a existência de um novo Israel, identificado na prática com a Igreja, que substituiria o Israel originário pré-conhecido por Deus".[164] Sem o entendimento desses dois princípios, torna-se difícil – se não impossível – assimilar a diferenciação que Paulo propõe.[165]

O que se torna manifesto é que, para Paulo, Israel continua sendo o destinatário das promessas de Deus e o meio pelo qual os desígnios de Deus são concedidos. Para ele, também não conhecemos o que é a Igreja por sua diferença em relação a Israel, e sim por sua inclusão nele. Por isso, Dunn oferece uma importante intuição:

> Um cristianismo que não se entende a si mesmo em certo sentido próprio como "Israel" perde o seu direito às Escrituras de Israel. Da mesma forma, enquanto o diálogo judaico-cristão permanecer um diálogo entre "judaísmo" e "cristianismo", realmente não pode começar a entrar nos argumentos de Paulo. Pois a questão é precisamente que Paulo, ele próprio israelita (11,1), procura entender sua herança como israelita e reivindicar um lugar para os gentios nessa herança.[166]

---

[161] DUNN, 2003, p. 572.
[162] DUNN, 2003, p. 573.
[163] PITTA, 2019, p. 215.
[164] PITTA, 2019, p. 219. Veja-se também, a esse propósito quanto afirma Sousa: "no geral, pode-se afirmar que em Paulo 'Israel' não designa a inteira comunidade dos cristãos. Fundamentalmente, diz respeito aos israelitas; ao máximo, pode-se alargar o conceito aos cristãos provindos do judaísmo" (SOUSA, P. J. N. A temática eclesiológica "povo de Deus" a partir de Rm 9,24-29. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 127, p. 452, set./dez. 2013).
[165] "Se non abbiamo saldi questi due dati di partenza, l'argomentazione di Rm 9-11 rischia di saltare e di essere soggetta a conclusioni che, a prima vista, sembrano chiare ma che rendono inconsistente, se non contraddittoria, la distinzione operata da Paulo" (PITTA, 2001, p. 341).
[166] DUNN, 2003, p. 574. Em outro texto, o autor insiste nessa mesma ideia: "ao citar as Escrituras de Israel, afirmando que elas também estão se cumprindo na missão que ele realiza, Paulo agora pode argumentar que, não importando quem seja o 'não Israel', o povo escolhido inclui judeus e gentios" (DUNN, 2012, p. 1170).

Ao mirar um pouco a nossa história, podemos inferir que a não-compreensão do que vimos nesses parágrafos foi causa de grandes males. Ainda em nossos dias, é possível ouvir discursos que sustentam as teorias da substituição e do deicídio.[167] Por isso, assim como iniciamos esse tópico falando do antissemitismo,[168] concluímos com um enunciado que nos leva à reflexão:

> [...] infelizmente, temos de reconhecer que a bimilenar história da Igreja, que testemunhou interpretações substitutivas sobre a identidade e a salvação de Israel, raramente entrou em sintonia com a profundidade teológica que Paulo alcança na seção de Rm 9–11. Se essa interpretação mais profunda tivesse ocorrido, a história não teria presenciado tantas cruzadas ideológicas e militares, e talvez a causa da *Shoá* não seria assunto somente de judeus e de minorias étnicas e religiosas, mas teria provocado cada cristão. Os documentos pontifícios sobre a Aliança nunca revogada de Israel [...] deveriam excluir, definitivamente, qualquer forma de antijudaísmo na Igreja e reconhecer que a raiz santa de Israel persiste como tal para todo cristão.[169]

2.3 Romanos 11,1-15: Deus rejeitou o seu povo?

Depois de demonstrar a gratuidade da eleição divina (Rm 9) e a desobediência por parte de Israel (Rm 10), Paulo deve, inescapavelmente, confrontar-se com a pergunta sobre a possível rejeição do povo por parte de Deus e se essa rejeição seria definitiva. Depois de ter sustentado, nas seções anteriores, que a salvação se dá apenas por meio da fé em Jesus Cristo, precisa buscar uma resposta para a questão de seus irmãos israelitas que, destinatários das promessas feitas aos patriarcas, não aderiram a Cristo. Ele já afirmara que a Palavra de Deus não falha (Rm 9,6a). Então, como explicar o destino dos israelitas – a maioria! – que não aceitaram Cristo como caminho de salvação?

Por isso, no capítulo 11, Paulo argumenta sobre o resto (11,1-10) e a provisoriedade da exclusão da maior parte de seu povo (11,11-24).[170] Aparentemente, o capítulo 11 entra em contradição com os dois capítulos precedentes, pois afirma aquilo que antes havia sido negado: Paulo afirmara que nem todo Israel é Israel (Rm 9,6b), e agora diz que todo Israel será salvo (Rm 11,26); sustenta que a salvação se dá somente pela fé em Cristo e defende que todo

---

[167] Para um breve resumo dessas duas teorias, veja-se MICHON, C.; MOREAU, D. (orgs.). *Dicionário de monoteísmos*. São Paulo: Loyola, 2018, p. 197-198.

[168] "[...] la sezione di Rm 9,1-11,36 dimostra che nessuna affermazione paolina è antigiudaica o antisemita ma si pone in una sofferenza profonda di chi vede Israele come la sua *carne* (cf. Rm 11,14) che non ha aderito al vangelo" (PITTA, 2001, p. 553).

[169] PITTA, 2019, p. 220.

[170] CRANFIELD, 1992, p. 252.

o Israel, inclusive a parte incrédula, será salvo. Essa *contradição* faria parte do plano argumentativo de Paulo ou seria devida a uma intuição durante o ato da escrita?

> [...] alguns estudiosos consideraram que, enquanto Paulo ditava os parágrafos de 9,6-29, ele não havia pensado na solução de 11,1-32 ou que a totalidade do Israel salvo representaria uma nova identidade, diferente do Israel étnico: uma identidade que incluiria o restante dos judeu-cristãos e dos étnico-cristãos que aderiram ao Evangelho.[171]

Aqui nos deteremos mais demoradamente, pois a perícope que escolhemos para analisar se encontra nesse capítulo. Paulo prova em toda a seção – especialmente com as respostas do capítulo 11 – que Deus é sempre fiel, mesmo diante da infidelidade humana. A forma pela qual Deus mantém essa fidelidade e o modo como sabe usar as situações para realizar seu plano salvífico são os temas principais que abordaremos.

2.3.1 Delimitação da perícope

Analisaremos os versículos 1-15 do capítulo 11 da Carta aos Romanos. Alguns motivos nos levaram a tal delimitação. Primeiramente, consideramos a centralidade temática da ideia de *resto* nesse conjunto de versículos. Nela, encontra-se a resposta à pergunta do v. 1: "teria Deus rejeitado o seu povo?" e, ao mesmo tempo, será por seu intermédio que Deus salvará Israel e reconciliará o mundo (v. 15). Percebemos, dessa forma, que Rm 11,1-15 é uma passagem construída tendo como centro a imagem do *resto* (*leîmma*).

A expressão "pergunto, pois" (*légō oûn)*, no v. 1, tem a função de iniciar um novo argumento e introduz a pergunta à qual todo o capítulo tentará responder. O tema da possível rejeição do povo por parte de Deus é consequência do que foi afirmado antes a respeito da insubmissão dos judeus à justiça de Deus (Rm 10,3) e de sua desobediência e rebeldia (Rm 10,21). Entretanto, atentando-se ao plano argumentativo da seção, percebe-se a mudança de tema operada a partir do v. 1.

Na conclusão da perícope, no v. 15, deparamo-nos com a consequência última da aparente rejeição do povo de Israel e da existência do *resto* que deverá levar todos à salvação. Esse versículo, de fato, encerra a exposição relativa ao tema do *resto* – no restante do capítulo já não se fará uso dessa categoria – e mostra que não somente o endurecimento de Israel foi causa de benefício para todos, mas ainda mais será sua reintegração. Dessa forma, nota-se

[171] PITTA, 2019, p. 218.

com clareza a diferença entre o v. 15 e o seguinte, que já introduz – inclusive com vocabulário diverso – o tema da próxima seção, a alegoria da oliveira selvagem.

Eis outro elemento que justifica os limites escolhidos para nossa perícope: o vocabulário. Nos 15 versículos que compõem nossa perícope, encontramos os termos "eleição" (vv. 5.7), "graça" (vv. 5-6), "ser endurecido" (v. 7), "os gentios" (vv. 11.12.13), "salvar" (vv. 11.14). Tais vocábulos distinguem-se dos utilizados a partir do v. 16, caracterizados pelo campo semântico da agricultura ("oliveira", "raiz", "ramos", "enxertar", "cortar") e sem paralelos na seção anterior.[172] Também o capítulo 10 que antecede nossa perícope tem um vocabulário diverso, centrado nos conceitos de "justiça" (vv. 3.4.5.6.10), "salvação" (vv. 1.10), "lei" (v. 4) e "fé" (vv. 6.8.17).

Rm 11,1-15, destarte, apresenta-se como um bloco unitário por seu tema e por seu vocabulário. Fundamentados nisso, analisaremos essa perícope, buscando elucidar aquilo que traz para a discussão acerca do diálogo judaico-cristão.

2.3.2 O texto e sua tradução

1Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν.

2 Οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ;

3 κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου.

4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.

5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν·

6 Εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις.

7 Τί οὖν; ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν·

8 καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

---

[172] Essa diferença lexical leva-nos a aceitar a estrutura concêntrica do capítulo 11, tendo em vista que a perícope Rm 11,25-32 retoma basicamente o mesmo vocabulário de 11,1-15 (ALETTI, J-N. *La lettera ai romani e la giustizia di Dio*. Roma: Borla, 1997). Nessa sua obra, Aletti confronta duas visões do capítulo 11 de Romanos: a concêntrica e a quiástica, dando a entender que a segunda seria mais plausível. Nós, todavia, assim como comentadores diversos (BURGOS NÚÑEZ, 2005, p. 49; REYNIER, C. *Para ler a Carta aos Romanos*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 108), entendemos a estrutura concêntrica como mais apropriada para o estudo de Romanos 11.

9 καὶ Δαυὶδ λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς,

10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον.

11 Λέγω οὖν, μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς.

12 εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν.

13 Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω,

14 εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.

15 εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;

Para nossa tradução, fundamentar-nos-emos nas versões da TEB,[173] da Bíblia de Jerusalém (BJ)[174] e do Novo Testamento interlinear,[175] com o auxílio de diversos instrumentais que serão citados no momento de seu uso.

1. Pergunto,[176] então: porventura,[177] Deus rejeitou[178] o seu povo?[179] De modo nenhum![180] Pois eu também[181] sou israelita, da descendência[182] de Abraão, da tribo[183] de Benjamin.

---

[173] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2132-2133.

[174] BÍBLIA de Jerusalém. 11.ed. São Paulo: Paulus, 2016, p. 1984-1985.

[175] NOVO TESTAMENTO Interlinear grego-português. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica Internacional, 2019, p. 605-607.

[176] Nas duas vezes em que aparece no capítulo 10 (vv. 18.19) e nas duas em que é usado na perícope que estamos analisando (11,1.11), o verbo *légō* introduz uma pergunta. Por isso, traduzimos como *perguntar*, entendendo que, neste caso, signifique "dizer algo para explicar de forma mais completa as implicações ou a intenção do que foi dito" (LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico*: grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 362).

[177] A conjunção *mḕ*, quando introduz uma frase interrogativa (seguida de verbo no indicativo), pressupõe a resposta negativa (RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 307).

[178] Em todo o epistolário paulino, somente aqui e no versículo seguinte aparece o verbo *apōthéō* (nos dois casos, como aoristo indicativo médio, indicando ação de Deus). Em Rm 11,15 aparece a forma nominativa *apobolḗ.*

[179] Aqui, há importante variante textual. "Em lugar de *tòn laòn*, vários testemunhos trazem *tén kleronomían* (a herança), que parece ser uma leitura ocidental criada com o intuito de harmonizar esse texto com a segunda metade do Sl 94,14 [= 93,14 na LXX]: [...] porque não rejeitará o Senhor o seu povo, e a herança dele não abandonará" (OMANSON, R. L. *Variantes textuais do Novo Testamento*: análise e avaliação do aparato crítico de 'O Novo Testamento grego'. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 317).

[180] A expressão *mḕ génoito* traduz-se por "não aconteça, jamais seja" (RUSCONI, 2003, p. 109). Aparece também em Rm 3,4. Literalmente, poderia se traduzir como *não seja assim*.

[181] Seguimos neste ponto a tradução da BJ, por entender que, aqui, a melhor tradução para *kaí* seja *também*, entendido como "uma relação aditiva que não é coordenada" (LOUW; NIDA, 2013, p. 702).

[182] Genitivo singular de *spérma;* literalmente, *semente,* como em Mt 13,24. Aqui, usado no sentido figurado, como já em Rm 9,7.

[183] Somente aqui e em Fl 3,5 Paulo utiliza a categoria *tribo*. Nos dois casos, trata-se de afirmar sua identidade judaica.

2. Deus não rejeitou o seu povo, o qual[184] conheceu de antemão.[185] Ou não sabeis o que diz a Escritura, na passagem[186] em que Elias[187] se queixa[188] de Israel a Deus?

3. Senhor, eles mataram os teus profetas, demoliram[189] os teus altares; fui deixado sozinho,[190] e eles procuram[191] tirar a minha vida.

4. Mas que lhe responde o oráculo divino?[192] Eu reservei para mim[193] sete mil[194] homens, os que não dobraram o joelho[195] a Baal.[196]

---

[184] Aqui, temos ὃν, forma acusativa do pronome relativo *òs*, concordando em gênero e número com o antecedente *laòn*.

[185] *Proègnō*, 3ª pes. sing. aor. ind. at. de *proginṑskō*: "conhecer de antemão, ter um pré-conhecimento" (RIENECKER, F.; ROGERS, C. *Chave linguística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 273). Lourenço vê aqui a possibilidade de o aoristo "estar sendo usado no sentido de 'predestinou'" (2018, p. 197). De qualquer forma, não se trata de conhecer apenas pelo intelecto, mas "trata-se de uma eleição no amor" (BÍBLIA TEB, 2020, p. 2128, nota "a" a Rm 8,29).

[186] O texto grego traz a construção *èn Elíai*, do mesmo modo quando se faz referência a um livro: *em Oseias*, *em Isaías* (LOURENÇO, 2018, p. 197).

[187] Única vez que Paulo menciona o profeta Elias em seus escritos. Como veremos ao comentar o texto, a menção se dá por motivos diversos das outras aparições desse profeta no NT.

[188] Seguimos a TEB, que prefere *se queixar* a *interceder contra* porque se aproxima mais da experiência do profeta narrada em 1Rs 19,10.14.

[189] O mesmo que *destruir*, *arrasar* (LOUW; NIDA, 2013, p. 211); a BJ optou por traduzir como "arrasaram teus altares", embora, em 1Rs se utilize o verbo *derrubar*. A TEB, nesse ponto, é totalmente coerente: usa *demolir* tanto em um quanto no outro.

[190] Traduzimos o aoristo indicativo passivo do verbo *hypoleípō* como *ser deixado* (ROSCONI, 2003, p. 474) porque entendemos que expressa melhor sua forma passiva e também porque enfatiza o estar só (*mónos*).

[191] Traduzimos *zētoûsin* como *procurar* (ROSCONI, 2003, p. 214) por se aproximar mais de outras passagens nas quais aparece o mesmo verbo: Rm 2,7; 10,20. Ademais, tanto a BJ quanto a TEB trazem, no versículo citado por Paulo (1Rs 19,10), a tradução "procuram tirar-me a vida".

[192] "Oráculo divino" é mais literal, embora certamente Paulo use *chrēmatismós* para evitar o nome de Deus (PENNA, 2013, p. 809). "[...] o sentido de reverência e temor é, provavelmente, o caráter indireto da comunicação divina" (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 273-274).

[193] Entendemos que *para mim* traduz melhor o caso dativo em que está declinado o pronome reflexivo *emautoû* (*emautōi*), *mim mesmo*, *me* (LOUW; NIDA, 2013, p. 723). O uso do reflexivo "enfatiza o pensamento de que o remanescente é preservado por Deus para Si mesmo, para Seu próprio propósito gracioso" (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 274).

[194] "Estes *sete mil homens* constituem totalidade suficiente como indica o número 7 e seu múltiplo" (BÌBLIA Tradução Ecumênica, 2020, p. 494, nota "a" a 1Rs 19,18).

[195] "El hecho de que estos no hayan "doblado la rodilla" alude originariamente no a un acto de adoración por genuflexión, sino al acto de danzar en honor de Baal (cf. 1 Re 18,26: los profetas de Baal en el Carmelo "danzaban doblando la rodilla". En todo caso se debe excluir que Pablo quiera equiparar al Israel no creyente de su tiempo con el Israel adorador de Baal de la época de Elías; ¡ciertamente el Apóstol no tenía motivos para acusar a Israel de idolatría!" (PENNA, 2013, p. 809).

[196] Trata-se da única vez em que o nome dessa divindade aparece no NT. No texto grego, aparece antecedido pelo artigo definido feminino *tē.* Há mais de uma explicação para tal uso, uma vez que não é procedimento padrão (na versão da LXX desse texto de 1Rs 19,18, por exemplo, aparece com artigo masculino). Pode ser intencionalmente pejorativo ou subentender o dativo da palavra "imagem", sendo assim "não dobraram o joelho à imagem de Baal" (LOURENÇO, 2018, p. 197, nota a Rm 11,4). Segundo Fitzmyer, porém, "l'articolo determinativo al femminile è usato qui da Paolo perché il sostantivo greco *aischýne* (in ebraico *boset,* anch'esso femminile = «abominio») nella lettura era spesso impiegato come sostituto del nome di una divinità pagana, specialmente di Baal" (1999, p. 718).

5. Do mesmo modo,[197] no tempo presente, constituiu-se[198] um resto, segundo a eleição[199] da graça.

6. E[200] se é por graça, não é, pois, pelas obras,[201] do contrário a graça não é[202] mais graça.[203]

7. Que concluir?[204] Aquilo que Israel procura, ele não o alcançou,[205] mas os eleitos[206] o alcançaram. Quanto aos outros, foram endurecidos,[207]

8. como está escrito: Deus lhes deu[208] um espírito de torpor,[209] olhos para não ver, ouvidos para não ouvir, até o dia de hoje.[210]

---

[197] A tradução de *hoùtos* por *do mesmo modo* expressa muito bem "a semelhança interna entre dois fatos" (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 274).

[198] Seguimos a tradução da BJ, pois acreditamos ser mais próxima ao verbo g*ínomai* no sentido de *passar a existir*, *surgir* (LOUW; NIDA, 2013, p. 146).

[199] Também aqui seguimos a tradução da BJ, por acreditar que *eleição*, além de transmitir fielmente o sentido de *eklogè*, também se relaciona mais explicitamente com o tema do povo eleito. O sentido, naturalmente, é o mesmo da livre escolha.

[200] Optamos pela tradução da BJ porque no grego encontramos a partícula afirmativa *dè,* que, neste caso, parece melhor que seja traduzida como copulativa em vez de adversativa (ROSCONI, 2003, p. 115-116), para expressar melhor a ligação com o versículo anterior.

[201] Traduzimos seguindo a BJ, entendendo a preposição genitiva *èx* como marcador de "causa ou razão, com ênfase na fonte ou origem" (LOUW; NIDA, 2013, p. 693). Lourenço chama a atenção para o fato de usar-se o dativo simples (*cháriti)* ao falar da graça e, para as obras, o termo *ek* seguido de genitivo (2018, p. 197, nota a Rm 11,6).

[202] O Novo Testamento Interlinear traduz o pres. ind. méd. de *gínomai* (*gínetai*) por *tornar-se*, um dos possíveis sentidos desse verbo (LOUW; NIDA, 2013, p. 140). A TEB e a BJ, por sua vez, optam pelo sentido de "ter certas características com a implicação de circunstâncias específicas" (LOUW; NIDA, 2013, p. 136), usando, assim, o verbo ser.

[203] Em manuscritos mais recentes, no *textos receptus* e em diversos unciais, depois de *cháris*, aparecem acrescentadas as seguintes palavras: "Se, porém, é pelas obras, já não é graça; de outra maneira a obra já não é obra". "Se essas palavras faziam parte do original, fica difícil encontrar uma razão que poderia ter levado à sua omissão. Também o fato de existirem várias versões desse acréscimo lança dúvidas sobre a originalidade de qualquer uma delas" (OMANSON, 2010, p. 317).

[204] Parece-nos que *concluir* encerra mais perfeitamente o sentido da expressão *tí oûn,* que literalmente se traduziria por *que pois?* (ROSCONI, 2003, p. 458).

[205] Traduzimos em português com o pretérito perfeito, mas em grego aparece o aoristo, indicando uma ação que continua no tempo presente.

[206] Paulo faz uso da prosopopeia, empregando o abstrato *eklogḗ* (*eleição*) para falar do concreto, os eleitos, pensando provavelmente no resto de 9,27 (FITZMYER, 1999, p. 719). Veja-se o uso do mesmo recurso em Rm 3,30 com os termos *circuncisão* e *prepúcio*.

[207] O texto grego traz o verbo *pōróō* na sua forma aor. pass. *epōrṓthēsan*. Portanto, consideramos a tradução da TEB mais próxima do original do que a BJ, que traduz por *ficaram endurecidos*. No versículo seguinte, torna-se explícito que esse endurecimento é provocado por Deus.

[208] O uso constante do aoristo – neste caso, *édōken*, do verbo *dídōmi* – indica a atualidade do endurecimento dos israelitas que não aderiram a Cristo.

[209] "[...] única ocorrência de *katányxis* no NT (citando Isaías 29,10 LXX, onde a palavra surge no texto grego, ainda que no texto hebraico o sentido aqui seja mais de 'sono profundo')" (LOURENÇO, 2018, p. 198, nota a Rm 11,8).

[210] Optamos por seguir a BJ, que, de modo mais literal, traduz *héōs tēs sḗmeron hēmḗras* por *até o dia de hoje*.

9. Davi diz também: Que sua mesa[211] lhes seja uma armadilha, uma rede, um motivo de tropeço e justa paga.[212]

10. Que seus olhos se escureçam para não ver;[213] faze-os continuamente[214] curvar as costas.

11. Pergunto, então: será para uma queda definitiva[215] que eles tropeçaram? De modo nenhum! Mas graças à sua queda,[216] os gentios tiveram acesso à salvação, para provocar ciúme[217] neles.

12. Ora, se a queda deles causou a riqueza do mundo, e o fracasso[218] deles, a riqueza dos gentios, quanto mais a plenitude[219] deles![220]

13. Digo-vos pois, a vós, nações:[221] enquanto apóstolo das nações, manifesto a glória do meu ministério,[222]

---

[211] Não é claro nem consensual o sentido de mesa (*trápeza*) nessa passagem (PENNA, 2013, p. 815). A BJ menciona a alusão à mesa do sacrifício (BÍBLIA de Jerusalém, 2016, p. 1984, nota "f" a Rm 11,9) e a TEB, além dessa possibilidade, aponta a acepção de riqueza no mau sentido, fazendo referência ao Sl 69,23 no qual *mesa* corresponde a *abundância* (2020, p. 2133, nota "a" a Rm 11,9).

[212] A tradução oferecida pela BJ é mais coerente com o termo grego *antapódoma* (retribuição), que a TEB traduz por *castigo* por ver subentendida a infidelidade de Israel.

[213] Parece mais apropriado traduzir, como a BJ, *toû mḕ blépein* por *para que não vejam*, uma vez que expressa melhor a intencionalidade do agir divino, além de ser mais fiel ao texto grego.

[214] A expressão *diá pantós* pode ser traduzida por *sempre* (ROSCONI, 2003, p. 122), entendida como "duração de tempo, podendo ser contínua ou episódica, mas sem limites" (LOUW; NIDA, 2013, p. 570). Preferimos, porém, *continuamente* (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 274), que melhor se conjuga com o sentido geral da perícope.

[215] Escolhemos a tradução da TEB porque nos parece expressar melhor o caráter definitivo que o texto impõe ao verbo *pésōsin* (*cair*). A nota explicativa a esse versículo explica bem: "a oposição é entre uma queda provocada por um obstáculo, e da qual é possível reerguer-se (tropeçar), e uma queda sem esperança de reerguimento (para cair)" (2020, p. 2133, nota "a" a Rm 11,11).

[216] Preferimos a tradução da BJ, que usa o termo *queda* em vez de *falta* por evitar a ideia de culpabilidade, estranha ao raciocínio de Paulo nessa seção, segundo o qual o endurecimento de Israel foi provocado por Deus em vista de um bem. Poderíamos também traduzir como *passo em falso* (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 274).

[217] Seguimos a tradução sugerida pelo Novo Testamento Interlinear, por exprimir melhor o sentido do verbo *parazēlóō*: *provocar até ao ciúme* (ROSCONI, 2003, p. 352).

[218] Enquanto a TEB usa, para traduzir *hḗttēma,* o termo *degradação* e a BJ, *esvaziamento*, preferimos *fracasso,* com o sentido de "falha em alcançar um estado ou uma condição desejada" (LOUW; NIDA, 2013, p. 138). Parece-nos mais coerente com o argumento dessa perícope (Rm 11,7).

[219] Aqui, aderimos à tradução de Lourenço, subentendendo tratar-se da plenitude da conversão, isto é, quando a parte de Israel que não aceitou o Evangelho se voltar para o seguimento de Jesus.

[220] Temos aqui uma variante textual do tipo segmentação: "Esse versículo pode ser lido como afirmação, a exemplo do texto em *O Novo Testamento Grego*, colocando-se, então, ao final dele um ponto de exclamação (assim ARA, NTLH, NVI, NBJ, REB e a maioria das traduções). O texto também pode ser lido como pergunta (assim TEB e Seg). Neste caso, trata-se de uma pergunta retórica" (OMANSON, 2010, p. 317).

[221] Traduzimos *éthnesin* e *ethnôn* (respectivamente, dativo plural e genitivo plural do substantivo neutro é*thnos*) como "nações", seguindo a BJ e entendendo que Paulo se dirige aos cristãos advindos das nações.

[222] Acompanhamos a TEB em sua tradução do verbo *doxázō* como *manifestar a glória*, concordando também com RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 274.

14. na esperança de provocar o ciúme dos que são de minha carne[223] e de salvar[224] alguns deles.
15. Se, com efeito, o afastamento[225] deles foi a reconciliação do mundo, o que não será o acolhimento[226] deles, senão a vida que vem dos mortos?

2.3.3 Análise exegético-literária

Chegamos ao capítulo 11 da Carta aos Romanos, considerado por alguns – ao que nos parece, equivocadamente – como o clímax de toda a seção doutrinal dessa carta.[227] Após voltar-se para o passado, afirmar a fidelidade da Palavra de Deus (cap. 9), olhar o presente, reconhecer a desobediência e infidelidade de Israel (cap. 10), Paulo dirige o olhar para o porvir e busca respostas para o futuro de Israel (cap. 11). Agora, apresenta a si mesmo a pergunta: "pode-se pensar que Deus, escolhendo um povo de judeus e pagãos, tenha repudiado o Israel histórico, abandonando-o ao seu destino? E mais: qual é a função dos hebreus no plano salvífico de Deus?".[228]

A perícope que estamos analisando pode ser dividida em duas subseções: a demonstração de que a incredulidade de Israel é apenas parcial (Rm 11,1-10) e temporária (Rm 11,11-15). Até o v. 24, na verdade, o Apóstolo continua a demonstrar a provisoriedade dessa incredulidade, mas, por motivos já apresentados, optamos por fazer um corte após o versículo 15. Nossa análise, portanto, terá como pano de fundo esses dois blocos maiores.

---

[223] Traduzimos o acusativo feminino de *sárx*, *sárka* como *de minha carne*, porque entendemos que há relação com Rm 9,5: "dos quais, segundo a carne, descende o Cristo". Nos dois casos, *carne* é a carne de Israel.

[224] Paulo raramente usa o verbo *sṓzō* como ação pessoal sua (1Cor 9,22). Aqui, significa não somente *converter*, *conduzir à fé*, mas *conduzir à salvação final* (PENNA, 2013, p. 823).

[225] A tradução literal do substantivo *apobolḗ repúdio*, *rejeição* (ROSCONI, 2003, p. 64), mas usar, aqui, o termo *rejeição* parece entrar em notória contradição com quanto é enfaticamente afirmado em Rm 11,1. Por isso, preferimos a tradução da TEB (*afastamento*) à da BJ, que, a propósito, em nota de rodapé, faz notar tal perigo.

[226] Seguimos a BJ em sua tradução do termo *próslēmpsis* como *acolhimento*, pois torna mais evidente tratar-se de uma ação de Deus (LOUW; NIDA, 2013, p. 402): é ele que os aceitará e somente ele pode fazer passar da morte à vida (BÍBLIA de Jerusalém, 2016, p. 1985, nota "c" a Rm 11,15).

[227] LOPES, 2010, p. 363. Referindo-se a outro autor que sustenta essa tese da exposição estruturada em passado, presente e futuro, Penna diz que "aunque resulta interesante, es, sin embargo, simplificadora" (PENNA, 2013, p. 804, nota 4).

[228] "[...] si può pensare che Dio, scegliendo un popolo di giudei e pagani, abbia ripudiato l'Israele storico, abbandonandolo al suo destino? E inoltre: qual è la funzione degli ebrei nel piano salvifico di Dio?" (ROSSI, 2019, p. 925, tradução nossa).

Paulo inicia o capítulo com uma pergunta que retoma e modifica o Salmo 94,14: "pois o Senhor não abandona seu povo, não abandona sua herança".[229] Ele transforma tal afirmativa em uma pergunta iniciada com *mè*, que pressupõe resposta negativa. Assim,

> [...] podemos dizer que o primeiro motivo do *De modo algum*, que segue, é aquele que, embora não expresso, está implícito na linguagem empregada, a saber, que a Sagrada Escritura testemunha que Deus não rejeitará seu povo.[230]

O conceito de povo é fundamental para que se possa compreender o capítulo 11 de Romanos e deve ser entendido como equivalente ao Israel histórico e étnico.[231] Esse povo, detentor dos privilégios apresentados em Rm 9,4-5, não foi tirado de seu posto e, segundo a perspectiva divina, sua situação continua inalterada.[232]

Paulo responde à sua pergunta com a fórmula *mè génoito,* que pertence à retórica da diatribe[233] e se encontra com frequência em Rm (3,4.6.31; 7,7.13; 9,14; 11,1.11). Como motivo para essa incisiva negação, além do que dissemos anteriormente, Paulo apresenta seu próprio testemunho. Ele também é israelita e certamente não foi abandonado por Deus.[234] "Se Deus tivesse querido repudiar Israel, deveria tê-lo feito também com Paulo, que é um genuíno israelita".[235] Ele percebe o cumprimento da vocação missionária de Israel em sua pessoa e entende que isso significa a associação de Israel à "obra do Cristo ressuscitado".[236]

A apresentação que Paulo faz de si para justificar sua resposta é de grande relevância. A começar pelo *kaí* (também) com o qual ele inicia seu enunciado (Rm 11,1). Ao dizer "eu

---

[229] 1Sm 12,22 apresenta também a promessa divina de não abandonar seu povo: "[...] o Senhor não abandonará seu povo, por causa de seu grande Nome".

[230] CRANFIELD, 1992, p. 253-254.

[231] PITTA, 2001, p. 375.

[232] "[...] o título 'povo de Deus' é atribuído aos gentios por alargamento, mas não significa que os judeus tenham sido excluídos de sua condição de 'povo de Deus'. Também não significa que os étnico-cristãos tiveram de se tornar 'judeus' para serem inseridos na oliveira mansa. De todo modo, ao menos para Paulo, resta estabelecida a impossibilidade de qualquer outro caminho de salvação fora da absoluta e gratuita novidade da salvação oferecida em Cristo" (SOUSA, 2013, p. 458).

[233] PENNA, 2013, p. 805, nota 7. Reimer argumenta que, "integrando a diatribe na sua composição, Paulo demonstra conhecer esse gênero discursivo complexo, trazendo o discurso do(a) outro(a) para dentro de seu discurso, com o objetivo de argumentar e defender sua posição; trata-se de termos vários enunciados uníssonos e polifônicos num mesmo enunciado/texto" (REIMER, I. R. "Todo Israel será salvo" – um estudo de Romanos 9-11. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo, v. 87, n. 2, p. 116, 2022). Defende ainda que "aqui, não é só Paulo que tem voz, mas introduz também a voz do(a) outro(a), como apoio, ou como argumento e reação a ser combatido(a)" (2022, p. 116).

[234] Paulo, além do mais, tem consciência de que "não representa um caso isolado e anômalo: outros judeus se converteram e constituem o resto fiel do povo judaico" (BARBAGLIO, 1991, p. 285).

[235] "Se Dio avesse voluto ripudiare Israele, avrebbe dovuto farlo anche con Paolo, che è un israelita genuino" (SCHLIER, H. *La lettera ai Romani*: testo greco e traduzione. Brescia: Paideia, 1982, p. 523, tradução nossa).

[236] CRANFIELD, 1992, p. 254.

também sou israelita" (assim como em Rm 9,4 já havia usado o presente para falar dos israelitas) nega a tese segundo a qual os judeus que não aderem a Cristo perdem sua identidade israelita.[237] Paulo considera sua própria identidade judaica como algo vantajoso e declara pertencer à tribo de Benjamin, "considerada a mais israelita das tribos".[238]

> O aceno ao caso pessoal quer introduzir um exemplo entre muitos (também eu...), um exemplo tanto mais significativo enquanto o chamado era um ardente perseguidor dos judeus convertidos ao cristianismo, além de um autêntico israelita (cf. 9,3s), um genuíno descendente de Abraão, de uma tribo notoriamente gloriosa e fiel à dinastia davídica.[239]

No versículo 2, Paulo apresenta a tese de todo o capítulo 11: "Deus não rejeitou o seu povo". Ele cita o Salmo 94,14, fazendo, porém, uma modificação: substitui o futuro *ouk apòsetai* pelo aoristo *ouk apṓsato*, enfatizando que Deus não rejeitou nem rejeita no seu tempo o povo de Israel.[240] À citação do Salmo 94, Paulo faz um acréscimo: "o qual conheceu de antemão" (que pode ser uma referência a Am 3,2a: "Só a vós eu conheci, entre todas as famílias da terra"). O sentido dessa adição tem sido objeto de muita discussão. Teria um sentido restritivo, significando a parte do povo que seria objeto da secreta eleição divina? Essa hipótese não se sustenta, visto que, no versículo 1, é claro o sentido geral de *laón* e seria muito forçado defender que aqui tenha outro significado. Parece mais razoável acreditar que "a oração relativa alude à eleição geral do povo como totalidade, e assinala motivo adicional para negar que Deus tenha rejeitado o seu povo".[241]

Ainda no v. 2 entra em cena a figura do profeta Elias.[242] Paulo o introduz de modo inusitado, usando a construção *en Elíai,* que equivaleria a *no relato sobre Elias*, usando o recurso da braquilogia ou redução. As palavras de Elias são vistas por Paulo como uma acusação apresentada a Deus contra Israel. Como se notará nos próximos versículos, Paulo retoma a teofania do monte Horeb narrada em 1Rs 19,1-18, da qual cita a invocação de Elias e a resposta de Deus.[243]

---

[237] PENNA, 2013, p. 806, nota 13.

[238] "[…] considerata la più israelitica delle tribù" (FITZMYER, 1999, p. 716).

[239] "l'accenno al caso personale vuole introdurre un esempio tanto più significativo in quanto il chiamato era stato un ardente persecutore di Giudei convertiti al cristianesimo, oltre che un autentico israelita (cf. 9,3s), un genuino discendente di Abramo, di una tribù notoriamente gloriosa e fedele alla dinastia davidica" (BALLARINI, 1968, p. 415, tradução nossa).

[240] FITZMYER, 1999, p. 717.

[241] CRANFIELD, 1992, p. 254.

[242] Este es también el único uso del nombre de Elías en todo el epistolario paulino; la figura de este profeta debía ser muy conocida en el judaísmo de la época, como lo es también en la tradición evangélica, pero no en cuanto campeón solitario de la fe monoteísta, como en cambio lo presenta Pablo (PENNA, 2013, p. 808).

[243] PITTA, 2001, p. 377.

Nos vv. 3-4, temos a citação que Paulo faz de 1Rs 19,10.14 como discurso de Elias e 1Rs 19,18 como resposta de Deus à acusação feita pelo profeta. Na citação, provavelmente feita de memória,[244] Paulo inverte a ordem em que aparecem o assassinato dos profetas e a destruição dos altares no texto de 1Rs e omite a menção aos *filhos de Israel*.[245] Como bem afirma Penna, "o Apóstolo evita repetir a primeira e mais grave denúncia formulada por Elias: 'os filhos de Israel abandonaram tua aliança'; [...] de modo que Paulo é mais indulgente com Israel do que foi Elias".[246]

Devemos necessariamente nos perguntar sobre o porquê de Paulo trazer para o debate sobre a salvação de Israel a figura do grande profeta do Israel norte. Como é demonstrado no v. 4, a alusão a Elias está em função da escolha de um *resto* por parte de Deus. Portanto, aquilo que Paulo deseja destacar é a aparente solidão de Elias, que se sentia sozinho em sua fidelidade a Deus.

Paulo, porém, tem consciência de que não é o único judeu que aceitou o Evangelho (Rm 9,24), e seria difícil imaginar que pretenda comparar-se ao profeta Elias.[247] Será a resposta dada ao profeta que nos fará entender qual o sentido dessa referência à solidão de Elias no discurso de Paulo: sua superação pela menção a um quantitativo muito grande de outros judeus que permaneceram fiéis a YHWH.

A resposta dada por Deus a Elias vai em sentido contrário ao seu pessimismo.[248] Contestando-o, leva-o a perceber que ele não está sozinho e que há um grupo significativo de pessoas que continuam fiéis, resistindo aos desmandos do rei. "Este pequeno número é a esperança de Israel, e Elias pode olhar para eles como sinal de que Deus não abandonará nem ele nem o seu povo".[249] O número sete mil, como já pudemos comentar na tradução, não tem como objetivo retratar o número exato daqueles que permaneceram fiéis, mas deve ser compreendido à luz do valor simbólico do número sete e de seus múltiplos para a Bíblia e para o judaísmo. "A declaração de Deus segundo a qual ele preserva para si sete mil homens importa

---

[244] CRANFIELD, 1992, p. 254.

[245] PITTA, 2001, p. 377.

[246] "[…] el Apóstol evita repetir la primera y más grave denuncia formulada por Elías: 'Los hijos de Israel han abandonado tu alianza'; […] ¡de manera que Pablo es más indulgente con Israel de lo que fue Elías!" (PENNA, 2013, p. 808, tradução nossa).

[247] PENNA, 2013, p. 808.

[248] Paulo cita 1Rs 19,18 livremente: "Eu reservei para mim sete mil homens, os que não dobraram o joelho a Baal". Segundo Fitzmyer, essa citação não corresponde ao texto massorético nem à Septuaginta (1999, p. 718).

[249] "[…] questo piccolo numero è la speranza di Israele ed Elia può guardare ad essi come segno che Dio non abbandonerà né lui né il suo popolo" (ROSSI, 2019, p. 927, tradução nossa).

em declaração de sua fidelidade ao seu objetivo de salvação para o seu povo, declaração de que o seu objetivo há de continuar inalterado e não baldado até a sua meta final".[250]

Pode-se conjecturar um paralelo entre a idolatria de Israel, no período do profeta Elias, e a negação do senhorio de Jesus Cristo, ambas situações que levam Deus a escolher um *resto* que se mantém fiel. Porém, "é bom não ir além dessas vagas relações, pois Paulo não considera jamais os israelitas do seu tempo como idólatras, antes já reconheceu o seu zelo por Deus (cf. Rm 10,2)".[251] Para Paulo, parece evidente que, assim como na pessoa de Elias e daqueles sete mil homens continuava a existir o povo de YHWH, também agora, nele e nos demais judeus que reconhecem Jesus como Senhor, perdura o povo de Deus.[252]

Os vv. 5-6 especificam a relação entre aquilo que foi dito sobre a experiência do profeta Elias e o problema abordado pelo Apóstolo: se Deus teria ou não rejeitado seu povo. Nesses dois versículos, "Paulo remete [...] à doutrina desenvolvida anteriormente (Rm 9,6-13): nem todos os descendentes de Israel são Israel. Em todas as épocas da história da salvação, por pura graça, Deus escolhe entre os descendentes de Israel os verdadeiros beneficiários da eleição".[253]

A comparação entre o *resto* da época de Elias e os judeus que acolheram o Evangelho demonstra um expediente comum no modo de Paulo argumentar. Ele não parte de afirmações categóricas, mas procede por meio de comparações, tanto entre situações qualitativamente diferentes como entre distintos momento da história da salvação.[254] Prova disso é o emprego da construção *hoútōs kaí* em vários pontos de sua argumentação (Rm 5,15.18.19.21; 6,4.11; 11,31). Dessa forma, aqueles sete mil homens são, na realidade, uma tipologia do presente.

Não é a primeira vez que Paulo usa o termo *leîmma* (resto) nessa seção da Carta aos Romanos. "Já em Rm 9,27-29 se tinha falado de um 'resto' objeto da ação salvífica de Deus: essa porção de povo vem agora apresentada, de uma parte como sinal da coerência de Deus, de outra como sinal de esperança do povo".[255]

---

[250] CRANFIELD, 1992, p. 255.

[251] "[...] è bene non andare oltre questi vaghi collegamenti perché Paolo non considera mai gli israeliti del suo tempo come idolatri, anzi ha già riconosciuto il loro zelo per Dio (cf. Rm 10,2)" (PITTA, 2001, p. 378, tradução nossa).

[252] BARBAGLIO, 1991, p. 285.

[253] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2132, nota "a" a Rm 11,5.

[254] PENNA, 2013, p. 810, nota 27.

[255] "Già in Rm 9,27-29 si era parlato di un 'resto' oggetto dell'azione salvifica di Dio: questa porzione di popolo viene ora presentata, da una parte come segno della coerenza di Dio, dall'altra come segno di speranza del popolo" (ROSSI, 2019, p. 927, tradução nossa).

Não há, por parte do Apóstolo, visão romantizada do *resto*,[256] como se fossem pessoas inocentes ou convertidas, portanto, dignas de pertencer a esse grupo. O que Paulo faz questão de sublinhar é que a existência desse *resto* se deve tão somente à livre escolha de Deus (Rm 3,24; 4,4; 9,16), em nada dependendo das obras realizadas pelas pessoas que o compõem. Como diz Barbaglio, "nesses versículos emerge com clareza a teologia paulina da justificação mediante unicamente a fé, excluídas as 'obras da lei'. O caso teológico do hebreu, portanto, é resolvido à luz do tema geral da Carta aos Romanos".[257]

Aqui, cabe considerar brevemente a compreensão sobre o termo *obras* (v. 6). Há forte debate exegético acerca do significado que deve ser atribuído a esse vocábulo: qualquer obra humana, obras da lei, de modo geral, ou aquelas que diferenciam o judaísmo de outros povos: a circuncisão, a observância do sábado e as leis dietéticas. Para Pitta, que analisa essa problemática, "já que em Rm 9,32 o substantivo 'obras' é uma abreviação para designar as obras da Lei, é preferível conservar este significado também para Rm 11,6, enquanto é muito restritivo identificá-las com os *identity markers* que separam os judeus dos gentios".[258] Penna diverge de Pitta nesse sentido, sustentando que, em Rm 9,12.32, Paulo não fala das *obras* como obras da lei. Segundo ele, "a perspectiva não é estritamente mosaica (cf. 3,20.28), mas muito mais geral, até o ponto de sinalizar que nenhum gênero de obras pode condicionar, em nenhum caso, a eleição divina".[259] Independentemente do entendimento mais abrangente ou mais restritivo do uso que Paulo faz do termo *érgōn* (obra), seu argumento gira em torno da ideia de que aqueles que fazem parte do *resto* não o fazem por mérito, mas por livre escolha de Deus, assim como em todos os tempos (Gn 6,1-8; 19,29).

Um comentário judaico do NT esclarece bem a relação existente entre *obras* e eleição:

> [...] as obras legalistas (esforços próprios à parte da confiança em Deus; veja 3:20bN), são incompatíveis com a graça, a qual não requer esforço algum nem obras anteriores, somente confiança. Mas, aqui, a ênfase está na relação entre boas obras e ser escolhido: as obras que agradam a Deus devem vir após a eleição feita por ele, não antes dela (Ef 2,8).[260]

---

[256] PENNA, 2013, p. 811.

[257] BARBAGLIO, 1991, p. 285.

[258] "Poiché in Rm 9,32 il sostantivo 'opere' è un'abbreviazione per designare quelle della Legge, è preferibile conservare questo significato anche per Rm 11,6, mentre è troppo restrittivo identificarle con gli *identity markers* che separano i giudei dei gentili" (PITTA, 2001, p. 378, tradução nossa).

[259] "[…] a perspectiva no es estrictamente mosaica (cf. 3,20.28), sino mucho más general, hasta el punto de señalar que ningún género de obras puede condicionar en ningún caso la elección divina" (PENNA, 2013, p. 811, nota 35, tradução nossa).

[260] STERN, D. H. *Comentário judaico do Novo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2008, p. 440. (Nas citações de STERN, *N* está para *next*).

Os vv. 7 a 15 têm o objetivo de tirar as conclusões de quanto fora dito em Rm 11,1-6. Com efeito, começam com uma pergunta de estilo diatríbico: *tí oûn* (*que concluir?*). O que dizer, ao se dar conta de que a maioria dos judeus, com exceção do *resto*, não encontrou a justiça que procurava (Rm 9,30-31)? "É esse o motivo da dor expresso por Paulo em Rm 9,1-2 e 10,1".[261] A partir desse ponto, Paulo passa a tratar do propósito do passo em falso dado por seus irmãos israelitas.

O Apóstolo retoma a ideia apresentada em Rm 9,30-33, porém agora pensando na relação entre o *resto* eleito e os outros israelitas, e já não entre judeus e gentios.[262] Essa fratura existente entre o *resto* de Israel e os outros israelitas é, para Paulo, a divisão mais problemática.[263] É por isso que nesses versículos se esforçará em demonstrar a relação existente entre a queda e a reintegração de Israel e a salvação dos gentios.

O v. 7 apresenta, em outras palavras, o que já havia sido dito em Rm 9,31.[264] Seu argumento divide-se em três pontos: Israel não encontrou o que procurava; os eleitos, porém, o encontraram e os demais israelitas permaneceram endurecidos. Penna faz relevante observação a respeito da linguagem usada por Paulo na afirmação feita nesse versículo:

> [...] merece ser notado o uso persistente do tempo verbal presente ("procura"), como acontecia também em Rm 9,31 e Rm 10,3: Paulo não fala de Israel no passado, mas tem diante de si a identidade própria e permanente deste povo, que quase por sua própria natureza está sempre em busca da justiça e da comunhão com Deus.[265]

Como já mencionamos ao traduzir a perícope aqui estudada, o Apóstolo faz uso, nesse versículo, da prosopopeia ou personificação, trocando o substantivo concreto (eleito) pelo abstrato (eleição). Quanto a esse uso, Pitta escreve que "talvez seja bom especificar que, se em Rm 9,11 [a eleição] é colocada em relação com o desígnio divino, de agora em diante é coligada ao *resto* de Israel, tornando-se seu sinônimo".[266]

---

[261] "È questo il motivo del dolore espresso da Paolo in *9,1-2* e *10,1*" (FITZMYER, 1999, p. 719, tradução nossa).
[262] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2132, nota "b" a Rm 11,7.
[263] PENNA, 2013, p. 812, nota 38.
[264] "El verbo compuesto *epizetéo* equivale de hecho a los dos verbos *diōko* de 9,31 y *zêtéo* de 10,3, ya que prácticamente los reúne; por su parte, la negación *ouk epétychen* equivale a *ouk éfthasen* de 9,31" (PENNA, 2013, p. 812, nota 40).
[265] "[…] es de notar el uso persistente del tiempo verbal presente ('busca'), como sucedía también en 9,31 y 10,3: Pablo no habla de Israel en pasado, sino que tiene ante sí la identidad propia y permanente de ese pueblo, que casi por su propia naturaleza está siempre en búsqueda de la justicia y de la comunión con Dios" (PENNA, 2013, p. 812, tradução nossa).
[266] "[...] forse è bene precisare che, se in Rm 9,11 è posta in relazione con il disegno divino, d'ora in poi è collegata al *resto* di Israele, diventandone sinonimo" (PITTA, 2001, p. 379, tradução nossa).

Os que não se identificam com a eleição foram endurecidos.[267] A forma verbal utilizada é interpretada como um passivo teológico, e não há consenso quanto ao seu significado. Primeiramente, devemos levar em consideração que, nas línguas bíblicas, o *coração* é considerado a sede de todas as capacidades humanas: intelectivas, volitivas e afetivas.[268] Assim sendo, os israelitas que não acolheram o Evangelho de Jesus são incapazes (ao menos temporariamente) de compreender tal mensagem de salvação.

Na verdade, Paulo atualiza aqui quanto já havia dito em Rm 9,15-18, "quando colocara em campo, de modo paradigmático, o exemplo do faraó, instrumento da ação libertadora divina".[269] Fitzmyer considera a linguagem utilizada como arcaica,[270] e muitos outros comentadores gastaram bastante tinta para explicar a melhor maneira de entender esse endurecimento operado por Deus. Penna sustenta que "o verbo na forma passiva, com efeito, alude a uma iniciativa que não se remonta diretamente ao Israel incrédulo, mas à inapelável vontade de Deus".[271] Pitta, por sua vez, escreve: "aquele que opera tal endurecimento não é Israel, mas o próprio Deus que o endureceu, como endureceu no passado o coração do faraó".[272] Rossi, diversamente, salienta que "a iniciativa de Deus não tem como objetivo endurecer o coração",[273] mas ele teria apenas permitido esse endurecimento em vista do cumprimento de seu desígnio. Parece-nos suficientemente elucidativa quanto a essa questão a asserção de Cranfield: "é preciso admitir endurecimento divino, entretanto, conforme o texto deixa assaz claro, esse endurecimento não é a última palavra de Deus com referência aos envolvidos".[274] Os versículos seguintes, sobretudo Rm 11,11, esclarecerão o real escopo do endurecimento por parte do Israel descrente.

A fim de provar o que acabara de afirmar, Paulo apresenta uma citação composta por dois textos veterotestamentários: Dt 29,3 e Is 29,10, ambos da LXX (v. 8). Esse tipo de citação encontramos, também, nos manuscritos descobertos em Qumran[275] e, pela forma como é

---

[267] "A palavra grega *porosis*, traduzida por 'endurecidos', é um termo médico que significa 'calo'. Aplica-se especialmente ao calo que se forma ao redor de uma fratura, deixando a região insensível. Os judeus tornaram-se insensíveis espiritualmente" (LOPES, 2010, p. 369).

[268] BÍBLIA TEB, 2020, p. 1863, nota "a" a Mt 19,8.

[269] BARBAGLIO, 1991, p. 286.

[270] FITZMYER, 1999, p. 719.

[271] "el verbo en pasiva, en efecto, alude a una iniciativa que no se remonta directamente al Israel incrédulo, sino a la inapelable voluntad de Dios" (PENNA, 2013, p. 813, tradução nossa).

[272] "[...] colui che opera tale indurimento non è Israele ma Dio stesso che lo ha indurito come ha sclerotizzato in passato il cuore del faraone" (PITTA, 2001, p. 379, tradução nossa).

[273] "[…] l'iniziativa di Dio non ha lo scopo di indurire il cuore" (ROSSI, 2019, p. 928, tradução nossa).

[274] CRANFIELD, 1992, p. 256.

[275] PENNA, 2013, p. 813, nota 44.

introduzida, pode ser colocada em paralelo com Rm 9,27 e 10,21. Como na citação de 1Rs 19,18 feita no v. 4, Paulo cita as Escrituras livremente.

Semelhante a Rm 10,19-21, o Apóstolo vincula um texto de Moisés a outro de Isaías, servindo-se do texto profético para interpretar o primeiro com o segundo. Conforme Penna, esse modo de dispor as citações pode estar relacionado com a estrutura das homilias feitas nas sinagogas, seguindo as duas leituras tomadas da TaNaK: uma da Torá e outra dos Nebi'îm ou dos Ketûbîm.[276]

Os dois textos citados pelo Apóstolo reafirmam quanto já fora afirmado por ele: o endurecimento de Israel tem como sujeito o próprio Deus, sem nenhuma mediação. Também Is 6,9 pode ser lido em paralelo com os textos citados nesse versículo: "com os ouvidos, ouvi, mas não compreendereis, com os olhos, olhai, mas não conhecereis". Paulo, entretanto, distingue-se de Isaías[277] em dois pontos: para ele, o torpor de Israel corresponde tão somente à sua não aceitação do Evangelho, e o endurecimento de Israel não é a sentença final de Deus, pois sua fidelidade há de prevalecer sobre a infidelidade de seu povo.[278]

Nota-se também nessa passagem uma resposta à questão apresentada em Rm 10,18: "não teriam eles ouvido? Como não?". O torpor do qual Paulo acusa Israel, portanto, refere-se tão somente à sua insensibilidade diante do anúncio do Evangelho.

Como conclusão da citação composta, Paulo acrescenta que a situação referida nos textos veterotestamentários por ele mencionados continua no momento atual.

> A expressão "até o dia de hoje" indica a permanência de nome ou situação, ou do resultado do evento. Talvez seja possível que, ao lado de sua conotação de permanência até o dia de hoje, Paulo visse nela também a sugestão de limite estabelecido a este endurecimento divino (a ideia de "até, mas não além de"), o que estaria em pleno acordo com o teor dos vv. 11ss.[279]

As duas referências do AT permitem, então, a Paulo demonstrar aquilo que mais lhe importa e que desenvolverá, nos versículos seguintes, a respeito do endurecimento:

> como para os contextos de Dt 29 e de Is 29, esta não é a última Palavra de Deus, mas está em função da sua ação positiva para o seu povo: o endureci-

[276] PENNA, 2013, p. 813, nota 46.

[277] Veja-se a grave acusação feita por Isaías aos israelitas: "Este povo só se aproxima de mim com palavras, só os seus lábios me rendem glória, mas o seu coração está longe de mim. O temor que ele me demonstra não passa de preceito humano, lição aprendida" (Is 29,13).

[278] PENNA, 2013, p. 815.

[279] CRANFIELD, 1992, p. 256-257.

> mento como o ofuscamento de Israel está em função de uma nova intervenção do Senhor a favor dos gentios e pelo próprio Israel.[280]

Tendo citado um texto da Torá e outro dos profetas, nos vv. 9-10 o autor acrescenta uma citação do Sl 69,23-24 a fim de asseverar o argumento que vem desenvolvendo e está ligado ao texto anterior pela menção aos *olhos*. Se, nas passagens do Deuteronômio e de Isaías, citadas previamente, o Apóstolo retomou palavras dirigidas por Deus a Israel, agora se refere às palavras de Davi pronunciadas contra os inimigos de seu povo.

> Aquilo que, no salmo, ameaçava os ímpios como castigo espantoso, cumpre-se agora no incrédulo Israel. A mesa deverá converter-se para eles em perdição. A comida que o homem toma da mesa deve dar-lhe força e vigor para viver; os companheiros com os quais come, devem prestar-lhe apoio e proteção nos perigos. Tudo isso deve inverter-se para Israel. O que deveria ser para ele vigor e força lhe resultará contrário.[281]

Já tivemos oportunidade de mencionar a diversidade de significados possíveis para a imagem da mesa ao traduzir o v. 9. Apresentamos agora, como ratificação dessa informação, o que dizem alguns comentadores. Para Fitzmyer, "por 'mesa' deve-se entender aqui uma toalha estendida por terra, sobre a qual é possível tropeçar",[282] no sentido de algo próximo que pode levar à queda. Penna reconhece que não há clareza quanto ao significado dessa imagem, mas diz preferir a interpretação metafórica "que expressa plasticamente a ruptura de toda relação humana, e assim ressalta a trágica condição do homem isolado e torturado".[283] Rossi, por sua vez, entende que "a expressão 'a sua mesa' alude aos sacrifícios, portanto ao culto".[284] Dessa maneira, a mesa transformada em armadilha seria um símbolo dos que acreditam que a justiça advém do culto e da lei.

Nessa citação (Rm 11,9) acrescenta-se o termo *rede* (de caçador), que provavelmente provém do Sl 34,8: "apanhe-os a rede por eles escondida".

---

[280] "[...] come per i contesti di Dt 29 e di Is 29, questa non è l'ultima Parola di Dio ma è in funzione della sua azione positiva per il suo popolo: l'indurimento come l'offuscamento d'Israele è in funzione di un nuovo intervento del Signore a favore dei gentili e per lo stesso Israele" (PITTA, 2001, p. 379, tradução nossa).

[281] Lo que, el salmo amenazaba a los impíos como castigo espantoso, se cumple ahora en el incrédulo Israel. La mesa ha de convertírseles en perdición. La comida que el hombre toma de la mesa debe darle fuerza y vigor para vivir; los compañeros con quienes come, deben prestarle apoyo y protección en los peligros. Todo esto ha de invertirse para Israel. Lo que debiera ser para él vigor y fuerza le resultará lo contrario (SCHELKLE, H. *Anunciar el evangelio de Dios*: comentario a la carta de los Romanos. Salamanca: Sígueme, 1966, p. 199, tradução nossa).

[282] "Per 'mensa' s'intende qui una tovaglia distesa per terra, sulla quale è possibile incespicare" (FITZMYER, 1999, p. 720, tradução nossa).

[283] "[…] que expresa 'plásticamente la ruptura de toda relación humana, y así poner de relieve la trágica condición del hombre aislado y torturado'" (PENNA, 2013, p. 815, tradução nossa).

[284] "[…] l'espressione 'la loro tavola' allude ai sacrifici, quindi al culto (ROSSI, 2019, p. 929, tradução nossa).

No v. 10, a palavra-chave é *olhos*, pois é ela que, por meio de uma *gezerāh shawāh,* une a citação do Sl 69 à citação composta do versículo precedente.[285] Com essa passagem sálmica, obtém-se uma citação das três partes que compõem a Tanak: a Lei, os profetas e os escritos. A esse respeito, é enriquecedor o comentário judaico do Novo Testamento:

> Como em 10,14-21, Sha'ul não dá uma resposta dura sem respaldo bíblico. Aqui, mostra-se que as três das principais figuras de Israel escreveram nas três principais seções do Tanakh (Moisés na Torá; Isaías nos profetas; David nos históricos) dão testemunho do *atordoamento,* cegueira e surdez de Israel para com Deus, e da consequente escravidão. Sha'ul, que poderia, de outra forma, ser acusado de arrogância ou antissemitismo, é visto, em vez disso, como alguém que está na tradição dos grandes profetas de nosso povo, nos quais ele está confiando.[286]

Expressão que tem gerado debate no v. 10 é *dià pantòs*. Em algumas traduções em português (BJ, CNBB, Bíblia do Peregrino), aparece traduzida por *sempre*, o que, do ponto de vista semântico,[287] está correto. Porém, tendo em mente aquilo que é dito nos versículos posteriores, essa expressão deve ser entendida como *continuamente* ou *constantemente*.[288] Segundo Cranfield, "a tradução 'para sempre' é não somente filologicamente infundada como também contrária a todo teor do contexto, o qual é cabalmente que Deus não rejeitou o seu povo".[289] Entender que Israel deveria estar curvado para sempre seria negar a esperança que a existência do *resto* projeta sobre a história do povo.

Ao analisar os textos do AT que Paulo cita para falar do Israel descrente, podemos entender que "somente com a mais profunda dor pode o judeu Paulo, que tanto amava seu povo, aplicar-lhe essas duras palavras e ver como se realizavam nele".[290] Não temos motivos para imaginar que a retomada de tais palavras por parte de Paulo signifique desejo de castigo para Israel, pois o que é dito em seguida vai no sentido completamente oposto.[291]

Paulo interpela seus interlocutores a respeito de a queda de Israel ser ou não definitiva ao recorrer ao recurso retórico da diatribe. Com a mesma fórmula anteriormente utilizada no v. 1 (*légō oûn*), introduz a questão à qual imediatamente responde com o já conhecido *mḗ*

---

[285] FITZMYER, 1999, p. 720.
[286] STERN, 2008, p. 441.
[287] ROSCONI, 2003, p. 122.
[288] "'[...] continuamente' significa 'o tempo todo, no presente', enquanto 'para sempre' implica 'sempre' – agora, no futuro e até o final dos tempos. Aqui, 'para sempre' seria inconsistente com as promessas de Deus para Israel e também com o que é dito nos vv. 11-32 logo em seguida" (STERN, 2008, p. 441).
[289] CRANFIELD, 1992, p. 258.
[290] "Sólo con el más profundo dolor pudo el judío Pablo, que tanto amaba a su pueblo, aplicarle estas duras palabras y ver cómo se realizaban en él" (SCHELKLE, 1966, p. 200, tradução nossa).
[291] PENNA, 2013, p. 815.

génoito (de modo nenhum!). A pergunta está diretamente conectada com a primeira (Rm 11,1) e pressupõe a diferença entre tropeçar[292] e cair. Israel teria apenas tropeçado ou caído para não mais se levantar? Essa é a questão à qual, nos próximos versículos, Paulo busca dar uma resposta.

Paulo não apenas nega enfaticamente o caráter definitivo do passo em falso dado por Israel, mas também acrescenta que, graças a ele, os gentios puderam ter acesso à salvação. O autor não explica por que a rejeição de Israel ao evangelho de Cristo levou a salvação aos gentios.[293] Para alguns, foi o não acolhimento de sua mensagem por Israel que levou o Apóstolo a pregar o Evangelho aos gentios,[294] assim como narrado em At 8,1-4; 18,6; 28,24-28. No entanto, devemos considerar também que

> ele pode ter tido perfeitamente em mente algo mais, a saber, que a rejeição do próprio Jesus pelos judeus e o fato de eles o entregarem aos gentios constituíram elementos vitais no processo que levou à sua morte e assim à reconciliação do mundo com Deus, incluindo gentios e judeus igualmente.[295]

Temos, em todo caso, uma dificuldade de interpretação nesse versículo, dado que o termo *paráptōma* tem a mesma origem do verbo *píptō,* que apareceu no v. 11a. Ali, porém, Paulo negou que se tratasse de uma queda definitiva. Estaria Paulo se contradizendo? A isso responde muito bem Penna, ao demonstrar as nuances semânticas dos dois vocábulos.[296] Verifica-se que o tema da mediação de Israel em prol da salvação dos gentios é posto em discussão.[297] A não acolhida da mensagem de salvação por parte do Israel histórico teria resultado no acesso dos gentios à salvação, o que estaria nos desígnios de Deus.[298] Dessa forma, para

---

[292] Esta é a única vez em que é usado, no epistolário paulino, o verbo *ptaíō* (tropeçar), que expressa o resultado do ato de tropeçar, ou seja, a queda (PITTA, 2001, p. 381, nota 266). No sentido mais forte de sucumbir, encontramo-lo em Is 24,20; Sl 3,10; Pr 11,28 e Eclo 1,27; 2,7.

[293] PITTA, 2001, p. 381; BARBAGLIO, 1991, p. 287.

[294] FITZMYER, 1999, p. 725.

[295] CRANFIELD, 1992, p. 261.

[296] "En realidad, los dos vocablos tienen un matiz semántico distinto: el verbo tenía un alcance radical que el sustantivo, en cambio, no tiene; este, en otros lugares, es empleado como simple sinónimo de 'pecado' (cf. 4,25; 5,15.16.17.18.20), y como tal implica ya por sí solo la idea de una posible reanimación/redención, como pone también de manifiesto su contraposición/asociación con los conceptos positivos de chárisma y dikaíōma en 5,15-16" (PENNA, 2013, p. 818, nota 62).

[297] Penna nos oferece alguns exemplos da tradição judaica que tratam sobre esse tema: "Gn 12,3 ('En ti se dirán benditas todas las familias de la tierra') hasta los Oráculos sibilinos (cf. *Or. Sib.* 3, 195: 'Para todos los mortales serán ellos guías'; 3,583: 'Gran alegría reportarán a todos los mortales') y Filón Al. (cf. *Spec.* leg. 2,163: 'Lo que el sacerdote representa con relación a la ciudad, lo representa el pueblo judío con relación a la tierra entera')" (2013, p. 817).

[298] FITZMYER, 1999, p. 725.

Paulo, “Israel é também, na sua queda, um instrumento de salvação: Deus se serve dessa queda para realizar os seus planos de salvação universal”.[299]

Do lado dos que defendem que a incredulidade de Israel foi providencial para a salvação por parte dos gentios está Wright:

> Se Israel como um todo tivesse abraçado o *Messias*, Paulo parece estar dizendo, poderia parecer que a ação de Deus em Jesus tinha a intenção de reafirmar a situação especial de Israel, deixando, assim, os gentios relegados à condição de cidadãos de segunda classe de modo permanente. Mas essa jamais foi a intenção. Deus sempre quis que judeus e gentios fossem membro de igual posição, refletindo, dessa forma, sua soberania universal e sua rica misericórdia (Rm 10,12).[300]

Por outro lado, alguns defendem, como nos faz notar Penna em seu comentário, que a salvação, segundo o desígnio divino, deveria, de qualquer forma, alcançar os gentios e, assim sendo, a incredulidade de Israel não era necessária para isso.[301] Imaginar que os gentios teriam dificuldade em integrar uma Igreja formada, em sua maior parte, por judeu-cristãos também é mera hipótese.[302] Parece-nos que o mais aceitável é que Paulo se refere, de fato, à missão empreendida junto aos gentios após a rejeição dos judeus.

A salvação oferecida aos gentios, por sua vez, também tem consequências, segundo o pensamento de Paulo: provocar ciúme em Israel, conforme Dt 32,21, texto citado em Rm 10,19. O que seria propriamente esse ciúme ou o que poderia causá-lo em Israel tem sido explicado de formas diversas ao longo dos séculos. Da época em que Paulo escreveu, não existe nenhuma evidência que nos leve a pensar num ciúme de Israel causado pelo cristianismo. O que existia eram dificuldades impostas por parte dos judeus aos pregadores do evangelho (1Ts 2,14; 2Cor 11,24), mas nada que pudesse levar à salvação dos judeus. Paulo, no entanto, esperava que esse ciúme viesse a ter efeito contrário.[303] Por isso,

> [...] o sentido mínimo do texto deveria ser, portanto, expressando com nossa linguagem, o de que Israel percebe um problema no próprio fato de que os outros povos adotem seu patrimônio teológico e o refiram ao messias Jesus,

---

[299] “Israele è, dunque, anche nella sua caduta, uno strumento di salvezza: Dio se ne serve per realizzare i suoi piani di salvezza universale” (BALLARINI, 1968, p. 419, tradução nossa).
[300] WRIGHT, 2020, p. 63.
[301] PENNA, 2013, p. 818.
[302] BARBAGLIO, 1991, p. 287.
[303] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2133, nota “c” a Rm 11,11.

> com o fim de suscitar nesse povo a ideia de que ao mesmo Deus da tradição judaica se pode responder também de outro modo.[304]

Ainda a respeito do tropeço, podemos nos perguntar o que o teria causado, ou qual seria essa pedra de tropeço. Parece evidente que seja Cristo ou a fé nele.[305] Por isso, segundo Pitta, "a queda dos judeus, derivada do tropeço defronte à pedra que é Cristo, tornou-se, no desígnio de Deus, a causa ou o meio com o qual foram salvos os gentios: e, então, assume um papel não somente negativo, mas profundamente positivo".[306]

Notam-se vários problemas no v. 12, dificultando a sua interpretação. Primeiramente porque falta um verbo que facilitaria a compreensão. Estudiosos inferem que, na primeira parte, caberia um aoristo e, na segunda, um verbo no futuro, mas não se pode saber qual seria o verbo mais adequado.[307] Nas traduções, segue-se essa intuição, como, por exemplo, na TEB: "[...] se a falta deles *causou* a riqueza do mundo, [...] o que não *fará* a total participação deles na salvação?" (grifo nosso). O termo grego *hḗttēma* gera também algumas dificuldades. Esse vocábulo aparece apenas em duas outras passagens da Escritura (Is 31,8 e 1Cor 6,7) e, nos dois casos, é traduzido como *derrota*. No entanto, essa palavra tem o significado de *diminuição*,[308] o que levaria a uma interpretação quantitativa, referindo-se ao pequeno número de judeus que aceitou o Evangelho.[309]

Por sua vez, o termo *plḗrōma* "tem ao mesmo tempo o sentido quantitativo e qualitativo correspondentes aos dois sentidos de *hḗttēma*".[310] Tende-se a interpretar essa *plenitude* como referência à salvação de Israel como um todo, porém há outro problema: o possessivo *sua* tem o mesmo objeto nas duas vezes em que aparece nesse versículo? Se Paulo pensa em termos quantitativos, é preciso admitir que o segundo *sua* se refere ao povo como um todo; se pensa qualitativamente, então, nos dois casos, se refere ao Israel incrédulo.[311]

---

[304] "El sentido mínimo del texto debería ser, por tanto, dicho con nuestro lenguaje, el de que Israel percibe un problema en el hecho mismo de que las gentes adopten todo su patrimonio teológico y lo refieran al mesías Jesús, con el fin de suscitar en ese pueblo la idea de que al mismo Dios de la tradición judía se le puede responder también de otro modo" (PENNA, 2013, p. 819, tradução nossa).

[305] PITTA, 2001, p. 382.

[306] "la caduta degli ebrei, derivata dall'inciampo di fronte alla pietra che è Cristo, è diventata, nel disegno di Dio, la causa o il mezzo con cui sono stati salvati i gentili; e quindi assume un ruolo non soltanto negativo ma profondamente positivo" (PITTA, 2001, p. 382, tradução nossa).

[307] PENNA, 2013, p. 819, nota 70.

[308] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2133, nota "a" a Rm 11,12.

[309] Cranfield defende que essa segunda interpretação deveria ser abandonada, visto que *derrota* "adapta-se muito bem ao contexto – a sua [de Israel] desobediência é realmente a sua derrota espiritual e moral" (1992, p. 260).

[310] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2133, nota "b" a Rm 11,12.

[311] CRANFIELD, 1992, p. 260.

Uma vez que, ao referir-se à totalidade em sentido cronológico, o autor usa a expressão *plenitude dos tempos* (Gl 4,4), pode-se conjecturar que, nesse caso, se refira, de fato, à totalidade dos israelitas, como falará depois da plenitude dos gentios (Rm 11,25). O entendimento que se tem dessa *plenitude* é importante para evitar ideias errôneas, como é o caso da teoria da substituição.

> A queda deles determinou a exclusão de muitos israelitas: por ora, somente um *resto* obteve aquilo que todos procuravam (v. 7). Todavia, isso não significa que o lugar da maioria dos israelitas tenha sido ocupado pelos gentios, segundo uma difundida concepção substitutiva: não é necessário deduzir da exclusão da maior parte dos israelitas a inclusão dos gentios; mais uma vez as duas asserções não são consequenciais.[312]

A primeira parte desse versículo está construída em forma de paralelo: queda-riqueza-mundo/fracasso-riqueza-gentios.[313] O paralelo sinonímico formado por *riqueza* deixa claro que a perspectiva de Paulo é um universalismo de enriquecimento: tanto o mundo quanto os gentios têm muito a ganhar por meio de sua adesão a Jesus Cristo.[314]

A ideia subjacente ao argumento, nesses versículos em que ele trata da relação entre a queda de Israel e a salvação dos gentios é, portanto, que, "enquanto Israel, como realidade étnica, permanecer fora, não se pode falar de salvação da humanidade".[315] Voltaremos a falar sobre isso mais à frente.

Paulo falou dos gentios em 3ª pessoa nos vv. 11-12, assim como em Rm 9,24.30; 10,19(2x). Agora, nos vv. 13-14, dirige-se aos gentios em 2ª pessoa, interpelando-os. É como se, depois de tratar repetidas vezes sobre a gentilidade, se desse conta que também nas comunidades de Roma havia gentios.[316] Poder-se-ia até imaginar que se trata do início de nova perícope, mas os vv. 11-12 terão continuidade no v. 15, e o que temos nesses dois permanece como um relevante parêntese.

A interpelação do Apóstolo foi motivo de muita discussão, entre os comentadores de Rm, sobre se seria ou não um indício de que, nas comunidades de Roma, a maioria dos mem-

---

[312] "[…] la loro caduta ha determinato l'esclusione di molti israeliti: per ora, soltanto un *resto* ha ottenuto ciò che cercavano tutti (v. 7). Tuttavia, questo non significa che il posto della maggior parte degli israeliti sia stato assunto dai gentili, secondo una diffusa concezione sostitutiva: non è necessario dedurre dall'esclusione della maggior parte degli israeliti l'inclusione dei gentili; ancora una volta le due asserzioni non sono consequenziali" (PITTA, 2001, p. 383, tradução nossa).

[313] ROSSI, 2019, p. 931.

[314] PENNA, 2013, p. 820.

[315] BARBAGLIO, 1991, p. 287.

[316] PENNA, 2013, p. 821.

bros provinha do ambiente gentílico. Penna nega essa hipótese,[317] alegando que em Rm 2,17 Paulo já havia se dirigido diretamente ao judeu, como representante dos cristãos de Roma. Pitta, por sua vez, tende a aceitar tal possibilidade,[318] pois vê em Rm 1,5, quando Paulo fala da finalidade de seu apostolado como "conduzir à obediência da fé [...] todos os povos pagãos", um argumento suficientemente seguro.[319] Cranfield, por sua vez, não encontra elementos para uma negativa nem para uma afirmativa. Segundo ele, "tudo quanto é evidente segundo esta passagem é que o elemento gentio na Igreja é interpelado aqui especificamente".[320] Fato é que Paulo, assim como já havia deixado claro no v. 1, continua a considerar-se membro do povo judeu e, embora tenha se dedicado à evangelização, sobretudo dos gentios, há um motivo profundo que o impele a isso: a salvação de Israel.[321] Não é sem importância o fato de que, ao se dirigir aos gentios, ele use o termo é*thne* no dativo plural (v. 13) e não simplesmente *gregos,* como fez em outras passagens (Rm 1,14.16; 2,9.10; 3,9; 10,12). A designação é*thne* é própria do modo judaico de referir-se aos gentios.[322] O *lugar de fala* – para usarmos um termo da sociologia contemporânea – de Paulo é, assim, o judaísmo, não obstante sua consciência de ser apóstolo dos gentios.

Contudo, por que Paulo, para falar sobre a salvação de Israel, se dirige aos gentios e não aos judeus? Dois motivos parecem responder a essa pergunta: primeiro, é provável que não quisesse acusar abertamente os judeus que não aderiram a Cristo de incredulidade nem louvar indevidamente os judeu-cristãos de Roma que se entenderiam como o *resto* escolhido; segundo, porque são os gentios que mais correm o risco de se sentir superiores ou até mesmo substitutos de Israel (Rm 11,18).[323]

O verbo *doxázō* (v. 13) é interpretado de modo quase unívoco pelos comentadores no sentido de que seria uma questão de honra para Paulo despertar o ciúme de seus irmãos judeus. Não devemos imaginar, porém, que seja esse o motivo único ou fundamental de seu ministério.[324] Significa que ele nunca abandonou seu povo e que seu destino lhe causa dor e angústia.[325] Ele busca a salvação não apenas de um povo, mas de sua própria carne. Não se

[317] PENNA, 2013, p. 24-37.
[318] Todavia, acha por bem esclarecer quanto segue: "questa precisazione vale per l'origine *etnica* dei destinatari e non per quella *religiosa*, giacché […] i cristiani del secolo I d.C. si consideravano inseriti in una forma del *comune giudaismo* che pone al centro della propria fede la morte e risurrezione di Cristo, e non in una nuova religione a sé stante" (PITTA, 2001, p. 384).
[319] PITTA, 2001, p. 384.
[320] CRANFIELD, 1992, p. 261.
[321] FITZMYER, 1999, p. 726.
[322] PENNA, 2013, p. 821, nota 83.
[323] PENNA, 2013, p. 821.
[324] CRANFIELD, 1992, p. 261.
[325] PENNA, 2013, p. 822.

trata de uma situação indiferente a Paulo. Pelo contrário, percebe que seu coração e sua mente estão no centro de todo esse debate.[326] Podemos ver, nessa identificação da maioria de Israel como *carne,* todo o conflito que marca Rm 9–11.

> Enquanto israelita, ele vive a relação com o seu povo como com a sua própria *carne*, não com uma identidade que lhe está defronte, como Israel *segundo a carne* com relação a um Israel *segundo o Espírito*, e sim como o Israel que se encontra na sua própria carne. A virulência dessa assimilação impede de resolver a conflituosidade paulina com o atalho do Israel segundo o Espírito ou com a identificação de Israel com o *resto* ou, ainda pior, com os gentios.[327]

Após o parêntese nos vv. 13-14, no qual falou aos gentios sobre o desejo de salvar alguns de sua carne por meio do ciúme provocado pelo acesso dos gentios à salvação, Paulo retoma seu discurso, apresentando, com outra linguagem, quanto já havia dito no v. 12.

Encontramos no v. 15 alguns limites que dificultam a interpretação. O substantivo *apobolḕ*, como já pudemos mencionar no momento da tradução, não pode ser traduzido como *rejeição*, pois isso significaria contradizer diretamente o versículo 1. Todavia, não há consenso sobre quem seria o sujeito da atitude expressa por meio desse termo.

Discute-se se o pronome *deles* seria um genitivo subjetivo ou objetivo.[328] O próprio *Léxico grego-português do Novo Testamento* indica que, "ao traduzir essa frase de Rm 11,15, talvez seja necessário indicar de forma mais específica os participantes e os relacionamentos implícitos",[329] orientando-se para um entendimento do genitivo como objetivo: "pois se o fato de eles serem rejeitados significou que as pessoas em geral foram reconciliadas com Deus".[330] Para o judeu messiânico Stern, no entanto, é diferente:

> [...] nestes versículos, são os judeus não cristãos que estão rejeitando, não Deus; pois, com relação a se Deus rejeita os judeus, isso já foi respondido na

---

[326] WRIGHT, 2020, p. 64.

[327] "In quanto israelita, egli vive la relazione con il suo popolo come con la sua stessa *carne*, non con un'identità che gli sta di fronte, come Israele *secondo la carne* rispetto a un Israele *secondo lo Spirito*, ma con l'Israele che sitrova nella sua stessa carne. La virulenza di quest'assimilazione impedisce di risolvere la conflittualità paolina con la scorciatoia dell'Israele secondo lo Spirito o con l'identificazione d'Israele con il *resto* o, ancor peggio, con i gentili" (PITTA, 2001, p. 384, tradução nossa).

[328] "(1) o genitivo objetivo, 'eles como o objeto de rejeição', de modo que a pergunta para o exegeta é: quem os rejeita? – e (2) genitivo subjetivo, 'eles como quem rejeitam', e a pergunta interpretativa é quem ou o que eles rejeitam?" (STERN, 2008, p. 447).

[329] LOUW; NIDA, 2013, p. 402.

[330] LOUW; NIDA, 2013, p. 402.

> negativa (vv. 1-10). Quem ou o que os judeus estão rejeitando? Só pode ser Yeshua, ou, de forma mais ou menos equivalente, o evangelho.[331]

Algumas traduções em língua portuguesa – como é o caso da TEB – tentam resolver esse problema usando o termo *afastamento* em vez de *rejeição*. Essa resolução, porém, não está livre de críticas se se compreende esse afastamento como rejeição temporária, pois, conforme Fitzmyer, "introduzir a ideia de uma rejeição temporária de Israel por parte de Deus significa ler nesse texto algo que de fato não há; ainda se é esta uma interpretação muito comum de tal expressão".[332]

Temos ainda neste versículo um *hápax legómenon*, isto é, um termo que não aparece em nenhuma outra passagem do NT nem, nesse caso, da LXX; trata-se do substantivo *próslēmpsis*. Quanto ao seu significado, não há grandes problemas, apesar da impossibilidade de comparação com outros usos. Geralmente se traduz por aceitação, acolhimento, reintegração; admite ainda o sentido de aumento ou aquisição.[333] A questão que se coloca está relacionada com a anterior: quem é o agente dessa aceitação ou desse acolhimento?[334]

Também aqui o *Léxico grego-português do Novo Testamento* se posiciona a favor de uma interpretação objetiva, colocando Israel como objeto dessa aceitação, ao sugerir a tradução "o que acontecerá quando Deus os aceita? Será o mesmo que ter ressuscitado dentre os mortos".[335] Podemos também considerar esse acontecimento por si, sem excluir nenhum dos possíveis atores, compreendendo que esse acolhimento é "a plena comunhão com o Deus da tradição israelita enquanto revelado em Cristo e no evangelho".[336]

Quanto à *reconciliação do mundo*, serve-se de 2Cor 5,17-21 para entender seu sentido. Ali o pano de fundo é a *reconciliação* promovida por César após a reconstrução da cidade com a qual concedeu anistia a pessoas que tinham um passado comprometido. O preço dessa reconciliação realizada por Deus foi fazer Cristo pecado por nós.[337]

Há, segundo Cranfield, uma relação de identidade entre aquilo que ele chama de *abandono temporário* por parte de Deus e a recusa do Messias por Israel. Desse modo, foi

---

[331] STERN, 2008, p. 448.

[332] "Introdurre l'idea di un rifiuto temporaneo d'Israele da parte di Dio significa leggere in questo testo qualcosa che di fatto non c'è; anche se è questa un'interpretazione molto comune dell'espressione" (FITZMYER, 1999, p. 727, tradução nossa).

[333] PENNA, 2013, p. 824, nota 94.

[334] "Desde un punto de vista lógico se debería decir que, si la exclusión no es obra de Dios, tampoco la inclusión debe provenir de él; por otra parte, pensar en una simple autoconversión de Israel corre el riesgo de excluir a Dios del proceso de su recuperación" (PENNA, 2013, p. 824).

[335] LOUW; NIDA, 2013, p. 402.

[336] PENNA, 2013, p. 804.

[337] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2174, nota "a" a Rm 5,18.

pela rejeição sofrida por parte do povo que Cristo foi entregue à morte, reconciliando, assim, o mundo.[338] Dessa forma, o acolhimento seria a aceitação final do Israel incrédulo, comparando-se com a *aceitação* de Jesus em sua ressurreição.[339]

Outra expressão entendida diversamente pelos comentadores é *a vida que vem dos mortos*. Há duas maneiras de compreender tal expressão: interpretando o termo *vida* no sentido próprio – e aí teríamos a ressurreição dos mortos ou salvação escatológica[340] – ou, então, no sentido figurado, e neste caso teríamos *ressurreição* no sentido espiritual, como realidade atual.[341] Para Penna, a segunda opção parece mais aceitável, por faltar no texto o léxico próprio da ressurreição, ao confrontá-lo com Rm 6,13, que fala de uma existência "como vivos egressos de entre os mortos", e pela possível inspiração em Ez 37, que narra metaforicamente a vivificação dos ossos secos de Israel.[342] A acolhida do evangelho por parte de Israel seria, assim, comparável a uma verdadeira ressurreição. O próprio modo como vem expressa essa ideia leva a uma interpretação simbólica. Nesse versículo há a expressão *zōḗ ek nekrōn*, entretanto Paulo, quando quer falar de ressurreição, usa *anástasis nekrōn* (Rm 1,4; 1Cor 15,12.13.21.42), sem a preposição *ek*, ou, então, vida eterna (Rm 2,7; 5,21; 6,22; Gl 6,8). Por isso, segundo Pitta, "é preferível a interpretação *hiperbólica*: a reintegração da maior parte deste Israel é análoga à vida dos mortos que, segundo a bela parábola dos ossos secos no vale, [...] é conferida ao Israel da diáspora".[343]

Ao responder à questão sobre o significado da expressão *vida que vem dos mortos*, Barbaglio é categórico:

> Na realidade, Paulo não está preocupado com determinações temporais. Pretende, isto sim, colocar diante dos olhos dos fiéis de Roma os desenvolvimentos futuros da ação salvífica de Deus, especificando que se trata de desenvolvimentos milagrosos, típicos da sua potência da graça, sendo Ele quem dá "a vida aos mortos e chama à existência aquilo que não existe".[344]

---

[338] CRANFIELD, 1992, p. 261.

[339] "Ele nos pede para imaginar que aquilo que aconteceu ao Israel étnico segundo os propósitos de Deus foi simplesmente uma expressão do que aconteceu ao Messias. Ele foi humilhado para que o mundo fosse exaltado. Ele foi rejeitado para que o mundo fosse reconciliado e foi trazido de volta à vida para que todos pudessem viver por meio dele (Rm 4,24-25; 5,8-11). Deus registrou, por assim dizer, a história do Messias no contexto maior como a história do 'povo do Messias segundo a carne'" (WRIGHT, 2020, p. 65).

[340] SCHLIER, 1982, p. 537; CRANFIELD, 1992, p. 261.

[341] PENNA, 2013, p. 825.

[342] PENNA, 2013, p. 825.

[343] "è preferibile l'interpretazione *iperbolica*: la riaccoglienza della maggior parte di questo Israele è analoga alla vita dai morti che, secondo la bella parabola delle ossa inaridite nella valle, raccontata in Ez 37,3-6, è conferita all'Israele della diaspora" (PITTA, 2001, p. 385, tradução nossa). Na parábola do Pai misericordioso (Lc 15,24.32), Lucas faz uso dessa mesma hipérbole.

[344] BARBAGLIO, 1991, p. 288.

Dessa análise, sintética e básica, podemos concluir que Rm 11,1-15 tem um papel essencial no conjunto dos capítulos 9–11. Nessa perícope, Paulo reafirma a fidelidade de Deus – que não se deixa condicionar pelo comportamento humano, marcado pela infidelidade – e mostra como Israel continua sendo objeto das promessas divinas, não obstante a descrença de muitos israelitas, o que possibilitou o acesso à salvação por parte de todos. Como escreveu Reimer, "Paulo chamou à reflexão crítica acerca do fato de que não haverá salvação plena para a 'gentilidade' se essa não for antecedida pela 'plenitude' de Israel. Isso significa que, para Paulo, não há salvação fora de Israel, para além ou aquém de Israel".[345]

2.4 Entre o universalismo e o particularismo

Antes de passarmos ao tema da *ekklēsía* nos escritos paulinos, convém abordar o problema do universalismo e do particularismo em Paulo ou, ao menos, apresentá-lo em seus elementos essenciais. A pergunta que se apresenta a partir de Rm 1,16-17 é a seguinte: "como podem coexistir a condição de igualdade em relação à salvação e a prioridade de uma parte da humanidade sobre a outra?".[346] A salvação, afinal, pertence ao Israel crente ou é um dom de Deus a toda a humanidade? De fato, nessa que é considerada a tese central de Rm, Paulo diz: "[...] não me envergonho do evangelho: ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, do judeu primeiro, e depois do grego".[347]

Ao sustentar tal tese, Paulo afirma que o evangelho não é algo sem vida, mas poder divino em incessante ação. O evangelho, portanto, "não é uma simples comunicação verbal que vise a notificar alguma coisa; quando é proclamado, é o próprio Deus que o proclama, sua palavra é performativa: ela realiza o que diz, cria a salvação ao anunciá-la".[348] Esse poder de Deus age em vista da salvação de *todo aquele que crê,* e essa expressão não deve ser entendida em sentido restritivo, uma vez que Paulo "pressupõe que o chamado à fé é universal e que, pela pregação, todo homem pode ser levado a crer (cf. Rm 10,14-16)".[349]

No início da seção 9–11, Paulo apresenta uma lista dos privilégios de Israel (Rm 9,4-5) que o leva a declarar a irrevogabilidade dos dons e da vocação dados por Deus (Rm 11,29).

---

[345] REIMER, 2022, p. 130.

[346] PITTA, 2019, p. 230.

[347] "L'attenzione su tale binomio è diventata centrale per le nuove prospettive esegetiche sulla Lettera ai Romani: in questione non è la salvezza di ognuno, in termini astratti o teorici, ma come i gentili possono entrare a far parte della salvezza, riservata ai giudei, per mezzo di Cristo" (PITTA, 2001, p. 546).

[348] BARBAGLIO, G. As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (orgs.). *Paulo:* uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011, p. 109.

[349] BÍBLIA TEB, 1994, p. 2172, nota "u" a Rm 1,16.

Por causa dessa irrevogabilidade, Deus não rejeita nem poderia rejeitar seu povo (Rm 11,1). Para a salvação de Israel, conforme já tivemos ocasião de demonstrar, o *resto* tem um papel essencial: "o fato histórico de que, mesmo que poucos, não faltaram judeus que creram em Cristo, incluindo o próprio Paulo, mostra que o 'resto' garante a eleição de todo o Israel".[350]

Embora Paulo tenha afirmado que "todos os que são da posteridade de Israel não são Israel" (Rm 9,6b), em nenhum momento afirma que o Israel étnico não tenha relação com o Israel escolhido. Como pudemos notar na seção anterior, Paulo compreende que a própria rejeição do evangelho pela maioria de Israel levará à salvação de todos. O Apóstolo não sabe, é verdade, como se dará a salvação do Israel étnico, "mas ele não assevera que o será crendo no evangelho".[351] Por isso, a conclusão desse bloco (Rm 11,33-36) apresenta o *mistério* – entendido como plano de Deus em toda a história da salvação – diante do qual permanecem as perguntas acerca dos julgamentos insondáveis e caminhos impenetráveis de Deus.

Em Romanos, portanto, podemos afirmar que Paulo defende o universalismo da salvação. Tal universalismo, porém, necessita ser bem compreendido: "não é um universalismo centrípeto, que absorveria as diferenças, por meio da circuncisão dos pagãos, mas um universalismo centrífugo, de abertura às diversidades sob o signo unificador da fé, que é em si um fator transcultural".[352]

Não é possível resolver a questão sobre o universalismo e o particularismo da salvação em Rm sustentando que Paulo se coloca de um dos lados por meio de seus argumentos. Na realidade, é melhor afirmar com Pitta:

> Paulo tem o crédito de ter defendido em Romanos o universalismo e o particularismo, a única justificação em Cristo e a salvação final do Israel descrente, o primado da eleição para quem quer que seja e a predileção pelo seu povo que continua a mesma. Sobre essas tensões que, à primeira vista, parecem irreconciliáveis, desenvolvem-se a teodiceia, a antropologia, a cristologia e a pneumatologia de Romanos.[353]

2.5 Paulo e sua compreensão de *ekklēsía*

Paulo não cunhou um novo termo para designar as comunidades fundadas por ele, mas fez uso de uma categoria já muito conhecida no ambiente grego e nos que estavam sob sua

[350] PITTA, 2019, p. 230.
[351] PITTA, 2019, p. 231.
[352] BARBAGLIO, 2011, p. 110.
[353] PITTA, 2019, p. 231-232.

influência: *ekklēsía*. O porquê de o Apóstolo não buscar nova nomenclatura pode estar no simples fato de que "Paulo [...] não organizou a *ekklēsía* a longo prazo; não desenhou uma instituição para que permanecesse inalterável no tempo".[354] O significado desse termo na LXX remete diretamente a essa noção de transitoriedade:

> Na LXX, *ekklēsía* é frequentemente tradução do hebraico *qāhāl*, palavra que descrevia assembleias de um tipo especificamente menos religioso ou não religioso, como a assembleia de um exército em preparação para a guerra (1Sm 17,47; 2Cr 28,14), ou a "reunião" de um bando indisciplinado e potencialmente perigoso (Sl 26,5). (*Ekklēsía* nunca traduz *'ēdāh*, "congregação", que representava o povo como unidade nacional).[355]

Notamos, portanto, como, no período anterior e contemporâneo ao NT, nos ambientes grego e judaico, o sentido da palavra *ekklēsía* era o de reunião ou assembleia reunida, não o de uma organização ou sociedade.[356]

É problemático, segundo Penna, o uso de um termo para designar uma associação religiosa que não encontra nenhuma atestação semântica em fontes greco-pagãs.[357] Havia uma variedade de palavras que poderiam ser usadas com sentido símile a sociedade: *éranos*, *hetaireía*, *panéghyris*, *sinagoghé*, *sýnodos* e *thíasos*.[358] Não obstante essa diversidade, os primeiros cristãos não escolheram nenhum dos vocábulos citados para intitular seu movimento, e sim um que não é usado em sentido religioso, exceto na tradução grega do AT.

> Ainda que o sentido religioso de *ekklēsía* não tenha outro paralelo fora do seu uso na LXX, a especificação paulina "Igreja *de Deus*" (1Cor 10,32; 11,16.22;15,19; 2Cor 1,1; Gl 1,13; 1Ts 2,14 [no plural]; 2Ts 1,1; 1Tm 3,3.15; fora de Paulo somente em At 20,28) é original e muito dificilmente pode derivar da Bíblia grega, onde este sintagma se encontra apenas uma vez.[359]

---

[354] GIL ARBIOL, 2018a, p. 105.

[355] O'BRIEN, P. T. Igreja. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R.; REID, D. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 655.

[356] O'BRIEN, P. T. Igreja II: Paulo. In: REID, D. G. (Ed.). *Dicionário teológico do Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 640.

[357] "Fa problema che i primi cristiani abbiano scelto il vocabolo *ekklēsia* come designazione del proprio gruppo in quanto associazione 'religiosa', poiché questa semantica in ambito greco-pagano non è mai attestata" (PENNA, 2011, p. 21).

[358] PENNA, 2011, p. 21-22.

[359] "[...] benché il senso religioso di *ekklēsia* non abbia altro parallelo all'infuori del suo uso nella LXX, la specificazione paolina 'Chiesa *di Dio'* (1Cor 10,32; 11,16.22; 15,19; 2Cor 1,1; Gal 1,13; 1Tes 2,14 [al plurale]; 2Tes 1,1; 1Tim 3,5.15; fuori di Paolo solo in At 20,28) è originale e ben difficilmente può derivare dalla Bibbia greca, dove questo sintagma si trova una sola volta […]" (PENNA, 2011, p. 23, tradução nossa).

Quando Paulo aderiu ao movimento dos seguidores de Jesus, a realidade à qual viria a se referir tantas vezes como *ekklēsía* já existia, tendo surgido bem antes dele.[360] Em três de suas cartas, o Apóstolo se lamenta por haver perseguido *a igreja de Deus* (1Cor 15,9; Gl 1,13; Fl 3,6). Essa consciência de ter perseguido a *igreja de Deus* é importante para entender a denominação dos grupos dos seguidores de Jesus como *ekklēsía*, bem como a visão de Igreja[361] que Paulo tinha.

> Provavelmente podemos ser mais precisos em relação ao fundo do pensamento de Paulo neste ponto. Pois é visível que quando Paulo fala do seu papel anterior de perseguidor, fala como alguém que "perseguia a igreja de Deus". Isso sugere que, ou o termo já estava em uso na comunidade cristã pré-paulina, ou, ligado com a revelação da estrada de Damasco, havia a percepção de que ele perseguira o que na realidade era assembleia (escatológica) de Deus. Como quer que seja, a revelação foi fundamental para toda a sua eclesiologia. Pois, por um lado, implicava o status especial da igreja de Jerusalém como o foco e o canal dessa continuidade com a assembleia de Yahweh e de Israel. E, por outro, o fato de que sua perseguição fora dirigida principalmente contra os membros helenistas dispersos dessa igreja implicava que desde sua primeira fase Paulo via a "igreja de Deus" expandindo-se para inserir as outras nações na sua assembleia.[362]

Em várias outras passagens, o Apóstolo se utiliza de tal nomenclatura, por exemplo, quando saúda as comunidades às quais se dirige (1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Gl 1,2 [no plural]; 1Ts 1,1). É possível afirmar, com base nesses versículos, que, para Paulo, a *ekklēsía* se concretiza na singularidade de cada comunidade. De fato, "é muito provável que na linguagem do Apóstolo o termo *ekklēsía*, que deve ser traduzido como 'assembleia/reunião/encontro' [...] não tenha ainda um valor generalizante para indicar a igreja universal".[363]

Alguns comentadores enxergam em 1Cor 12,28 o indicativo de que Paulo já pensava na igreja como uma entidade universal.[364] Dunn, porém, refuta tal argumento, mostrando como este pressupõe uma certeza anacrônica de que Paulo entendia *apóstolo* como uma função

---

[360] PENNA, 2011, p. 24.

[361] Neste trabalho, utilizaremos como sinônimos o termo *igreja* e a transliteração do termo grego *ekklēsía,* conscientes, porém, de que "*Igreja*, em nossa língua, tem um significado religioso que empobrece a complexa ressonância do termo amplamente usado no grego profano e também político" (DESTRO, A.; PESCE, M. *Formas culturais do cristianismo nascente*. Aparecida: Santuário, 2010, p. 13) e que "a *ecclesia* paulina muito pouco tem em comum com a igreja diocesana, com a igreja católica ou protestante, ou a ortodoxa, ou a copta, ou a armênia, e assim por diante" (DESTRO; PESCE, 2010, p. 13). Esperamos que a exposição do tema torne clara essa distinção.

[362] DUNN, 2003, p.609.

[363] "È dunque sommamente probabile che nel linguaggio dell'apostolo il termine *ekklēsia*, da tradursi con 'assemblea/riunione/adunanza' […] non abbia ancora un valore generalizzante per indicare la chiesa universale" (PENNA, 2011, p. 25, tradução nossa).

[364] MERZ, A. Igreja/comunidade. In: BERLEJUNG, A; FREVEL, C. (orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 244.

universal.[365] Segundo o mesmo autor, "a concepção de Paulo era de apóstolos estabelecidos para fundar igrejas (1Cor 9,1-2), limitados ao escopo de sua incumbência (2Cor 10,13-16), de modo que cada igreja, propriamente falando, tinha seus próprios apóstolos (fundadores)".[366] Também O'Brien compartilha esse ponto de vista, apontando alguns textos que exemplificam a concepção paulina de igreja:

> O conceito de uma igreja unificada provincial ou nacional parece estranho ao pensamento de Paulo. Uma *ekklēsía* era uma reunião ou assembleia. Esse sentido básico de "reunião" aparece claramente em 1Cor 11–14, em que várias expressões são empregadas, como "quando vos reunis na igreja" (1Cor 11,18) e "falar na igreja" (1Cor 14,35).[367]

Digno de nota é também o uso do termo *ekklēsía* para significar a igreja que se reunia numa casa. Como sabemos, seria necessário esperar três séculos para que a comunidade cristã dispusesse de espaços exclusivos para o culto, e nesse entremeio as reuniões aconteciam nas casas de seus membros mais abastados (por uma questão óbvia de espaço disponível).[368] Em algumas localidades, a igreja era formada por um pequeno grupo e podia se reunir num único espaço; em outras, existiam várias igrejas, isto é, grupos menores que se reuniam em diversas casas.[369]

No capítulo 16 da Carta ao Romanos, Paulo saúda Gaio como aquele que hospeda toda a igreja (Rm 16,23). Ora, se ele fala de uma reunião de *toda a igreja*, parece evidente que existiam também grupos menores naquela cidade. Na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios encontramos referência a *toda a igreja,* ratificando o que acabamos de dizer.

> A implicação de 1Cor 16,19 colocado lado a lado com 14,23 (que se refere a "toda a igreja que se reúne") é provavelmente que as reuniões da igreja consistiam em encontros de pequenos grupos domésticos mais regulares entremeados com reuniões menos frequentes (semanalmente, mensalmente?) de "toda a igreja".[370]

---

[365] "Gli apostoli per San Paolo sono ben distinti dai Dodici (come si vede in 1Cor 15,5.7) e non rappresentano nessun *numerus clausus*, poiché sono semplicemente i cristiani missionari, fondatori di chiese, eventualmente collaboratori di Paolo stesso, tra cui spiccano anche delle donne […]: sono essi che pongono il fondamento (1Cor 3,10-11)" (PENNA, 2011, p. 144-145).

[366] DUNN, 2003, p. 611.

[367] O'BRIEN, 2012, p. 640.

[368] "Naturalmente l'espressione che si legge in 1Cor 11,18 ('quando vi radunate in *ekklēsía*') va intesa non in senso spaziale (= radunarsi 'in una chiesa'), dato che i cristiani non avevano nessun luogo pubblicamente deputato al loro culto, ma in senso modale (= radunarsi per un incontro, così da formare un'adunanza, un'assemblea)" (PENNA, 2011, p. 26).

[369] O'BRIEN, 2012, p. 641.

[370] DUNN, 2003, p. 612.

Podemos nos perguntar sobre o modo de organização da *ekklēsía* segundo o pensamento de Paulo. Ao tomar em mãos qualquer escrito paulino, devemos nos recordar que se trata de uma mensagem específica para os destinatários particulares aos quais o Apóstolo se dirigia. Conscientes disso, vejamos o que ele diz aos fiéis de Corinto: "não há entre vós nem muitos sábios aos olhos dos homens, nem muitos poderosos, nem muita gente de família distinta" (1Cor 1,26). Ao partir dessa afirmação, Gil Arbiol afirma: "A composição real das assembleias (ao menos em Corinto) não respondia aos padrões hegemônicos: a maioria era gente simples, artesãos, não muito cultos, não muito ricos, não muito prestigiosos etc.".[371]

Para alguns, sobretudo para os mais influentes da comunidade, essa realidade poderia ser causa de vergonha e pode ter levado a conflitos no seio da *ekklēsia*. Para Paulo, todavia, tratava-se de um reflexo comunitário do princípio teológico da morte de Jesus. Na cruz, centro de sua pregação (1Cor 1,23-24), Deus se revelou tal como é. A Igreja, portanto, deveria ter aquele mesmo rosto: humilhado, rejeitado, desprezado.

Não seria, todavia, muito perigoso formar um grupo constituído basicamente por pessoas sem instrução e sem prestígio? Não, pois Paulo não procurava continuadores para um projeto histórico, mas uma comunidade que, por seu paradoxo, atraísse a atenção de quantos tivessem contato com ela.

> Construir grupos com tais critérios de pertença, nos quais os que predominam são os néscios, débeis, plebeus, desprezíveis, os que nada valem nem contam..., é uma estratégia absurda e suicida: um grupo que busca os mais idiotas e menos capazes não sobrevive. Contudo, Paulo não procurava a sobrevivência da *ekklēsía*; como já disse, ele esperava o fim da história de modo iminente. Ele queria refletir, imitar, mostrar no tempo presente esse rosto de Deus descoberto na cruz de Jesus, e a *ekklēsía* devia ser esse rosto na história que revelasse quem e como é Deus, até que chegasse o tempo final, em que suas assembleias seriam apresentadas a Deus como uma noiva que o pai entrega ao noivo nas bodas (2Cor 11,2).[372]

Outra acepção para *ekklēsía* presente no epistolário paulino é a metáfora da comunidade como templo escatológico "ou como edifício de Deus no qual habita o Espírito Santo".[373] Essa imagem encontra vários paralelos em textos da apocalíptica judaica (Ez 40–48; Jub 1,17.29; 11QT 29,8-10). Para Paulo, o fundamento desse edifício é sempre Cristo e é sobre ele que tudo deve ser construído (1Cor 3,10-11). Ele considera seu trabalho de estabelecer

[371] GIL ARBIOL, 2018a, p. 110.
[372] GIL ARBIOL, 2018a, p. 111.
[373] MERZ, 2011, p. 245.

esse fundamento superior ao de quem já encontra um alicerce sobre o qual construir, assim como há diferença entre quem planta e quem rega (1Cor 3,6-9).

> Sempre que Paulo aduz a edificação do próximo e/ou da comunidade como princípio condutor ético contra um pneumaticismo individual, isso acontece contra o pano de fundo da imagem dinamizada da comunidade como templo que se constitui constantemente de modo novo.[374]

2.5.1 Israel e *ekklēsía*

Antes de analisar alguns aspectos centrais da ligação entre Israel e *ekklēsía*, devemos recordar que, "[...] nas protopaulinas Paulo não fala jamais de uma relação entre igreja e Israel. A relação é sempre entre *ethnè* e Israel ou entre étnico e judeu-cristão. Portanto, a igreja não é nunca colocada como uma entidade oposta ou, digamos, que faria parte de Israel".[375]

O título *Israel* sempre foi muito caro a Paulo e, "mesmo quando se refere ao Israel que rejeitou o evangelho pregado por ele, [...] ainda emprega esse título, pois pensa no povo como um todo, uma entidade religiosa, o povo histórico de Deus".[376] Sempre que deseja falar do povo como uma entidade religiosa, destinatária da herança espiritual dos patriarcas, o Apóstolo fala de *Israel*. Quando pensa a partir da categoria de afiliação étnica, então prefere o termo *judeu*. Sobre isso já se falou no capítulo anterior.

Não é raro ouvir em algumas pregações, sobretudo naquelas de tom mais fortemente apologético, afirmações do tipo "a Igreja é o novo Israel" ou "somos o novo povo de Deus". Alguns dizem que tais afirmativas estão fundamentadas no Novo Testamento, especialmente nos escritos paulinos. Contudo, será que Paulo realmente pensou em uma substituição de Israel por parte da Igreja? Os estudos mais recentes, como afirma Aletti, tendem a não concordar com essa ideia.[377]

Além da seção de Rm 9–11, sobre a qual já falamos e da qual teremos a oportunidade de retomar alguns elementos, a passagem mais citada e discutida quando se reflete sobre a relação entre Israel e a comunidade cristã é Gl 6,16, particularmente a expressão *o Israel de*

---

[374] MERZ, 2011, p. 246.

[375] "Nelle protopaoline Paolo non parla mai di una relazione tra chiesa e Israele. La relazione è sempre tra *ethnè* e Israele o tra etnico e giudeo-cristiani. Quindi, la chiesa non è mai messa come una entità opposta o diciamo che subentrerebbe a Israele" (ALETTI, J-N. *Sfide dell'ecclesiologia paolina*. Roma. Canal do Pontifício Instituto Bíblico, 4 apr. 2022. Vídeo Youtube [46min14]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nOhfTzCKVVA&list=PLqk6D3li3M7o_RxXTWdeat7osJdXOVirw&index=1&t=6s&ab_channel=PontificioIstitutoBiblico. Acesso: 2 dez. 2022, min 2:09, tradução nossa).

[376] CAMPBELL, W. S. Israel II: Paulo. In: BERLEJUNG, A.; FREVEL, C. (orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 665.

[377] "Oggi a livello esegetico, come le sapete tutti, l'aspetto della sostituzione di Israele da parte della chiesa non è più un tema scontante" (ALETTI, 2022, min 2:44).

Deus. Alguns autores entenderam[378] e outros continuam a sustentar que esse seria um modo de apresentar a igreja como *o novo Israel*.[379] Wright, em seu comentário à Carta aos Gálatas, argumenta nessa direção:

> Como já disse antes, há, então, argumentos esmagadores para ler "o Israel de Deus" neste versículo como uma referência à comunidade messiânica, os seguidores de Jesus, composta igualmente por judeus e gentios e caracterizada unicamente pela *pístis* (a fidelidade do Messias, e a lealdade de que acredita nele e responde ao seu). A palavra *kaí* precedendo a frase final deve, portanto, ser tomado não como um acréscimo (paz e misericórdia [a] sobre todos que vivem pela regra do versículo 15 e [b] sobre uma empresa diferente, "o Israel de Deus"), mas como intensiva: paz e misericórdia para o povo da "nova criação", sim, inclusive sobre o Israel de Deus.[380]

Ao defender tal leitura, deve-se aceitar que, já na época neotestamentária, Paulo compreendia a igreja como *o novo Israel*? Sobre isso, vários autores se põem em desacordo. Um dos principais motivos para a não aceitação desse argumento é o fato de a expressão *o Israel de Deus* não aparecer em nenhuma outra parte do epistolário paulino e ser usada já no final da carta, no contexto de uma bênção. Mas não somente isso! Dos documentos que chegaram até nós, somente naqueles provenientes da segunda metade do século II em diante encontramos definições da Igreja consoantes com o versículo supracitado.[381]

> Mantendo a atenção sobre "Israel de Deus", a expressão não somente é única no NT mas, em certo sentido, pleonástica: de fato, não existe Israel que não seja de Deus, que seja minimamente compreensível fora da eleição divina. O próprio termo *Israel* não é muito frequente no epistolário paulino: de 68 ve-

[378] Um exemplo claro pode ser encontrado no que afirma Sanders: "[...] mesmo sem entender a frase 'Israel de Deus' como referência aos cristãos como tais, há provas substanciais de que Paulo considerava os cristãos como o 'verdadeiro Israel'. A reflexão sobre Abraão em Gl 3 e em Rm 4 significa que os que têm fé em Cristo, e não os judeus como tais, podem, segundo Paulo, reivindicar tal herança. Essa ideia reaparece em Rm 9. Paulo primeiro argumenta com base no precedente. Sempre foi assim – afirma – que 'nem todos os descendentes de Israel pertencem a Israel, como nem todos os descendentes de Abraão são seus filhos' (Rm 9,6s), e se refere a Isaac e Jacó, ambos os quais herdaram com *exclusão* de seus irmãos, para provar sua tese (9,7-13)" (SANDERS, 2009, p. 208).

[379] CAMPBELL, 2012, p. 665.

[380] "Como he expresado antes, existen, pues, argumentos abrumadores para leer 'el Israel de Dios' en este versículo como una referencia a la comunidad mesiánica, los seguidores de Jesús, compuesta por judíos y gentiles por igual y caracterizada únicamente por la *pistis* (la fidelidad del Mesías, y la lealtad de quien le cree y responde a la suya). La palabra *kai* que precede a la frase final debe tomarse, pues, no como una adición (paz y misericordia [a] sobre todos los que viven según la regla del versículo 15 y [b] sobre una compañía diferente, 'el Israel de Dios'), sino como intensiva: paz y misericordia sobre el pueblo de la «nueva creación», sí, incluso sobre el Israel de Dios. (WRIGHT, N. T. *Gálatas*: un comentario bíblico para la formación cristiana. Salem: Kerigma, 2020, p. 319. [Comentarios para la Formación Cristiana], tradução nossa).

[381] "E, mesmo que se admita que os crentes são o Israel de Deus, é pouco recomendável uma dependência tão grande de uma única e duvidosa tradução, pois, além dessa passagem, só por volta de 160 d.C. em diante é que encontramos indícios de uma identificação explícita da igreja como 'o Israel de Deus' ou 'o novo Israel'" (CAMPBELL, 2012, p. 666).

> zes no NT, encontra-se 17 vezes nas suas cartas, das quais, porém, 11 na seção de Rm 9,1–11,36, dedicada justamente à questão de Israel. Ainda que em 1Cor 10,18 Paulo distinga um "Israel segundo a carne", não categoriza jamais um "Israel segundo o Espírito", em base ao qual se possa pensar na Igreja à qual, pela fé em Cristo, os gentios passariam a fazer parte.[382]

Ao escrever aos irmãos de Roma, Paulo afirma que "todos os que são da posteridade de Israel não são Israel" (Rm 9,6b), mas não diz de modo algum que o Israel rejeitado seja o povo judeu em contraposição à igreja, entendida como povo eleito.[383] Seria danoso para a justa compreensão do pensamento paulino acerca do *Israel de Deus* retroprojetar a clara distinção entre Israel e igreja, subentendendo a segunda como legítima substituta do primeiro.

A intertextualidade entre Gl 6,16 e Rm 9,6 ajuda-nos a não interpretar equivocadamente o primeiro texto. Na história da recepção de Gálatas, alguns autores interpretaram esse versículo como se a igreja fosse *o Israel de Deus* e o povo judeu *o Israel segundo a carne*, ideia que uma leitura atenta e dinâmica mostra ser insustentável.[384] Interpretações como essa mostram a importância de haver clareza sobre a identidade de Israel, pois, como Dunn afirma, tratando desse tema, "[...] se a Igreja não é definida pela diferenciação *em relação a* Israel, mas sim pela inclusão *em* Israel e a identificação com as bênçãos de Israel, a própria autocompreensão do cristianismo está em questão".[385]

A pergunta sobre a identidade do verdadeiro Israel, na verdade, levou à formulação de diversas respostas e a consequentes posicionamentos dentro do próprio judaísmo.

> No processo histórico da experiência da fé de Israel, que teve por consequência a diversificada espiritualização, individualização, personalização e universalização da fé, Israel se transformou cada vez mais numa comunidade religiosa. A concomitante questão de quem é o verdadeiro Israel, e suas diferentes respostas nos diversos grupos levaram, além disso, a uma pluralização

---

[382] "Fermando l'attenzione su 'Israele di Dio', l'espressione non solo è unica nel NT ma, in un certo senso, pleonastica: di fatto non esiste Israele che non sia di Dio, che sia minimamente comprensibile al di fuori dell'elezione divina. Lo stesso termine Israel non è molto frequente nell'epistolario paolina: su 68xx nel NT, lo si trova 17xx nelle sue lettere, di cui però l l xx nella sezione di Rm 9,1–11,36, dedicata proprio alla questione di Israele. Anche se in 1 Cor 10,18 Paolo distingue un 'Israele secondo la carne', non categorizza mai un 'Israele secondo lo Spirito', in base al quale si possa pensare alla Chiesa di cui, per la fede in Cristo, entrerebbero a far parte i gentili" (PITTA, A. *Lettera ai Galati*: introduzione, versione e commento. 2. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2009. p. 404.[Scritti delle Origini Cristiane, 9], tradução nossa).

[383] PITTA, 2009, p. 404.

[384] "La frase però non favorisce questo senso, perché 'l'Israele di Dio' vi viene in aggiunta a un'altra categoria di cristiani, 'quanti si allineeranno su questa regola'; non designa quindi la Chiesa, ma piuttosto una parte di essa: gli israeliti che credono in Cristo e sono dunque autentici figli di Abramo, a differenza di quelli che sono soltanto figli 'secondo la carne' (cfr. Gal 3,7; 4,22-23; Rm 9,6-9)" (VANHOYE, A. *Lettera ai Galati*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2000. p. 151.[I Libri Biblici – Nuovo Testamento, 8]).

[385] DUNN, 2003, p. 574.

> da ideia do povo de Deus e a uma tensão entre a pretensão de representar Israel e o fato de cada grupo existir como grupo especial em Israel.[386]

Em relação ao *Israel de Deus*, destinatário da bênção em Gl 6,16, parece mais seguro afirmar que Paulo o compreende como "o conjunto dos israelitas que creram em Cristo crucificado, e que em união com os pagãos convertidos formam o verdadeiro povo de Deus (Rm 9–11)".[387] Campbell também é categórico ao afirmar que "só o Israel histórico pode reivindicar o título de 'Israel de Deus'".[388] Dessa forma, não temos elementos para defender uma substituição de Israel por parte da Igreja;[389] podemos falar de uma continuidade,[390] nada mais.

Não devemos acreditar, entretanto, que Paulo tivesse uma visão de Israel ingenuamente otimista, colocando todos no mesmo patamar quanto à adesão ao evangelho. Ele entendia que Israel era o legítimo herdeiro das promessas feitas aos patriarcas – e, por isso, amado –, mas também tinha clara convicção de sua inimizade em relação à mensagem de Jesus.

A resposta a essa situação será dada por Paulo em Rm 9–11, seção já analisada por nós no capítulo anterior. Aqui, faremos apenas algumas observações. Primeiramente, é necessário notar o conceito de Israel que o Apóstolo deixa transparecer em suas cartas.

> Parece que Paulo opera com um conceito flexível de Israel. Sem dúvida, a origem disso está em antigos conceitos semitas de solidariedade, cujo entendimento é dificultado pelo individualismo dos dias atuais e pela grande distância de boa parte do pensamento religioso contemporâneo (ocidental).[391]

Esse conceito será muito importante para a argumentação de Paulo. O que ele busca deixar claro nesses três capítulos dedicados à questão de Israel é que ser descendente de Abraão não implica necessariamente fazer parte de Israel. Com esse alargamento, o Apóstolo pode dar mais um passo no seu raciocínio: incluir os gentios no *Israel escatológico*,[392] aquele capaz de acolher a salvação operada por meio de Jesus.

O que devemos ter claro em nossa mente é que, para incluir os gentios no *verdadeiro povo de Deus*, Paulo não despreza seu povo nem o exclui da salvação. Ele tem consciência de

---

[386] WIEDENHOFER, S. Eclesiologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 2, p. 61.
[387] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2195, nota "a" a Gl 6,16.
[388] CAMPBELL, 2012, p. 666.
[389] "Paulo, porém, jamais sugere uma substituição total de Israel pelos gentios, por mais que defenda os direitos dos que creem. No final, ele sustenta que os filhos de Deus (*tekna tou theou*) não são apenas filhos de ascendência carnal (*tekna tēs sarkos*), mas filhos da promessa (*tekna tes epangelias*, Rm 9,8)" (CAMPBELL, 2012, p. 667).
[390] KÜHN, U. Igreja. In: LACOSTE, J-Y. (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 854.
[391] CAMPBELL, 2012, p. 666.
[392] CAMPBELL, 2012, p. 667.

que alguns israelitas – ele mesmo é prova disso (Rm 11,1) – aderiram à boa-nova de Jesus e, dessa forma, compõem o *Israel escatológico*.

Ao tratar desse tema, podem surgir alguns problemas terminológicos, capazes de nos induzir a percepções equivocadas. É preciso ter atenção para não fazer o Apóstolo dizer aquilo que nunca disse nem conjecturou.

> O problema com termos como "verdadeiro Israel", "Israel espiritual" ou mesmo "Israel escatológico" é que todos podem ser mal empregados e deixar implícito que a Igreja é o único e verdadeiro Israel, e que o Israel histórico não é melhor que as nações pagãs, por ter aberto mão de sua herança. Está claro que, apesar de Paulo fazer uma distinção radical dentro de Israel e, assim, causar uma ruptura no povo histórico de Deus, ele teria insistido em que parte do Israel histórico também faz parte do Israel escatológico.[393]

Há um elemento que não pode passar despercebido quando procuramos entender a relação entre a salvação de Israel e a dos gentios: a inversão operada na ordem salvífica. Ainda que houvesse na teologia do AT uma linha argumentativa que pregava a acolhida de todas as nações em Israel, estava claro que a salvação pertencia em primeiro lugar ao povo escolhido e, por meio dele, alcançaria os outros povos. Segundo o raciocínio expresso em Rm 9–11, não era esse o pensamento de Paulo.

Nos primórdios do movimento cristão, havia a concepção de que o evangelho deveria ser anunciado primeiramente aos judeus e somente depois que estes o acolhessem poderia ser também levado aos gentios. Paulo, porém, é levado a perceber que não é esse o plano salvífico de Deus. Afinal, grande parte do seu povo não acolheu a mensagem de salvação anunciada por ele e pelos demais apóstolos. Ele, então, compreende que "'primeiro do judeu' agora significava que, embora o lugar irrevogável de Israel estivesse confirmado pelo evangelho, a ordem de entrada para judeus e gentios na nova comunidade de fé estava invertida".[394]

Isso não significa, entretanto, uma desvalorização de Israel ou uma diminuição do amor de Deus para com seu povo. Antes, foi o modo encontrado pelo Apóstolo para explicar a adesão dos gentios ao Evangelho, quando a maioria de Israel permanecia indiferente em relação ao mesmo. O próprio Paulo se autodenominará *apóstolo dos gentios* (Rm 11,13), mas isso não pode, de modo algum, ser interpretado como abandono ou desinteresse por Israel de sua parte. Assim, "[...] é incorreto ver Paulo como apóstolo aos gentios sem uma função relativa a

[393] CAMPBELL, 2012, p. 667.
[394] CAMPBELL, 2012, p. 669.

Israel. O mais adequado é vê-lo como o apóstolo aos gentios por causa de Israel, de modo que existe uma conexão necessária entre a missão paulina aos gentios e a restauração de Israel".[395]

2.5.2 O fracasso do projeto de Paulo[396]

No processo de formação do cristianismo, como a diversidade de perspectivas no NT faz notar, havia uma variedade de projetos missionários. Todos tinham como fundamental o anúncio da boa-nova de Jesus, mas cada um deles assumia posicionamentos diversos, inclusive em relação ao papel da Lei e do judaísmo como tal na nova fé que pregavam. Gil Arbiol identifica quatro desses projetos missionários presentes no seio do cristianismo das origens.

> [...] primeiro, os mais vinculados às práticas de pureza ritual (relacionados com Tiago em Jerusalém); segundo, os vinculados a certas práticas de pureza ritual (mínimas) e abertos a incorporação dos gentios nos grupos de crentes em Cristo (relacionados com Pedro em Antioquia); terceiro, os mais desvinculados das práticas de pureza ritual que aceitam sua relegação para os circuncidados (relacionados com Paulo) e, quarto, outros círculos cuja identidade parece mais distante das práticas judaicas e sua situação é de ruptura com a sinagoga (próximos à memória de João).[397]

O projeto missionário de Paulo pode ser conhecido por meio de acontecimentos de sua vida dos quais temos notícia, como a assembleia de Jerusalém (Gl 2,1-10) e o incidente de Antioquia (Gl 2,11-14),[398] bem como pela leitura atenta de suas cartas. A Carta aos Romanos, por exemplo, para Gil Arbiol, é uma reflexão do Apóstolo sobre seu próprio projeto.[399] Apresentaremos aqui, seguindo de perto o referido artigo desse biblista espanhol, os cinco pontos mais significativos do projeto missionário de Paulo e o modo como vieram a fracassar.

O primeiro elemento do projeto de Paulo é a centralidade da cruz no plano salvífico de Deus e o significado teológico da morte de Jesus. Embora, provavelmente, Paulo conhecesse aspectos da história de Jesus, como ditos e feitos, não se empenha em recontá-los, mas deixa

---

[395] CAMPBELL, 2012, p. 669.

[396] Título de artigo escrito por Carlos Gil Arbiol já citado em nosso texto e que nos servirá de base nesta subseção.

[397] "[…] primero, los más vinculados a las prácticas de pureza ritual (relacionados con Santiago en Jerusalén); segundo, los vinculados a ciertas prácticas de pureza ritual (mínimas) y abiertos a la incorporación de gentiles en los grupos de creyentes en Cristo (relacionados con Pedro en Antioquía); tercero, los más desvinculados de las prácticas de pureza ritual que aceptan su relegación para los circuncidados (relacionados con Pablo) y, cuarto, otros círculos cuya identidad parece más alejada de las prácticas judías y su situación es de ruptura con la sinagoga (cercanos a la memoria de Juan)" (GIL ARBIOL, 2015, p. 375-376, tradução nossa).

[398] Para uma satisfatória apresentação dos dois eventos acima mencionados, sugerimos a leitura de GOMES, S. C. J. P. Identidade e comunhão entre gentios e judeus, na igreja. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 26, p. 1-15, jan./dez. 2021.

[399] GIL ARBIOL, 2015, p. 376.

claro que anuncia o Cristo crucificado (1Cor 1,23) e fala do ressuscitado a partir de sua identificação com o crucificado.[400] Para o Apóstolo, é evidente a manifestação do ser e do modo de agir de Deus explicitados no mistério da cruz.

> Tudo gira em torno da nova imagem de Deus que se revela na cruz de Jesus: uma imagem paradoxal que mostrava sua força na debilidade (2Cor 12,9-10), sua sabedoria na ignorância (1Cor 1,23-25), sua riqueza na pobreza (2Cor 8,9), sua divindade na humilhação (Fl 2,6-8) etc.[401]

O segundo ponto importante do projeto missionário paulino, que, embora não seja exclusivo, assume grande relevância em seus escritos, é a assim chamada *urgência escatológica*. Para Gil Arbiol, essa ideia de contingência do tempo presente, isto é, a transitoriedade do período que separava a justificação da salvação, deve ter contribuído para o sucesso inicial da pregação missionária de Paulo.[402] Essa convicção produzia em Paulo um duplo sentimento: por um lado, sentia-se desapegado das estruturas e autoridades políticas de seu tempo, afinal aquele mundo deveria passar muito em breve; sentia também grande entusiasmo e sentimento de entrega, por acreditar que sua missão era reunir o *Israel de Deus* e apresentá-lo diante de Deus, assim como uma noiva diante do noivo.

O terceiro ponto significativo de seu projeto missionário era seu entendimento da relação entre a *ekklēsía* e Israel, isto é, de como essas duas realidades se interconectariam. Para Paulo, a primeira era "uma criação histórica em vista da plena realização do projeto de Deus, que incluiria a renovação de Israel tal como o compreendia a partir da morte de Jesus".[403] Essa entidade histórica estaria em direta consonância com as esperanças universalistas presentes na obra de Isaías (Is 60,3-4; 66,18-24).[404]

---

[400] "O Jesus histórico interessa-lhe [a Paulo] apenas incidentalmente" (THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 78. [Cultura bíblica]).

[401] "Todo gira en torno a la nueva imagen de Dios que se revela en la cruz de Jesús: una imagen paradójica que mostraba su fuerza en la debilidad (2 Co 12,9-10), su sabiduría en la simpleza (1 Co 1,23-35), su riqueza en la pobreza (2 Co 8,9), su divinidad en la humillación (Flp 2,6-8), etc." (GIL ARBIOL, 2015, p. 377, tradução nossa).

[402] "Su reflexión sobre el tiempo presente (cf. 1 Co 7,29-31; 10,11-12; 2 Co 6,2; Rm 8,18-27; etc.) como un tiempo breve debió de ser determinante en el inicial éxito de su misión" (GIL ARBIOL, 2015, p. 378).

[403] "[…] creación histórica en camino hacia la plena realización del proyecto de Dios, que incluiría la renovación de Israel tal como lo comprendía a partir de la muerte de Jesús" (GIL ARBIOL, 2015, p. 380, tradução nossa).

[404] "[...] muito embora seja oriundo do farisaísmo e tenha dialogado intensamente com a apocalíptica, parece mais que Paulo encarna um judaísmo que, pelo menos desde o terceiro Isaías, no limiar do período do segundo templo, se desenvolveu na profundidade do monoteísmo, levando às últimas consequências o universalismo prévio dos profetas. Uma das grandezas de Paulo está em ter culminado essa tradição e se proposto a realizar esse judaísmo não apenas enquanto proposição teórica futura, mas como prática e experiência universal presente" (LEITE, E. Conteúdos do judaísmo paulino. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 31, p. 147, jan./abr. 2009).

A *ekklēsía*, portanto, era compreendida por Paulo como a transição entre o Israel étnico, que ainda não aceitava a salvação realizada em Jesus, e o *Israel de Deus*. Isso significa que ela não era pensada como um fim em si mesma por Paulo: "o objetivo da *ekklēsía* é que ela mesma se transforme no 'Israel de Deus' no momento final; então, Israel e a *ekklēsía* se confundirão".[405]

Nesse sentido, Campbell concorda com Gil Arbiol ao defender a salvação divina para gentios e Israel:

> [...] apesar da separação presente ou futura entre a Igreja e Israel, no final não poderá existir nenhum desdobramento em separado, pois os destinos de ambos permanecem entrelaçados nas misteriosas operações do propósito eterno de Deus. Assim, Israel é incapaz de alcançar sua restauração até a "plenitude dos gentios", e os gentios não podem participar da ressurreição sem a prévia restauração de Israel.[406]

Paulo tem também uma concepção política da Igreja. A *ekklēsía* deveria manifestar em suas relações a imagem de Deus que foi revelada na cruz. Por isso, em seu projeto missionário, as pessoas tidas como loucas, ignorantes e sem prestígio são incorporadas na comunidade não por simples acaso, mas porque é a partir delas que a *ekklēsía* pode revelar o rosto de Deus às pessoas.[407]

Em poucas linhas – muito elucidativas, porém – Gil Arbiol demonstra como essa intuição de Paulo se realizou concretamente na organização de suas comunidades.

> Do ponto de vista do patriarcado, nestas assembleias, efetivamente, se acolhiam mulheres em igualdade de condições (1Cor 11,4-5; 7,22); do ponto de vista étnico, os gentios eram iguais aos judeus (Gl 3,28); do ponto de vista dos valores sociais e culturais hegemônicos, os "néscios" e "débeis", sem formação nem capacidade, tinham um lugar privilegiado de reconhecimento e cuidado por parte dos "fortes" e cultos (1Cor 1,26-28; 8,7-13); os que não tinham possibilidades econômicas tinham um lugar com os que as tinham de sobra (1Cor 11,17-34) etc.[408]

---

[405] "[…] el objetivo de la ἐκκλησία es que ella misma se transforme en el "Israel de Dios" en el momento final; entonces Israel y la ἐκκλησία se confundirán" (GIL ARBIOL, 2015, p. 380, tradução nossa).

[406] CAMPBELL, 2012, p. 670.

[407] "[…] el proyecto de Pablo se caracterizó por incorporar a un número muy significativo de personas marginales en el ámbito urbano en el que desarrolló su misión" (GIL ARBIOL, 2015, p. 383).

[408] "Desde el punto de vista del patriarcado, en estas asambleas, efectivamente, se acogía mujeres y esclavos en igualdad de condiciones (1 Co 11,4-5; 7,22); desde el punto de vista étnico, los gentiles eran iguales que los judíos (Ga 3,28); desde el punto de vista de los valores sociales y culturales hegemónicos, los "necios" y "débiles", sin formación ni capacidad, tenían un lugar privilegiado de reconocimiento y cuidado por parte de los "fuertes" y cultos (1 Co 1,26-28; 8,7-13); los que no tenían posibilidades económicas tenían un lugar con los que las tenían de sobra (1 Co 11,17-34) etc." (GIL ARBIOL, 2015, p. 384, tradução nossa).

De fato, a *ekklēsía* tinha uma vocação política. O indivíduo e a família estavam subordinados a ela, assim como, para Aristóteles, deveriam estar subordinados à *pólis*.[409] Os temas tratados em suas cartas – regulação do matrimônio, conflitos sociais etc. – revelam a configuração e prática políticas das comunidades, ainda que sua base fosse doméstica. Paulo teria operado, dessa maneira, um intercâmbio entre as esferas doméstica e política. Isso foi possível graças à noção de uma igualdade fundamental entre os crentes (Gl 3,28).

Essa vocação política da *ekklēsía*, todavia, apareceu diante do império romano como uma provocação. Isso principalmente por conta do modo como as comunidades fundadas por Paulo se organizavam. Para Gil Arbiol, foram quatro as estratégias que desafiaram diretamente o poder do império: a proclamação de um condenado pelo império como Senhor; o título de *cidadãos do céu* oferecido àqueles que não poderiam nem pretender ser cidadãos romanos; o fim decretado aos *poderes deste mundo* e a todo *principado, dominação e potestade* (1Cor 2,6-8; 15,24-25) ante a vinda de Cristo; por fim, a esperança que era dada aos marginalizados do império, tão necessários para manter suas fronteiras.[410]

O conceito de autoridade pensado por Paulo para suas comunidades era bastante diverso daquele próprio dos sistemas hegemônicos do patriarcado e do império. Ele não aceitava nenhuma autoridade que não fosse a do evangelho. Como fundamento dessa convicção, estava sua experiência carismática e, como fim, a urgência escatológica. A cruz de Cristo era a maior expressão desse novo conceito de autoridade, que recebe, por parte dos estudiosos, o nome de autoestigmatização.[411]

O último ponto significativo do projeto missionário de Paulo apontado por Gil Arbiol é sua autonomia e liberdade. É possível notar esse aspecto em sua independência em relação à igreja de Jerusalém.[412] Os embates aos quais faz menção em suas cartas também são prova da importância que tinha para o Apóstolo a autonomia de seu projeto. Ele não se deixa aprisionar facilmente por esquemas pré-determinados, mas busca com todas as suas forças realizar a missão que recebeu e pela qual está disposto a dar a própria vida.

---

[409] GIL ARBIOL, 2015, p. 385.

[410] GIL ARBIOL, 2015, p. 386.

[411] Para aprofundar o sentido desse termo, pode-se ler GIL ARBIOL, 2018a, p. 117-121, onde o autor explica, a partir de alguns textos das duas cartas aos Coríntios, a estratégia de Paulo para combater as contendas surgidas no seio daquela comunidade.

[412] "La colecta sugiere que esa libertad y autonomía no era desinterés o independencia total, sino también vinculación y sentido de pertenencia (cf. Rm 15,30-33), aunque, como parece, por parte de los de Jerusalén esta vinculación no fue recíproca (Hch 21,15-26)" (GIL ARBIOL, 2015, p. 387).

Menção especial merece a Assembleia de Jerusalém, da qual Paulo fala na Carta aos Gálatas (Gl 2,1-10).[413] Naquela reunião, teria sido dividido o trabalho missionário entre o grupo de Paulo e os dos outros apóstolos. "Esta divisão de âmbitos de missão provavelmente reflete a dificuldade (ou impossibilidade) de estabelecer os critérios de uma missão comum compartilhada que obrigou os dois grupos mais rivais a organizar sua própria missão".[414]

Esse projeto de Paulo, assim como o apresentamos, fracassou. Foi preciso que seus discípulos transformassem algumas de suas características para que pudesse perdurar. Muitas das ideias que vimos não se sustentaram após a morte do Apóstolo. Vejamos brevemente alguns desses pontos que fracassaram ou foram modificados.

Aquilo que seria o centro do projeto de Paulo, isto é, o desejo de que Israel se tornasse o *Israel de Deus*, refletindo a imagem de Deus revelada na cruz de Jesus, não aconteceu. A maioria de seu povo não reconheceu em Jesus o Messias enviado por Deus. Isso trouxe, como veremos em seguida, diversas consequências para a existência e a compreensão que se tinha da *ekklēsía*. Foi, segundo o autor que estamos seguindo, um fracasso entre outros que Paulo experimentou durante sua missão.[415]

Embora a maior parte dos israelitas não tenham aceitado o messianismo de Jesus – como Paulo acreditava que aconteceria –, as comunidades paulinas continuavam se desenvolvendo. Isso exigiu daqueles que tinham a função de levar adiante a mensagem do Apóstolo uma reconsideração da *ekklēsía*, afinal não poderia se tratar de algo transitório. "Aquela ideia da *ekklēsía* como transição para o Israel de Deus já não tinha sentido; era vista como algo impossível que era necessário reorientar".[416] O resultado não tardaria: "a *ekklēsía* foi adqui-

---

[413] "Se na Galácia os adversários jogaram contra ele a autoridade da igreja hierosolimitana e de seus chefes, é provável que a versão que eles davam às decisões da conferência de Jerusalém não fossem favoráveis ao apóstolo. Pela presente página, a interpretação dos opositores não tinha fundamento histórico. Mas também a versão paulina não está isenta de unilateralismos. Na realidade, o resultado da reunião de Jerusalém devia conter concessões práticas, aliás necessárias para tornar possível a coexistência de circuncisos e incircuncisos na mesma Igreja de Cristo. De outro modo não se explicaria a crise que posteriormente estourou em Antioquia (cf. 1,11-14). De qualquer forma, é um fato que as forças conservadoras não saíram completamente derrotadas. Prova disso é a sua ativa presença em Corinto (cf. 2Cor), na Galácia e na Igreja de Filipos (cf. a carta homônima). Sem falar do decreto apostólico restritivo da liberdade dos convertidos do paganismo, testemunhado pelos Atos dos Apóstolos (cf. 15,28-29)" (BARBAGLIO, 1991, p. 51).

[414] "[…] esta división de ámbitos de misión probablemente refleja la dificultad (o imposibilidad) de establecer los criterios de una misión común compartida que obligó a los dos grupos más enfrentados a organizar su propia misión" (GIL ARBIOL, 2015, p. 388, tradução nossa).

[415] Gil Arbiol fala ainda do fracasso em Antioquia na questão da mesa compartilhada por judeus e gentios e o provável desfecho da coleta feita em favor dos pobres de Jerusalém, coleta que teria sido rejeitada (2015, p. 39).

[416] "Aquella idea de la ἐκκλησία como transición hacia el Israel de Dios ya no tenía sentido; se veía como un imposible que era necesario reorientar" (GIL ARBIOL, 2015, p. 391, tradução nossa).

rindo sentido em si mesma como finalidade do plano de Yahweh projetado desde a criação".[417]

Nas cartas consideradas como deuteropaulinas, escritas aos colossenses e aos efésios, percebe-se uma ampliação do conceito de *ekklēsía*.

> Enquanto Paulo ainda esperava que a seiva daquela oliveira centenária que era Israel revitalizasse os ramos da oliveira silvestre que eram as nações, e vice-versa, para compartilhar o mesmo destino e dar o mesmo fruto em um futuro próximo (Rm 11,16-24), agora o olhar está posto sobre a *ekklēsía* como a única que acolhe e já realiza aquela promessa no presente que [...] é definida como o conjunto de batizados já sentados no céu com Cristo (Ef 2,6).[418]

O protagonismo da cruz – para alguns, exagerado – na cosmovisão de Paulo também foi revisto no desenvolvimento da teologia paulina. Colossenses e Efésios fazem isso, basicamente, situando a morte de Jesus num contexto com passado e presente bem definidos. A preeminência de Cristo e a teologia da ressurreição são as duas estratégias empregadas para matizar a ênfase quase excessiva dada pelo Apóstolo à morte de Jesus na cruz.[419]

Outro aspecto também foi revisto: a aparente indiferença de Paulo em relação à vida de Jesus. Como vimos, centrando sua pregação em Jesus crucificado, não sentiu a necessidade de reportar ditos e acontecimentos da vida de Cristo. Essa reorientação será obra sobretudo do evangelista Marcos, que, embora apresentado como discípulo de Pedro, parece, por seu posicionamento, mais próximo da teologia de Paulo.[420]

Talvez uma das mudanças mais significativas tenha sido a que se deu na estrutura da *ekklēsía*. Passou-se de uma comunidade formada por pessoas marginais, consideradas sem valor e menosprezadas pelo sistema hegemônico, para uma nova realidade na qual pessoas influentes recebiam mais consideração do que antes. O modelo de *varão perfeito* apresentado pelas cartas deuteropaulinas vai de encontro aos *loucos, fracos e desprezados* dos quais Paulo se gloriava (1Cor 1,26-28).

---

[417] "[…] la ἐκκλησία fue adquiriendo sentido en sí misma como finalidad del plan de Yahvé diseñado desde la creación" (GIL ARBIOL, 2015, p. 391, tradução nossa).

[418] "[…] mientras que Pablo todavía esperaba que la savia de aquel olivo centenario que era Israel revitalizara las ramas del olivo silvestre que eran las naciones, y viceversa, para compartir el mismo destino y dar el mismo fruto en un futuro cercano (cf. Rm 11,16-24), ahora la mirada está puesta en la ἐκκλησία como la única que acoge y realiza ya aquella promesa en el presente que, como veremos más adelante, es definida como el conjunto de bautizados sentados ya en el cielo con Cristo (Ef 2,6)" (GIL ARBIOL. 2015, p. 392, tradução nossa).

[419] GIL ARBIOL, 2015, p. 396.

[420] "Sus semejanzas en muchos aspectos permiten afirmar que Marcos es un intérprete o simpatizante de la tradición paulina, que adaptó y corrigió un aspecto fundamental: la escasez de referencias de Pablo a la historia de Jesús" (GIL ARBIOL, 2015, p. 397-398).

O sistema do patriarcado foi, aos poucos, sendo introduzido nas comunidades, superando, assim, o distanciamento que Paulo havia mantido. Se, na Carta aos Gálatas (3,28), Paulo fala da igualdade entre os crentes, colocando gregos, escravos e fêmeas em pé de igualdade com os judeus, livres e machos, nas deuteropaulinas aparece apenas o par judeus-gregos. Destarte, "a partir das cartas de seus discípulos, a relação de homens e mulheres e a de escravos e amos ficará condicionada aos seus lugares sociais segundo o código doméstico, que se incorpora como modelo de organização também da *ekklēsía*".[421]

Por fim, também a memória do Apóstolo foi reconstruída. Já não se fala da divisão de áreas de missão e Paulo é apresentado em perfeita sintonia com os demais apóstolos. Juntamente com eles, Paulo é um dos alicerces do cristianismo nascente. Ele, que não aceitava nenhum fundamento além de Cristo (1Cor 3,10-11), reconhece *apóstolos e profetas* como alicerce do edifício espiritual do qual Cristo é a pedra angular (Ef 2,11-22).[422]

Essa reconstrução possibilitou que a imagem de Paulo fosse bem acolhida pelos cristãos das gerações sucessivas.

> Assim, pois, a imagem de Paulo se transformou; reconheceu-se o seu apostolado, sua entrega, seu sofrimento e martírio pela Igreja nascente. No século II, Paulo mostrava uma formação elitista; era exemplo de transformação (conversão); era fiel a Israel, que havia se desviado; se sobrepôs à figura de Cristo; era mártir legitimado.[423]

Dessa forma, podemos falar de um fracasso do projeto de Paulo. Das ideias que defendia, muitas deixaram de existir com sua morte e outras tiveram de ser reformuladas para que pudessem responder aos desafios dos novos tempos. As comunidades cristãs duraram mais do que Paulo havia imaginado e, por isso, seria impossível seguir adiante com um projeto que previa um final iminente. Os aspectos apocalípticos tiveram de ser revistos.

A memória do Apóstolo precisou ser reconstruída para que servisse à nova realidade eclesial. Dessa forma, "a memória de Paulo se transformou para converter um desobediente e

---

[421] "A partir de las cartas de sus discípulos, la relación de mujeres y varones y la de esclavos y amos quedará condicionada a sus lugares sociales según el código doméstico, que se incorpora como modelo de organización también de la ἐκκλησία" (GIL ARBIOL, 2015, p. 402, tradução nossa).

[422] GIL ARBIOL, 2015, p. 405.

[423] "Así pues, la imagen de Pablo se transformó; se reconoció su apostolado, su entrega, su sufrimiento y martirio por la Iglesia naciente. En el siglo II Pablo mostraba una formación elitista; era ejemplo de transformación (conversión); era fiel a Israel, que se había desviado; se superpuso a la figura de Cristo; era mártir legitimado" (GIL ARBIOL, 2015, p. 407, tradução nossa).

rebelde líder de assembleias marginais em um apóstolo consolidado, reconhecido, modelo de cidadania e das virtudes necessárias para afrontar os desafios da Igreja do século II E.C.”.[424]

A Carta aos Romanos, até onde sabemos o único escrito paulino destinado a uma comunidade não fundada pelo Apóstolo, visa expor as linhas gerais de seu evangelho e solicitar o auxílio espiritual e material dos irmãos que estavam na Urbe para continuar seu projeto missionário. Escreve a Roma com o coração e o pensamento voltados para Jerusalém – onde deveria apresentar-se antes de seguir para a capital do império – e para a Espanha, aonde desejava chegar com o Evangelho.

No plano argumentativo da carta, após constatar que todos pecaram e são justificados “em virtude da libertação realizada em Jesus Cristo” (Rm 3,23-24), Paulo propõe-se a questão sobre seus irmãos na carne. Se a justificação se dá somente por meio de Jesus Cristo, as promessas feitas ao povo de Israel no passado perderam seu valor? Israel já não seria escolhido? Para responder a essas questões, como vimos, dedica três capítulos, considerados como uma releitura do AT à luz de Cristo.

Como parte desse conjunto, escolhemos para analisar a perícope de Rm 11,1-15. Nela, percebemos como Paulo nega enfaticamente uma possível rejeição de Israel por parte de Deus e demonstra não só que o passo em falso de seus irmãos foi de grande valor, pois abriu as portas da salvação para os gentios, mas também que um dia essa descrença deverá ser superada e Israel, em sua inteireza, será salvo (Rm 11,26).

Apresentamos ainda o entendimento paulino acerca da relação entre Israel e a *ekklēsía*. O próximo passo será nos voltarmos para a história do diálogo judaico-cristão e refletir sobre sua importância para a vida eclesial, bem como sobre as implicações de tudo quanto vimos até aqui para que esse diálogo se torne efetivo e frutuoso.

---

[424] “[…] la memoria de Pablo se transformó para convertir a un díscolo y rebelde líder de asambleas marginales en un apóstol consolidado, reconocido, modelo de ciudadanía y de las virtudes necesarias para afrontar los retos de la Iglesia del siglo II e.c.” (GIL ARBIOL, 2015, p. 408, tradução nossa).

3 JUDEUS E CRISTÃOS: FRATERNIDADE E DIÁLOGO

Depois de repassar os principais acontecimentos do judaísmo da época do Segundo Templo, detendo-nos em alguns aspectos essenciais de sua teologia e cosmovisão; aprofundar a autocompreensão de Paulo como judeu ligado à escola dos fariseus, e analisar a perícope escolhida como objeto de nossa pesquisa (Rm 11,1-15), buscaremos, neste capítulo, compreender as implicações que isso traz para o diálogo judaico-cristão.

Voltando-nos para a realidade circunstante, refletiremos sobre o diálogo estabelecido entre judeus e cristãos, especificamente a partir do início do século XX. As intuições e alguns acontecimentos desse período nos farão compreender o clima que antecedeu o Concílio Ecumênico Vaticano II e a importância que o tema da relação com as religiões não cristãs foi ganhando no decorrer das primeiras décadas do século passado.

Chegaremos, assim, ao texto que revolucionou a maneira de entender o povo judeu e o justo modo de nos relacionarmos com ele: a Declaração *Nostra Aetate*. Apresentaremos brevemente a história desse documento e suas principais contribuições para o estabelecimento de uma irmandade judaico-cristã. Como de praxe na Igreja, outros textos vieram depois da declaração conciliar para reforçar e esclarecer alguns de seus pontos. Também sobre esses documentos do Magistério iremos nos deter sinteticamente.

Concluiremos o presente capítulo com uma rápida análise de alguns textos e pronunciamentos dos três últimos papas e de sua contribuição para o diálogo fraterno entre judeus e cristãos. As coerências e incoerências entre tais discursos e a realidade que observamos também serão objeto de nossa reflexão e completarão a pesquisa proposta para este capítulo.

3.1 A separação entre cristãos e judeus

Voltamos agora nossa atenção para uma questão de grande importância, considerada por alguns como "o problema mais importante da história do cristianismo antigo":[1] a separação dos cristãos dos judeus ou, como preferem alguns, o destacamento dos cristãos de sua matriz judaica para assumir um modo de vida e de organização independentes. Embora pareça, não se trata de um simples pormenor. Esse fenômeno é um elemento constitutivo do cristianismo, sem o qual este não pode ser devidamente compreendido.

[1] "[…] il problema più importante della storia del cristianismo antico" (JOSSA, G. La separazione dei cristiani dai giudei. In: GARRIBA, D.; TANZARELLA, S. [orgs.]. *Giudei o cristiani?*: quando nasce il cristianesimo? Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2005, p. 105. [Oí Chrístíanoí, 3]).

O cristianismo, tendo em vista suas inegáveis origens judaicas, não pode de modo algum deixar de se ocupar com o judaísmo e suas questões. Não acontece a mesma coisa quando se pensa na religião judaica; afinal, "um judeu pode viver plenamente sua vida religiosa sem lidar com os problemas do cristianismo".[2]

A preocupação pelo estudo acerca do momento em que o cristianismo teria deixado o seio do judaísmo para se tornar uma religião à parte surgiu como consequência dos estudos feitos na primeira metade do século XX sobre o judaísmo do tempo de Jesus.[3] A nova imagem do judaísmo surgida a partir das descobertas arqueológicas e dos documentos encontrados,[4] sobretudo os de Qumran, acarretou a necessidade de reconsiderar tudo quanto se afirmara sobre o início da religião cristã.

Não é exclusividade do cristianismo nascer dentro de outra religião e emancipar-se com o passar do tempo. Pelo contrário, "a maioria das religiões ou das comunidades religiosas surgiu de uma religião ou comunidade religiosa prévia, e uma nova fé com frequência sustentou que era a realização da fé mais antiga e que representava seu verdadeiro significado".[5] De modo geral, o fato de que a religião matriz não visse a nova interpretação como sua própria fé e que esta não fosse absorvida pela outra não punha em questão a verdade das duas religiões. Com o cristianismo, porém, não seria assim.[6]

A história, como poderemos ver, foi testemunha de diversos episódios de ódio e tensão entre judeus e cristãos. Estes começaram a ver como inadmissível que os judeus não aderissem ao Evangelho e insistissem em continuar vivendo regidos pela Torá. Essa visão cristã levou a uma postura muito danosa: o antijudaísmo. Flusser, em uma crítica mordaz, afirma

---

[2] FLUSSER, D. *Judaísmo e as origens do cristianismo*: o judaísmo e o cristianismo antigos. Rio de Janeiro: Imago, 2002. v. 3, p. 165. Não devemos, porém, absolutizar tal afirmação, afinal "[…] o cristianismo primitivo quis oferecer a solução dos problemas fundamentais do Israel da época; não quis, portanto, nem dissolver 'o judaísmo', nem abandoná-lo. Por ser 'Israel', o cristianismo primitivo faz parte da história do judaísmo" (MAIER, 2005, p. 302-303).

[3] O cristianismo das origens teve de ser revisto "[...] con la domanda fino a qualche tempo fa addirittura impensabile per gli studiosi del NT, abituati da sempre a vedere in Gesù e in Paolo i fondatori della religione cristiana: quando è che nasce realmente il cristianesimo?" (JOSSA, 2005, p. 105).

[4] "Il giudaismo del tempo di Gesù è apparso in tutta la sua varietà e ricchezza, assolutamente irriducibile al sollo gruppo farisaico. Tendenze apocalittiche e critica della legge si sono rivelate molto più diffuse di quanto prima non si credesse. Basti pensare al rilievo eccezionale che ha assunto negli assunti giudaici attuali la tradizione enochica, fino a non molti anni fa quasi ignorata. E lo stesso orientamento farisaico si è mostrato diverso dal successivo orientamento rabbinico" (JOSSA, 2005, p. 107).

[5] FLUSSER, 2002, p. 166.

[6] "Um dos maiores paradoxos do cristianismo é constituído pelo fato de que, nascido do judaísmo, alimentando-se de suas Escrituras e de sua história, tenha alcançado, em suas origens e formação, pouco sucesso entre os judeus e, depois, tenha se distanciado e se constituído não só numa religião rival, mas perseguidora dos judeus" (FRANGIOTTI, R. *Cristãos, judeus, pagãos*: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo. São Paulo: Ideias e Letras, 2006, p. 79).

que, "conquanto o antissemitismo existisse antes do cristianismo, o antijudaísmo cristão era muito mais virulento e perigoso".[7]

Primeiramente, partimos do pressuposto, aceito pela maioria dos estudiosos atuais, segundo o qual Jesus não pregou uma nova religião.[8] Se assim fosse, os autores do NT o teriam dito, afinal, quando escreveram seus textos, já se buscava a separação do judaísmo. Os textos neotestamentários, com exceção dos Evangelhos, não fundamentam suas críticas aos mandamentos da Lei na opinião de Jesus, e mesmo os debates deste com os fariseus reportados nos Evangelhos Sinóticos não seriam causa para um rompimento com o judaísmo.[9]

Além disso, como já dissemos, os estudos feitos no século XX revelaram uma imagem do judaísmo diferente daquela à qual estávamos acostumados. Hoje, afirma-se que, na época de Jesus, não existia um judaísmo normativo, centrado na observância da Torá, mas "um judaísmo em formação, caracterizado pela grande variedade e riqueza de orientações".[10] O próprio rabinismo não é, ao contrário do que por muito tempo se acreditou, a simples extensão do movimento farisaico, mas uma reorganização radical do judaísmo.

É nesse contexto que devemos compreender o cristianismo das origens e seu desenvolvimento. São muito claras, nesse sentido, as palavras de Crossan:

> Eu falo de judaísmo cristão no mesmo sentido em que falo de judaísmo farisaico, de judaísmo saduceu, de judaísmo essênio, de judaísmo apocalíptico ou de qualquer uma das muitas seitas e facções da terra dos Hebreus no primeiro século.[11]

---

[7] FLUSSER, 2002, p. 165.

[8] "Os seguidores de Jesus não eram vistos como fundadores de uma nova religião, mas como adeptos do Caminho (At 9,2), e, por outros, como judeus heréticos" (FRANGIOTTI, 2006, p. 80). "[...] a un numero crescente di studiosi pare ovvio concludere che il movimento nato attorno alla figura di Gesù, ebreo della Galilea, possa esse considerato, dal punto di vista storico-culturale, una corrente giudaica di orientamento apocalittico" (BOCCACCINI; STEFANI, 2012, p. 106). Também Vitelli endossa essa opinião: "[…] il cristianesimo, in tutta la molteplicità delle sue espressioni, appare sempre più come una corrente giudaica tra le altre la cui costituzione come religione autonoma dal giudaismo sarebbe da collocarsi dopo il 70 o il 135 quando non più tardi" (2006, p. 15).

[9] "[...] fenomenológicamente, el cristianismo nace como un fenómeno intrajudío, inserto en el ambiente cultural y teológico de la época aunque exhibiendo una pretensión que rebasaba la mentalidad teológica del judaísmo de la época, lo que cerró para la mayoría del pueblo judío el acceso a la realidad original de Jesús" (SÁNCHEZ NOGALES, J. L. *Aproximación a una teología de las religiones I*: el judaísmo, el islam. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, p. 230-231. [BAC, 727]).

[10] "[...] un giudaismo in formazione, caratterizzato da grande varietà e ricchezza di orientamenti" (JOSSA, 2005, p. 107).

[11] "Io parlo di giudaismo Cristiano nello stesso senso in cui parlo di giudaismo farisaico, di giudaismo sadduceo, di giudaismo esseno, di giudaismo apocalittico o di una qualsiasi delle molte sette e fazioni nella terra degli Ebrei nel primo secolo" (CROSSAN, J. D. *The Birth of Christianity*: Discovering what happened in the Years immediately after Execution of Jesus. San Fracisco: Harper, 1998, p. XXXIII. *Apud* JOSSA, 2005, p. 108, nota 7).

A separação do cristianismo de sua matriz judaica se deu apenas depois da destruição do templo de Jerusalém pelos romanos no ano 70 E.C.,[12] não antes do ano 90 E.C., conforme o parecer de Jossa, baseando-se no comentário ao Evangelho segundo João de Martyn.[13] Até aquele momento, os cristãos eram mais um dos vários grupos que formavam a grande comunidade judaica, até que, "no final do primeiro século, as comunidades cristãs sofreram uma dramática alteração".[14] Surge naturalmente a pergunta sobre as causas que levaram a essa alteração.

Podemos dizer que, para essa separação, contribuíram fatores históricos e teológicos. Apontaremos alguns dos fatores com maior relevância no processo que levou ao desenvolvimento do cristianismo primitivo e à sua constituição como religião independente do judaísmo.

O fator cristológico foi, sem dúvida, muito relevante nesse processo. Entretanto, é preciso entender bem em que ponto da cristologia se dá tal fenômeno.

Não deveria surpreender-nos saber que a cristologia das primeiras comunidades cristãs era basicamente judaica. Se Jesus e seus discípulos eram todos judeus, as teses centrais da cristologia que vai aos poucos sendo construída não poderia ser de outra matriz. "A ideia judaica de que a morte de mártires expia pecados naturalmente se aplicava à crucificação de Jesus. Até mesmo o conceito de ressurreição de Jesus é judaico, como o é o da ascensão."[15] A expressão *Filho do Homem*, por exemplo, que não teve grande importância para além dos Evangelhos, mostrou-se relevante na elaboração cristológica da soberania de Cristo, sentado junto de Deus.

A cristologia das comunidades cristãs, sob certo aspecto, expressava uma tendência já presente no judaísmo: a busca de sua remitologização. Todas aquelas intuições atribuídas então à figura de Jesus não produziam nenhum tipo de escândalo ou incompreensão nos judeus contemporâneos dos primeiros cristãos. Todavia, os seguidores de Jesus dariam um passo além, causando sérias dificuldades: "a partir do período subapostólico primitivo, o cristianismo tirou outras conclusões da cristologia: não apenas se acreditava que Cristo fosse divino, mas ele podia até ser designado como Deus".[16]

Começava, desse modo, o conflito entre monoteísmo e cristologia, até então inexistente. Theissen insiste sobre esse ponto:

---

[12] FRANGIOTTI, 2006, p. 83.
[13] JOSSA, 2005, p. 109. Há ainda quem sustente que, antes de 132-135 E.C., não se pode falar de separação definitiva entre cristianismo e judaísmo (JOSSA, 2015, p. 110).
[14] FRANGIOTTI, 2006, p. 83.
[15] FLUSSER, 2002, p. 167.
[16] FLUSSER, 2002, p. 168.

> Certamente muito ouvimos falar, por Paulo, de discussões com os judeus e judeu-cristãos a propósito de questões legais. Em nenhuma parte, porém, de controvérsias quanto à "alta cristologia" e uma ameaça ao monoteísmo, como mais tarde, no evangelho de João. Os dois escritos teológicos, ou seja, os dois grupos de escritos, preservados pela primeira geração – a Fonte dos Ditos e as cartas paulinas autênticas –, resolvem o problema (que não existia até então) de diversas formas. Somente quando se tentou somar suas duas soluções é que surgiu aquela saída teológica cristocêntrica, que devia ser criticada pelos judeus como ameaça ao puro monoteísmo.[17]

Os dois escritos mencionados por Theissen, de fato, não vão de encontro ao monoteísmo. A *Fonte dos Ditos* apresenta, já no início, as tentações que Jesus sofreu antes de iniciar seu ministério, e uma delas é justamente o abandono do monoteísmo. Jesus é apresentado por essa fonte como verdadeiro exemplo de monoteísta. Quanto aos escritos paulinos, "para Paulo, a autoridade de Jesus não se baseia nas palavras e feitos do Jesus terrestre, mas na ação de Deus".[18] Dessa forma, explica-se a ausência de conflitos na primeira geração a respeito do monoteísmo.

Como uma das expoentes da chamada nova perspectiva radical sobre Paulo, Eisenbaum, em sua obra já citada por nós, é enfática ao defender a centralidade do monoteísmo para o projeto missionário do Apóstolo:

> [...] eu afirmo que a força teológica mais importante que motivou a missão de Paulo foi um absoluto compromisso com o monoteísmo judaico e com o modo de levar as nações do mundo a essa compreensão, dado que a história estava chegando a seu final. Dito em termos mais simples, a motivação de Paulo procede de sua fé em Deus, o qual ele acredita ter-lhe confiado uma missão profética destinada aos pagãos. Cristo é uma parte essencial da mensagem profética, mas não é a causa principal a partir da qual podem se explicar todos os efeitos posteriores que se manifestaram na vida e obra do apóstolo; a causa principal é Deus.[19]

Fica, assim, demonstrado como o monoteísmo era central e irrenunciável para os judeus contemporâneos de Jesus, entre os quais se incluem seus próprios discípulos. Mesmo para aqueles que acreditavam em Jesus como o Messias que havia expiado os pecados por sua morte na cruz, que ressuscitara e haveria de voltar em sua glória, não era simples nem auto-

---

[17] THEISSEN, 2009, p. 77.

[18] THEISSEN, 2009, p. 78.

[19] "[…] yo afirmo que la fuerza teológica más importante que motivó la misión de Pablo fue un compromiso absoluto con el monoteísmo judío y con el modo de llevar a las naciones del mundo a esta comprensión, dado que la historia estaba llegando a su fin. Dicho en términos más sencillos, la motivación de Pablo procede de su fe en Dios, en quien cree que le ha encargado una misión profética destinada a los paganos. Cristo es una parte esencial del mensaje profético, pero no es la causa principal a partir de la cual pueden explicarse todos los efectos posteriores que se manifiestan en la vida y obra del apóstol; la causa principal es Dios" (EISENBAUM, 2014, p. 279, tradução nossa).

mático ver nele o Filho divino de Deus.[20] É possível que tenha existido um grupo dentro do judaísmo que aceitasse a cristologia assim como a Igreja a desenvolveu, porém tal grupo não poderia ser descrito como uma forma de judaísmo, e sim como uma seita. De qualquer forma, "seria absurdo subestimar a novidade da mensagem da Igreja e a diferença entre a estrutura principal da fé judaica e o cristocentrismo da Igreja".[21]

É necessário ter razoável clareza no que acabamos de apresentar para que possamos apreender o que, de fato, levou à separação entre judeus e cristãos. São muito comuns afirmações que propõem o messianismo de Jesus como a causa principal desse rompimento. Contudo, será mesmo que reconhecer alguém como o Messias esperado seria suficiente para que um grupo deixasse de ser considerado judeu? É provável que não, pois o judaísmo daquela época aceitava que algumas pessoas fossem revestidas de poder divino.[22]

Questão mais importante era o caminho de salvação que cada um dos grupos admitia. Para os judeus, era evidente que esse caminho seria somente a Torá. Os cristãos, porém, reconheciam-no na pessoa de Cristo. Essa diferença de interpretação fez com que os dois grupos se vissem não somente como diferentes, mas também como contrapostos. Não era possível ser judeu negando que a Torá – e somente ela – poderia conduzir o homem à salvação.

Também o aspecto étnico teve sua contribuição no processo que levaria à distinção entre judeus e cristãos.

> Devido à rápida expansão da nova mensagem entre os não judeus, resultou ao mesmo tempo a impressão de serem duas religiões distintas; sua base comum na tradição não podia mais ter qualquer efeito, do ponto de vista judaico, já que o novo movimento, por causa dos gentio-cristãos, como parte do mundo não judaico, caía automaticamente sob o veredicto da idolatria, com a qual as normas rabínicas proibiam qualquer contato.[23]

O que pode provocar certa confusão, sendo assim, é a ideia que se tem do papel desempenhado pelo messianismo na fé judaica do primeiro século. Ainda que houvesse a espera

---

[20] De acordo com Theissen, será a literatura joanina a responsável pela incompatibilidade da cristologia com o monoteísmo puro: "Somente agora se encontra a grandeza do exaltado como reinvindicação do terreno. O Jesus joanino afirma, com base em seus milagres, que ele realiza as obras de Deus (Jo 5,17). O terreno traz a Boa-Nova: eu e o Pai somos um (Jo 10,30). E, em ambos os casos, resulta em uma tentativa de morte por parte dos judeus joaninos, pois em ambas as ocasiões, aos olhos deles, fere-se o axioma monoteísta básico da religião judaica: aparentemente, o próprio Jesus aqui se faz Deus (Jo 5,18; 10,33). Somente agora a alta teologia se torna um motivo de separação entre judeus e cristãos" (THEISSEN, 2009, p. 79).

[21] FLUSSER, 2002, p. 169.

[22] "[...] il riconoscimento in Gesù del Messia da parte dei primi cristiani non poteva essere considerato motivo sufficiente per questa separazione (perché il giudaismo già ammetteva l'attribuzione di poteri divini ad esseri terreni), che sarebbe avvenuta appunto con la riorganizzazione del giudaismo da parte dei rabbi e la sua concentrazione nell'obbedienza esclusiva alla legge" (JOSSA, 2005, p. 111).

[23] MAIER, 2005, p. 303.

do Messias – de modo diverso, a depender do grupo –, esta nunca foi um elemento individualizador da fé judaica.[24] Nossa atenção, para que não nos percamos em elementos secundários, deve estar focada naquilo que era realmente irrenunciável para o judaísmo: a Torá como caminho único de salvação e meio de santificação para todos quantos a seguiam.

Outro equívoco geralmente cometido é acreditar que teria havido um momento específico em que o cristianismo se afastou do judaísmo, como que por um decreto. O desmembramento foi, na realidade, fruto de um processo e não se deu simultânea e instantaneamente em todos os lugares. Nas comunidades da Ásia Menor e da Grécia, por exemplo, o processo de afastamento foi muito mais rápido do que na região da Síria e da Palestina.[25] Outros, como lembra Vouga, nunca precisaram se separar do judaísmo – como é o caso das comunidades paulinas –, por terem sido fundadas num contexto diverso do sinagogal.[26]

Há outros dois pontos na história do afastamento do judaísmo pelos cristãos que não podemos deixar de ao menos mencionar: a bênção contra os hereges (*birkaṯ ha-minîm*) – uma das dezoito bênçãos que compõem o *Shemōneh ʻEśrēh* – e o assim chamado concílio de Jâmnia. Os dois passaram por sérias reinterpretações nos últimos tempos.

A primeira questão em relação à *birkaṯ ha-minîm* diz respeito à sua antiguidade. A pesquisa atual discorda da opinião defendida por séculos:

> Os padres da Igreja, começando por Justino, o Mártir, afirmaram que os judeus amaldiçoavam os cristãos em suas sinagogas, mas a opinião comum de que a *birkath ha-minîm* foi acrescentada após a destruição do Templo e direcionada contra os cristãos é incorreta".[27]

Essa prece faz parte, na verdade, de um conjunto de três bênçãos acrescentadas ao *Shemōneh ʻEśrēh* no período asmoneu. A primeira, com grande probabilidade, amaldiçoava os saduceus; a terceira, que ainda é usada em nossos dias, pedia que a comunidade *farisaica* fosse abençoada; completando o trio, a segunda dirigia-se aos hereges. "Se os essênios foram um dia vistos como dissidentes, então as três seções correspondem às três seitas judaicas mencionadas por Josefo: os saduceus, os essênios e os fariseus".[28]

---

[24] JOSSA, 2005, p. 111.
[25] JOSSA, 2005, p. 112.
[26] VOUGA, F. *Il cristianesimo delle origini*: scritti – protagonisti – dibattiti. Torino: Claudiana, 2001, p. 160. *Apud* JOSSA, 2005, p. 112, nota 14.
[27] FLUSSER, 2002, p. 187.
[28] FLUSSER, 2002, p. 187.

A *birkaṯ ha-minîm*, destarte, amaldiçoava todos aqueles que punham em risco a unidade do judaísmo. Quando o cristianismo passa a ser visto como um perigo para essa unidade por alguns grupos judaicos, então os cristãos são incluídos nessa oração.

> A presença de uma versão palestinense da oração das *Dezoito bênçãos*, descoberta por S. Schechter no final do século XIX na *genizah* do Cairo, na qual aos *minim*, os hereges, foram acrescentados os *Noṣrim*, os Nazarenos, isto é, os seguidores de Jesus de origem judaica, explica-se precisamente com o fato de que aquela que era originariamente uma maldição dirigida contra todos os hereges foi direcionada mais tarde em particular contra os judeu-cristãos.[29]

Hoje, já não se pode argumentar, sem dificuldades, que a *birkaṯ ha-minîm* foi acrescentada à oração das dezoito bênçãos no período de separação entre as comunidades judaica e cristã. Como vimos, trata-se de uma prece já existente e depois modificada para incluir os cristãos. Essa modificação, contudo, não foi generalizada. "A palavra 'cristãos' não foi acrescentada à bênção por uma decisão oficial, porque, se assim fosse, ela não estaria ausente na maior parte dos ritos".[30]

Isso nos leva a concordar com a afirmação de Schäfer, segundo a qual "[...] certamente a *birkaṯ ha-minîm* não era dirigida exclusivamente contra judeu-cristãos e (mais tarde) cristãos e não foi, portanto, nenhum 'meio para separar plenamente as duas religiões'".[31]

Além da bênção contra os hereges da qual acabamos de falar, tem-se recorrido, ao longo dos séculos, ao chamado concílio de Jâmnia como ponto alto das contendas entre judeus e cristãos.[32] A assembleia de judeus reunida naquela localidade teria declarado o cristianismo como heresia e rompido definitivamente com a Igreja nascente. Tal acontecimento seria o grande responsável pela separação dos cristãos do judaísmo.

---

[29] "La presenza di uma versione palestinese della preghiera delle *Diciotto benedizioni*, scoperta da S. Schechter alla fine del secolo XIX nella *Genizah* del Cairo, nella qualle ai *minim*, gli eretici, sono aggiunti i *Noṣrim*, i Nazareni, cioè i seguaci di Gesù di origine giudaica, si spiega precisamente col fatto che era originariamente una maledizione diretta contro tutti gli eretici è stata rivolta più tardi in particolare contro i giudeocristiani" (JOSSA, 2005, p. 114, tradução nossa).

[30] FLUSSER, 2002, p. 188. Essa é também a opinião de Sanders: "Non ci fu mai un singolo editto che determinò la cosiddetta separazione irreparabile tra giudaismo e cristianesimo" (SANDERS, E. P. *Jewish and Christian Self-Definition II*: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period. London: SCM Press, 1981, p. 244. *Apud* JOSSA, 2005, p. 114, nota 17).

[31] "Certamente, la *birkath ha-minîm* non era diretta esclusivamente contro giudeocristiani e (più tardi) cristiani e non fu perciò nessun 'mezzo per separare pienamente le due religioni'" (SCHÄFER, P. Die sogenannte Synode von Jabne: Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr. *Judaica,* Basel, v. 31, p. 51, 1975. *Apud* JOSSA, 2005, p. 114, nota 17, tradução nossa).

[32] "As controvérsias entre ambos culminam com a ruptura definitiva entre o judaísmo e o cristianismo deliberada no Concílio de Jâmnia nos anos 90 d.C. Os conciliares de Jâmnia consideraram os seguidores de Cristo hereges" (COSTA, R. A. O sermão escatológico do Evangelho de Mateus e a injustiça social. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 382, jul./set. 2015).

> Jâmnia foi um divisor de águas. Nele os rabinos foram institucionalizados como um corpo autorizado; o judaísmo rabínico como a única síntese de normalização do judaísmo e consequentemente de interpretação da Torá. O congresso de Jâmnia acabou com a paz e a proximidade entre judaísmo e os seguidores do nazareno.[33]

Há algum tempo, no entanto, a historicidade e as resoluções da supracitada reunião têm sido postas em questão. Segundo Maier, "nunca houve um 'sínodo de Jâmnia/Javne', da maneira como tantas vezes tem sido descrito, segundo o modelo dos concílios cristãos".[34] Isso não significa dizer que nada aconteceu ou que não teve nenhuma importância. "Houve, isto sim, um agrupamento, que aumentava paulatinamente, de escolas farisaicas e outras, que pouco a pouco formaram os fundamentos do judaísmo rabínico, sob a égide da casa de Hillel".[35]

Com essa nova visão, é evidente que também aquilo que tradicionalmente foi apresentado como tendo sido realizado pelo *Concílio de Jâmnia* deve ser revisto.

> Um concílio de Jâmnia, que, já por volta do ano 85, tenha realizado a reorganização do judaísmo, fixando em particular o cânon das Sagradas Escrituras e introduzindo na oração das *Dezoito bênçãos* a maldição contra os judeu-cristãos, nunca existiu.[36]

Alguns exegetas reconhecem no Evangelho segundo João – o mais tardio, segundo a maioria dos estudiosos – uma resposta à assembleia de Jâmnia da parte dos cristãos.[37] Diante da ameaça representada pela *birkaṯ ha-minîm*, os seguidores de Jesus, que não haveriam de suportar essa situação passivamente, teriam escrito o Quarto Evangelho como reação ao judaísmo farisaico.[38] Essa hipótese, contudo, embora tenha tido grande adesão no início, foi aos poucos abandonada por ter pouco fundamento.[39] Como elemento principal para não aceitar essa conjectura está a ideia equivocada sobre o rabinismo no primeiro século.

> O rabinismo não se impôs tão rapidamente. Sua afirmação, em vez, exigiu um longo tempo. É simplesmente impossível pensar que, já por volta do ano 85, o pequeno grupo dos sábios reunidos em Jâmnia tenha realizado, sob a guia de Gamaliel II, a vasta reorganização do judaísmo que hoje encontramos expressa na literatura rabínica e conseguido fazer reconhecer a própria

---

[33] COSTA, 2015, p. 382.
[34] MAIER, 2005, p. 304.
[35] MAIER, 2005, p. 304.
[36] "Un concilio di Jamnia che già verso l'anno 85 abbia proceduto alla riorganizzazione del giudaismo, fissando in particolare il canone delle Sacre Scritture e introducendo nella preghiera delle *Diciotto benedizioni* la maledizione contro i giudeocristiani, non è mai esistito" (JOSSA, 2005, p. 113, tradução nossa).
[37] MIRANDA, M. *As relações entre judeus e cristãos*: a partir do Evangelho segundo João. São Paulo: Fons Sapiantiae, 2018, p. 46-54. (Judaísmo e Cristianismo).
[38] MIRANDA, 2018, p. 47.
[39] JOSSA, 2005, p. 113.

> autoridade não somente ao governo romano, mas a todo o mundo judaico, e que tal reorganização pôde, portanto, impor-se a todo o judaísmo da época.[40]

3.2 A relação judaísmo-cristianismo e a construção do diálogo judaico-cristão

O que se viu, ao longo dos séculos, em relação ao diálogo entre judaísmo e cristianismo, segundo Hortal Sanchez, "foi fundamentalmente um relacionamento de incompreensões, hostilidades e fechamentos mútuos".[41] Foi necessário esperar quase dois milênios para que essa perspectiva começasse a ser transformada. Hoje, compreende-se a necessidade do conhecimento mútuo entre as duas religiões e a riqueza constituída pelos elementos compartilhados entre elas.

Desde muito cedo na história da Igreja, ainda por parte dos judeu-cristãos, é possível que tenham surgido tensões e até mesmo ódio contra a Sinagoga.[42] Esse sentimento de antijudaísmo[43] se fortaleceu com o passar do tempo, sobretudo à medida que o cristianismo foi se desenvolvendo até se tornar a religião oficial do império.

Percebem-se, de modo especial nos escritos dos Santos Padres, claras demonstrações desse antijudaísmo cristão. A começar por Justino,[44] passando por Ambrósio, Agostinho e João Crisóstomo, muitas foram as palavras proferidas contra os judeus. Para Justino, "os ju-

---

[40] "Il rabbinismo non si è imposto così rapidamente. La sua affermazione ha richiesto invece un lungo tempo. Pensare che già verso l'anno 85 il piccolo gruppo dei saggi riunitisi a Jamnia abbia proceduto sotto la guida di Gamaliele II a quella vasta riorganizzazione del giudaismo che oggi troviamo espressa nella letteratura rabbinica, sia riuscito a far riconoscere la propria autorità non soltanto al governo romano ma a tutto il mondo giudaico e che quella riorganizzazione abbia potuto perciò imporre a tutto il giudaismo del tempo, è semplicemente impossibile" (JOSSA, 2005, p. 113, tradução nossa).

[41] HORTAL SANCHEZ, J. A salvação dos judeus: de São Paulo à declaração Nostra Aetate. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 53, p. 295, maio/ago. 2016.

[42] FLUSSER, 2002, p. 173.

[43] É necessário distinguir *antijudaísmo* de *antissemitismo* para não fazermos afirmações infundadas: "O primeiro tem raízes religiosas e vai normalmente unido a um forte desejo proselitista de conversão dos judeus. O antissemitismo, pelo contrário, tem uma base racista e rejeita os judeus, pelo simples fato de pertencerem a uma etnia. Por isso, dentro do antissemitismo, a conversão dos judeus carece de sentido; pelo contrário, conseguir essa conversão é a meta do antijudaísmo" (HORTAL SANCHEZ, 2016, p. 300, nota 6). Partindo dessa distinção, podemos afirmar que "nos evangelistas aparecem claros traços de antijudaísmo; nenhum de antissemitismo" (HORTAL SANCHEZ, 2016, p. 298). Há ainda uma discussão acerca do uso do termo *antissemitismo*. Segundo Maçanero e Sousa, "o termo *antissemitismo*, geralmente referido ao povo judeu, é etimologicamente impróprio, neste caso, visto que também árabes, sírios, palestinos e caldeus são semitas" (MAÇANERO, M. M.; SOUSA, C. C. A Igreja Católica e o Povo Judeu: do ressentimento ao reconhecimento. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 12, n. 3, p. 696, set./dez. 2020). Uma alternativa escolhida por alguns autores tem sido falar de *ressentimento contra os judeus*. Embora conscientes desta diferença, manteremos o primeiro, até para melhor explicitar a diferença em relação ao *antijudaísmo*.

[44] "A atitude apologética de Justino levou um judeu de hoje a afirmar que 'Justino contribuiu não pouco para a amarga herança de violência, em palavras e ações, que a Igreja infligiu ao povo judaico'" (FRANGIOTTI, 2006, p. 86).

deus sempre foram perversos, enganadores, assassinos, homicidas dos justos".[45] Santo Agostinho afirmou que os judeus não tinham nenhum direito ao Antigo Testamento.[46] São João Crisóstomo os chamou de "bandidos pérfidos, destruidores, debochados, semelhantes ao porco" e chegou a afirmar: "Deus odeia os judeus e sempre os odiou".[47]

O cardeal Agostinho Bea,[48] um dos grandes responsáveis pela construção do diálogo judaico-cristão no século XX, afirmou a respeito do antijudaísmo presente nas obras dos Santos Padres:

> Antes de tudo, é preciso ter presente que muitas vezes os Santos Padres, falando de maneira menos favorável dos judeus ou contra eles, não se referem propriamente aos que fazem parte do Povo Judeu *enquanto tal*, mas antes a uma atitude espiritual específica. Tal atitude consistia na recusa de crer no Evangelho e, eventualmente também, na injusta, se não formal e violenta, oposição ao cristianismo, que de fato e muitas vezes, no decorrer da história, acompanhou tal recusa. Semelhante modo de falar dos Santos Padres religa-se, portanto, ao usado também no próprio Novo Testamento, por exemplo, por São Paulo, e sobretudo no Evangelho de São João.[49]

Dando como exemplo o caso de São Paulo, que em um texto afirma que os judeus "não agradam a Deus e são inimigos de todos os homens" (1Ts 2,15) e em outro diz que desejaria ser separado de Cristo pelos seus "irmãos, os da mesma raça, segundo a carne" (Rm 9,3), Bea recomenda o exame atento de cada texto para que não cometamos injustiça.

> O mesmo, portanto, precisa ser feito, também com os pronunciamentos dos Santos Padres [...] observando a saber, caso por caso, qual o sentido preciso a ser atribuído a esta ou àquela declaração menos simpática relativa aos judeus e por quais fatos concretos tenha sido determinada a declaração. É sim-

---

[45] FRANGIOTTI, 2006, p. 87.

[46] "O livro santo lhes foi confiado, não para o seu uso próprio e salvação, mas para que eles o levem ao serviço e benefício dos cristãos, como o escravo bibliotecário se cansa de carregar volumes que pertencem a seu mestre" (Comentário sobre o Salmo 56,9. *Apud* MAISONNEUVE, D. *Judaísmo simplesmente*: a salvação vem dos judeus (Jo 4,22). São Paulo: Fons Sapientiae, 2019, p. 39).

[47] MAISONNEUVE, 2019, p. 40.

[48] "Augustin Bea (1881-1968), alemão nascido em Baden, que um dia iria tornar-se reitor do Pontifício Instituto Bíblico e depois cardeal de Roma. Foi editor do periódico *Bíblica* (1930-1950), além de pertencer a uma dezena de organismos internacionais. Biblista de renome, ele dominava 9 idiomas, entre os quais o hebraico e o português. Após a guerra, baseando-se em seus estudos bíblicos e teológicos, desafiou a imagem convencional do judeu e do judaísmo e lutou para que fosse corrigida a interpretação que coloca a culpa da crucificação sobre os judeus. Este seria o homem que, em contato com os papas que seguiram a Pio XII no Vaticano, seria escolhido mais tarde como presidente do Secretariado para a Unidade dos Cristãos. Seu papel no diálogo inter-religioso foi um dos mais marcantes" (COMISSÃO NACIONAL DE DIÁLOGO RELIGIOSO CATÓLICO-JUDAICO. *Guia para o diálogo católico-judaico no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 60).

[49] BEA, A. *A Igreja e o povo judeu*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 9.

> plesmente um dever elementar, de verdade e de justiça, que exige interpretar cada texto no seu contexto histórico.[50]

Não podemos, assim, relativizar a profunda vida espiritual dos Santos Padres, seu generoso zelo apostólico e sua pertinente reflexão exegética e teológica, que serviram de fundamento para os primeiros concílios, por causa de suas afirmações difamatórias e amargas contra os judeus. Segundo Maisonneuve, "sem dúvida, cegos pela proximidade da ruptura, os Padres se situaram como adversários dos judeus, pois pensavam que os judeus eram os únicos responsáveis pela morte de Cristo".[51]

A atitude da Igreja para com os judeus no decorrer dos séculos – não negando a importância de alguns acontecimentos específicos – não foi marcada pela amistosidade. Desde o Concílio de Niceia, que afirmou não querer nada em comum com o judaísmo, passando pelo lamentável episódio das cruzadas,[52] pela acusação de crime ritual,[53] pela falsa notícia segundo a qual a peste negra teria sido causada pelo envenenamento dos poços de água por parte dos judeus,[54] pela conversão forçada[55] e pela expulsão de muitos países, o judaísmo experimentou várias vezes o sofrimento decorrente do simples fato de existir.

Em 1545, o Concílio de Trento trouxe um elemento importante, que, infelizmente, demorou séculos para ser compreendido: livrou os judeus da infame acusação de deicídio. Essa afirmação, entretanto, encontra-se em um parágrafo que trata da infidelidade dos cristãos. Seria preciso esperar o século XX para que, inesperadamente, fosse publicado um documento pontifício sobre a atitude da Igreja diante das outras religiões:[56] a Declaração *Nostra Aetate* (nossa época) do Concílio Vaticano II, cujo coração é o capítulo quarto, que trata do diálogo com os judeus.[57]

---

[50] BEA, 1968, p. 10.

[51] MAISONNEUVE, 2019, p. 40.

[52] "Várias comunidades judaicas da região renana foram exterminadas: algumas foram poupadas, graças à proteção dos bispos" (MAISONNEUVE, 2019, p. 41).

[53] "Os judeus teriam matado crianças cristãs, a fim de utilizar seu sangue para a sua Páscoa" (MAISONNEUVE, 2019, p. 42).

[54] "Em Estrasburgo, em 1349, todos os judeus: homens, mulheres, velhos e crianças foram empilhados na fogueira; dois mil, queimados em 36 horas, enquanto os monges seguravam uma cruz diante dos supliciados: a 'rua Brülée guarda essa lembrança até hoje" (MAISONNEUVE, 2019, p. 43).

[55] Na Espanha, sob os *reis católicos*, mouros e judeus foram obrigados a se converter ao cristianismo. Os reis Isabel e Fernando conseguiram do papa Sisto IV a reabertura dos tribunais da Inquisição para averiguar a veracidade das conversões. "Em 1492, setenta comunidades desapareceram, cinquenta mil judeus foram massacrados e duzentos mil partiram para o exílio" (MAISONNEUVE, 2019, p. 43).

[56] "Quando João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, a situação da Europa tinha mudado radicalmente. Ninguém pensou em qualquer documento sobre o judaísmo, afinal, o Concílio era um acontecimento interno da Igreja católica" (HORTAL SANCHEZ, 2016, p. 303).

[57] GRÜMME, B. Ainda não realizada: Nostra Aetate e suas perspectivas para uma visão cristã do judaísmo. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 39, jan./jun. 2013.

3.2.1 Diálogo judaico-cristão antes do Concílio Vaticano II

Na impossibilidade de uma análise detalhada de todos os fatos significativos ocorridos nos anos que antecederam o Concílio Ecumênico Vaticano II,[58] fazemos aqui breve apanhado daqueles que tiveram mais destaque e, de alguma forma, contribuíram para a mudança de mentalidade que concorreu para que a *Nostra Aetate* viesse a ser promulgada.

No final do século XIX, em 1893, na cidade de Chicago, realizou-se o Parlamento Mundial das Religiões. Esse encontro "foi uma das manifestações de um início tímido dos contatos inter-religiosos entre judeus e cristãos"[59] e é considerado o início do chamado macroecumenismo moderno. Desse evento participou o arcebispo de Saint Paul em Minnesota, sem autorização do Vaticano, que enalteceu o papel dos judeus na construção da cultura norte-americana, mas "acabou afirmando sua esperança de que um dia os judeus pudessem reconhecer Jesus como Messias".[60]

Em 1926, um padre, uma leiga convertida do judaísmo e um frade franciscano, todos holandeses, fundaram a *Opus Sacerdotale Amici Israel*, uma obra que durou pouco tempo, porém teve grande relevância para o diálogo judaico-cristão nos anos vindouros.

> Em pouco tempo, a Opus sacerdotale Amici Israeli ganhou mais de 3 mil membros, dentre eles diversos bispos e cardeais. Tinha como objetivos a posição da Teologia Católica sobre o Judaísmo, a superação do antissemitismo dentro e fora da Igreja e a revisão dos elementos litúrgicos referentes ao Judaísmo, particularmente a parte da liturgia da Sexta-feira Santa *"Pro perfidis Iudaeis"*, cujo título polissêmico estava aberto para uma leitura ambígua ou no sentido de serem os judeus "infiéis" ou de serem "traiçoeiros".[61]

Quando tal associação contava apenas dois anos de existência, o Santo Ofício emitiu um decreto, com a autorização do papa Pio XI, dissolvendo-a, assustado com a quantidade de membros e preocupado com as polêmicas surgidas em torno de suas atividades e posições. O decreto de dissolução afirmava que o judaísmo havia sido na história o "guarda das promessas divinas".[62] Dessa forma, com a vinda de Cristo, a Antiga Aliança havia se encerrado.

No mesmo ano, porém, o Santo Ofício haveria de publicar uma nota, condenando o antissemitismo nestes termos: "Uma vez que reprova toda espécie de ódio e animosidade en-

---

[58] Para uma exposição mais detalhada, pode-se recorrer ao *Guia para o diálogo católico-judaico no Brasil* (COMISSÃO NACIONAL DE DIÁLOGO RELIGIOSO CATÓLICO-JUDAICO, 1986, p. 39-60) e a USARSKI, F. *A construção do diálogo*: o Concílio Vaticano II e as religiões. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 47-63.

[59] USARSKI, 2018, p. 48.

[60] USARSKI, 2018, p. 48.

[61] USARSKI, 2018, p. 55.

[62] USARSKI, 2018, p. 55.

tre os povos, a Sé Apostólica condena soberanamente o ódio contra o povo outrora escolhido por Deus, [...] comumente designado com o nome de antissemitismo".[63]

Em 1938, o papa Pio XI pronunciou uma frase que entraria para a história e seria sempre lembrada por todos os cristãos que buscam viver em harmonia com os irmãos judeus. Acolhendo peregrinos vindos da Bélgica, o pontífice disse que, "espiritualmente, nós somos semitas".[64] Não obstante esse progresso, "os estereótipos antijudaicos continuam a habitar o inconsciente de vários cristãos, o que os torna muitas vezes incapazes de discernir face aos dramáticos acontecimentos que se preparam".[65] Os *dramáticos acontecimentos* aos quais a autora se refere são os tristes fatos da Segunda Guerra Mundial, com o genocídio de milhões de judeus.

> Calcula-se que durante a Segunda Guerra Mundial morreram cinquenta milhões de pessoas. Entre as diferentes minorias perseguidas encontravam-se os judeus, que, trazidos em vagões de carga de toda a Europa, foram eliminados em campos de concentração, verdadeiras fábricas de aniquilamento. Seis milhões de judeus, representando um terço do povo judeu no mundo, foram assassinados pelos nazistas.[66]

A posição oficial da Igreja continua a gerar muito debate entre alguns que acusam a neutralidade dos papas Pio XI e Pio XII e outros que procuram defendê-los das acusações.[67] Independentemente dessa discussão, não se pode negar que "a hostilidade cristã aos judeus produziu uma condição essencial para um moderno antissemitismo pagão como o praticaram, então, os nacionalistas".[68]

Após o fim da guerra e o esvaziamento dos campos de concentração, tornou-se pública a dimensão da tragédia ocorrida. Na tentativa de dar uma resposta ao *problema judaico*, realizou-se, em 1947, um dos eventos mais importantes na história do diálogo judaico-cristão: a Assembleia ecumênica de Seelisberg.[69] "Um dos protagonistas dessa conferência foi o histo-

---

[63] CNBB, 1986, p. 54.

[64] Expressão várias vezes retomada – por exemplo, pelo papa Bento XVI, ao se encontrar com uma delegação de judeus em uma de suas viagens apostólicas à França, em 2008: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/ speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-juive.html. Acesso em: 12 dez. 2022.

[65] MAISONNEUVE, 2019, p. 45.

[66] CNBB, 1986, p. 55.

[67] Segundo Usarski, "[...] é consensual na literatura especializada que a Igreja Católica não assumiu uma posição adequada. Em vez disso, demonstrava, sobretudo, passividade" (2018, p. 37).

[68] GRÜMME, 2013, p. 31.

[69] "Dessa reunião participaram cerca de 70 pessoas de 17 países, inclusive 28 judeus, 23 protestantes e 9 católicos, que se pronunciaram pessoalmente e não como representantes oficiais da comunidade de fé" (USARSKI, 2018, p. 58).

riador francês de ascendência judaica Jules Isaac,[70] que mais tarde desempenharia uma papel significativo para a colocação do tema do judaísmo na agenda do Concílio Vaticano II".[71]

Como fruto da Conferência Internacional de Emergência sobre Antissemitismo (nome oficial da Assembleia de Seelisberg), foi publicado um *programa de retificação do ensino cristão a respeito do antissemitismo*,[72] conhecido como os *10 pontos de Seelisberg*.[73] Neles encontram-se importantes declarações sobre o Deus do Novo Testamento como o mesmo do Antigo, a identidade judaica de Jesus e dos apóstolos, a radicalidade do mandamento do amor a Deus e ao próximo etc.

> Como se nota, esses *Dez pontos* prospectam a extensa tarefa de revisão histórica, exegética, hermenêutica, teológica e catequética a respeito do povo judeu e de Israel no plano da salvação, levando as Igrejas Cristãs a reencontrar-se com o judeu-cristianismo original dos séculos I-II d.C. Tarefa posta em ação pelas diferentes confissões cristãs, que continuaram filiadas ao *International Council of Christians and Jews* até o presente, com novas instâncias de interlocução e resultados no campo bíblico, teológico, educativo e social.[74]

Infelizmente, a Igreja Católica Apostólica Romana não tomou parte como instituição nessa assembleia e, como diz Maisonneuve, "continuava se calando".[75] Porém, é inegável a importância que esse encontro teve no processo que levaria à posição pública e oficial da Igreja Católica por meio de uma declaração conciliar.

3.2.2 A *Nostra Aetate* e a guinada teológica do Concílio Vaticano II

No dia 25 de janeiro de 1959, na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, João XXIII surpreendeu o mundo ao comunicar a intenção de convocar um Concílio Ecumênico para a

---

[70] "Jules Isaac (1877-1963), nascido em Rennes, desde cedo se interessou por história, escreveu livros didáticos para os colegiais, ocupou cargos no Ministério da Educação da França, chegando a ser inspetor-chefe do ensino de História do país. Sua área de pesquisa fora a das causas da Primeira Guerra Mundial. Interessou-se também pela origem das superstições e preconceitos populares. Durante a Segunda Guerra Mundial testemunhou a invasão alemã e conseguiu sobreviver, mas perdeu toda a sua família assassinada pelos nazistas. Foi o fundador do grupo chamado 'Amitié Judeo-chretienne', que se tornaria o modelo de muitas organizações desse tipo. Jules Isaac tomou parte no encontro de *Seelisberg* fornecendo bases históricas que levariam à revisão da atitude da Igreja para com o judaísmo" (CNBB, 1986, p. 57-58).

[71] USARSKI, 2018, p. 58. "Foi o professor Jules Isaac, historiador e intelectual francês que, tendo conseguido uma Audiência particular com o Papa Roncalli, solicitou que o Concílio emitisse uma declaração sobre os judeus" (HORTAL SANCHEZ, 2016, p. 303).

[72] CNBB, 1986, p. 58.

[73] Os *10 pontos de Seelisberg* podem ser lidos na íntegra em MAÇANERO; SOUSA, 2020, p. 700-701.

[74] MAÇANERO; SOUSA, 2020, p. 701.

[75] MAISONNEUVE, 2019, p. 49.

Igreja. A partir daí, começaram os preparativos para o grande evento eclesial do século XX, que seria frequentado, ao longo de suas três sessões, por nada menos que dez mil pessoas.[76]

Impressiona a grande quantidade de temas tratados e de documentos promulgados. O Concílio Ecumênico Vaticano I, celebrado pouco menos de cem anos antes, promulgou duas constituições dogmáticas (*Dei Filius* e *Pastor Aeternus*). O Concílio Vaticano II, fiel à intenção inicial do papa Roncalli de procurar respostas para os desafios do momento presente, publicou dezesseis documentos: quatro constituições, nove decretos e três declarações.

Entre esses documentos, o menor, com apenas 1200 palavras, e o mais controvertido foi a Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs, a *Nostra Aetate*.[77] Em meio a tantos temas que o Concílio deveria tratar, não era esperada uma posição da Igreja sobre esse assunto. Muitos achavam não ser necessário.

> A Declaração *Nostra Aetate* foi provavelmente o documento que mais contribuiu para a fama enigmática do Vaticano II. Até hoje se encontra a avaliação de que o posicionamento da Igreja sobre sua relação com outras religiões foi uma das maiores surpresas da assembleia.[78]

> Reviravolta sem precedentes na história das relações da Igreja com o judaísmo, *Nostra Aetate* é, de longe, por seu conteúdo, a maior novidade de todos os textos conciliares do Vaticano II. É necessário sublinhar que se deve à coragem e à decisão de João XXIII essa reflexão, cheia de consequências, que pôs a "questão judaica" na ordem do dia, apesar de todas as dificuldades.[79]

Para melhor entender o conteúdo de tão significativo documento, é importante conhecer um pouco de sua história redacional e seus temas principais. Sendo a *Nostra Aetate* "um dom do Espírito Santo à Igreja",[80] não pode ser tratada com indiferença, tida somente como um texto para especialistas.

3.2.2.1 A história redacional da Declaração *Nostra Aetate*

O processo de escrita da Declaração *Nostra Aetate* não foi simples nem tranquilo. Diversos elementos contribuíram para que fosse dessa maneira. Ao tratar sobre a *questão judaica* no Vaticano II, Maisonneuve enumera os principais:

---

[76] USARSKI, 2018, p. 27.
[77] GRÜMME, 2013, p. 27-28.
[78] USARSKI, 2018, p. 28.
[79] MAISONNEUVE, 2019, p. 50-51.
[80] FITZGERALD, M. L. A Declaração Nostra Aetate: o respeito da Igreja pelos valores religiosos. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 13, n. 52, p. 18, jul./set. 2005.

> O sujeito é novo: a Igreja jamais havia levado em consideração o povo de suas origens. Numerosos bispos da África, das Américas e da Oceania não se encontravam sensibilizados pela questão judaica por causa do drama da *Shoah*. Na Europa, muitos não perceberam a importância de tal reflexão, porque estavam alinhados à política de seus países e eles viviam num antissemitismo, inconsciente talvez, mas real. Quanto aos bispos dos países árabes, esses temiam que o texto fosse um início do reconhecimento do Estado de Israel pela Santa Sé.[81]

O início da história da redação da *Nostra Aetate*, de acordo com a maioria dos estudiosos, deve ser buscada no encontro do papa João XXIII com o rabino e historiador francês Jules Issac, ocorrido no dia 13 de junho de 1960. Nessa ocasião, Jules Isaac "apresentou ao papa um memorando com apelos insistentes para que se alcançasse uma nova visão da relação entre a Igreja Católica e o judaísmo".[82]

Alguns meses depois, o papa pediu ao cardeal Agostinho Bea e ao Secretariado para a Unidade dos Cristãos, ao qual este presidia, que fosse preparado um texto sobre a relação da Igreja com o judaísmo, para que fosse promulgado pelo Concílio como Declaração. O próprio cardeal Bea relembra o momento, compreendendo-o como parte de uma história que já vinha se desenvolvendo.

> Quando, na audiência que me concedeu a 18 de setembro de 1960, o papa João XXIII dava ao Secretariado para a União dos Cristãos o encargo de preparar uma Declaração relativa ao Povo Judeu, completava um segundo e mais importante passo, no caminho iniciado na Sexta-feira Santa de 1959. Como é sabido, naquele dia, durante a solene liturgia, tinha o papa João ordenado que se omitisse na conhecida oração pelos judeus o adjetivo *pérfidos* que acompanhava o nome Judeus, adjetivo que hoje soa tão mal, se bem que no latim medieval, do qual depende, a palavra significasse, simplesmente, "não crente".[83]

Em 1962, quando o primeiro esquema foi colocado na ordem do dia pela Comissão Central Preparatória do Concílio, iniciaram-se as dificuldades. A notícia de que havia chegado a Roma um enviado do governo israelense a fim de acompanhar os trabalhos do Concílio gerou "inquietantes rumores de agitação nos países árabes".[84] Diante de tais circunstâncias, a

---

[81] MAISONNEUVE, 2019, p. 51.

[82] KOCH, K. *Igreja em diálogo*: perspectivas do diálogo ecumênico e da conversa com o judaísmo, cinquenta anos após o decreto Unitatis Redintegratio e da declaração Nostra Aetate. In: RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. 2. ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 20.

[83] BEA, 1968, p. 15.

[84] PORTO, H. Os protocolos do Concílio Vaticano II sobre os judeus. São Paulo: Diálogo, 1984, p. 20.

Comissão Central achou por bem retirar o esquema sobre os judeus da lista de temas a serem abordados pelo Concílio.[85]

O Secretariado para a Unidade dos Cristãos, porém, não encontrou somente *rumores de agitação* em seu caminho. Aqueles que não concordavam com o empreendimento de uma Declaração conciliar sobre a atitude da Igreja em relação às outras religiões – ou, mais especificamente, estavam imersos no antissemitismo – não ficariam apenas observando os fatos.

> Em novembro de 1962, cada Padre Conciliar encontra em sua caixa de correspondência um estranho volume, impresso em segredo, intitulado *Le complot contre l'Église*. Eram 900 páginas do mais virulento antissemitismo. O calhamaço não exumava somente as velhas calúnias desde o crime ritual até o bolchevismo e a conspiração mundial, passando pela invencionice da contaminação dos poços e mananciais, mas sustentava também que havia uma quinta coluna no seio do clero católico, chegando até a arrazoar as atrocidades de Hitler contra os judeus.[86]

Nunca se soube de onde veio nem quem financiou a publicação daqueles volumes. Apareceram de modo inesperado como mais um componente entre as oposições e resistências que o cardeal Bea já vinha enfrentando em sua difícil missão. Todavia, "um grande ideal o alentava, tornando-o imbatível em meio a todas dificuldades e canseiras".[87] Graças à sua determinação em cumprir tudo quanto lhe havia pedido o papa João XXIII, a *Nostra Aetate* ganhou vida.

Em 1963, o texto é apresentado oficialmente pelo cardeal Bea com o título *A atitude dos católicos em relação aos não cristãos e sobretudo aos judeus*. Já não se tratava de uma Declaração, mas do quarto capítulo do esquema *De Oecumenismo*. Embora fizesse referência aos não cristãos no título, segundo o próprio cardeal Bea, "neste esquema havia somente três linhas que se referiam aos não cristãos em geral, enquanto todo o resto tratava dos judeus".[88]

Esse primeiro esquema do que viria a ser a *Nostra Aetate* foi redigido em torno de seis pontos fundamentais que, devido à sua importância, merecem ser aqui enumerados:

> 1. A Igreja reconhece que as origens de sua fé remontam à linhagem de Abraão. 2. O cristianismo, como religião, nasceu do judaísmo. 3. A Igreja nutre esperanças escatológicas. 4. A Igreja responsabiliza a humanidade pecadora pela morte de Cristo. 5. A Igreja não só deplora, como, mais ainda,

[85] BEA, 1968, p. 16.
[86] PORTO, 1984, p. 23.
[87] PORTO, 1984, p. 24.
[88] BEA, 1968, p. 16.

> condena as perseguições antissemitas. 6. A Igreja se propõe a caminhar para o reencontro.[89]

À medida que o debate ia se ampliando na sala conciliar e o texto foi precisando ser modificado para atender às diversas sugestões de mudança que os padres conciliares iam fazendo, alguns desses elementos foram abrandados ou até mesmo eliminados. Talvez o exemplo mais claro seja o ponto cinco. Como podemos ver, nessa primeira redação, aparece o verbo condenar ao falar do antissemitismo; na última redação aprovada pelo Concílio, a Igreja simplesmente *lamenta* os fatos ocorridos em decorrência do antissemitismo.

> As atenuações eram principalmente duas: suprimiu-se definitivamente a frase que imputava coletivamente os judeus do crime de deicídio, entendendo que o povo em seu conjunto não pode assumir as responsabilidades dos seus líderes que condenaram Jesus à morte; e em vez de "condenar" as perseguições que os judeus sofreram sobretudo na II Guerra Mundial, o novo texto as "lamenta" após tê-las "reprovado".[90]

Durante toda a segunda sessão do Concílio, vários padres usaram a palavra para tratar do esquema sobre os judeus que, junto ao que tratava da liberdade religiosa, estava integrado ao Decreto sobre o ecumenismo: alguns para pedir que outras religiões fossem incluídas naquele que seria o quarto capítulo do *De Oecumenismo*; outros para sustentar que aquele capítulo não deveria compor tal decreto, que deveria se ocupar das relações entre igrejas cristãs; e um para solicitar sua eliminação.[91] Decidiu-se, como pedido por alguns cardeais, ampliar o documento, incluindo outras religiões além do judaísmo.[92]

O tempo não foi suficiente[93] para que todos os textos fossem discutidos e votados, a ponto de o capítulo IV, que tratava dos judeus, não chegar a ser submetido aos votos dos pa-

---

[89] PORTO, 1984, p. 29. Para leitura do texto que os padres conciliares receberam em mãos, veja-se PORTO, 1984, p. 28-29.

[90] WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 137. (Revisitar o Concílio).

[91] "Ao longo da segunda sessão do Concílio os debates não levaram a uma abordagem direta do conteúdo do documentos sobre os judeus. Os Padres pronunciaram-se mais a respeito de sua oportunidade no momento histórico e de sua inserção no Esquema sobre o Ecumenismo. Quanto a esses pontos pairavam ainda sérias dúvidas" (PORTO, 1984, p. 39).

[92] "Esta decisão, de certa forma, foi um acordo. Contudo, para os cristãos, o Judaísmo não é simplesmente uma entre as muitas religiões não-cristãs. Ou seja, a relação entre o cristianismo e o Judaísmo não é apenas uma variante especial do diálogo inter-religioso. [...] Pois, a Igreja, povo eleito de Deus da nova Aliança, tem um relacionamento único e singular com o judaísmo enquanto povo de Deus da antiga Aliança, como com nenhuma outra religião" (KOCH, 2016, p. 20-21). "Nenhuma outra religião está tão próxima do cristianismo como o judaísmo" (GRÜMME, 2013, p. 41).

[93] Essa foi a versão sustentada pelo cardeal Bea após a conclusão dos debates no dia 2 de dezembro de 1963 (PORTO,1984, p. 39).

dres conciliares. “O documento vogava no ar sem encontrar o seu encaixe no conjunto dos textos conciliares. Foi nessa situação que ele ficou na segunda sessão do Concílio”.[94]

Usarski vê duas possibilidades de interpretação para esse fato:

> Teria sido um sinal de “emancipação” do quarto capítulo do documento maior, com a possibilidade de um tratamento próprio da Declaração sobre a Relação da Igreja e as Religiões Não Cristãs nas sessões posteriores? Ou o silêncio súbito sobre o texto *De catholicorum habitudine ad non-christianos et máxime ad iudaeos* apontava para o desejo da comissão central de deixar o assunto cair no esquecimento durante a intersessão?[95]

Terminada a segunda sessão do Concílio, começaram os trabalhos para a nova redação do Esquema, modificando-o de acordo com as observações feitas pelos padres conciliares. Nos meses de intersessão, os membros do Secretariado procuraram apresentar e esclarecer o teor do Esquema que estava sendo avaliado no Concílio. Merece destaque o discurso do arcebispo de Westminster, o cardeal John Carmel Heenan no dia 5 de março de 1964, no qual falou, entre outras coisas, da complexidade teológica do tema, sobretudo quando surgem conotações políticas.[96]

> O pronunciamento do arcebispo de Westminster possui alto valor informativo. Dele se valerá mais tarde o Cardeal Bea na sequência de seus trabalhos. Mas, parece de suma importância sublinhar também que ele traduziu o apoio oficial da Igreja de Westminster aos esforços da Igreja Católica, reunida em Concílio. Seu responsável era alguém que já se tornara, pela identificação com a causa, um de seus mais ativos batalhadores. A essa altura ele já falava como porta-voz autorizado do Secretariado, ao qual emprestava, a um tempo, o prestígio de seu nome e a lucidez de sua colaboração.[97]

No período entre as duas sessões, o papa Paulo VI contribuiu para a tomada de consciência sobre a importância do diálogo judaico-católico com algumas iniciativas de grande importância, sendo as principais sua peregrinação à Terra Santa entre os dias 4 e 6 de janeiro de 1964[98] e a publicação da Encíclica *Ecclesiam Suam*.[99] Além disso, uma iniciativa independen-

---

[94] PORTO, 1984, p. 38.
[95] USARSKI, 2018, p. 83.
[96] O discurso do arcebispo de Westminster pode ser lido na íntegra em PORTO, 1984, p. 41-43.
[97] PORTO, 1984, p. 43.
[98] “A votação positiva sobre o documento em dezembro certamente teria provocado a desaprovação por parte dos estados árabes e teria colocado em risco as visitas do Papa a Israel e à Jordânia. Por isso, especula-se que tenha havido relação entre os planos do papa e o adiamento da votação sobre o Decreto” (USARSKI, 2018, p. 84).

te do Concílio, mas rica de significado, foi a criação do Secretariado para os Não Cristãos, presidido pelo cardeal Paolo Marella (1895-1984), no dia 17 de maio de 1964.[100]

O texto reelaborado[101] manteve grande parte das afirmações já presentes no Esquema anterior, sem deixar, entretanto, de apresentar importantes modificações. Dessas alterações, as mais importantes foram três: a omissão do conceito de deicídio, a consideração do antissemitismo como parte de um fenômeno mais amplo de discriminação étnica, social e religiosa e a alusão feita à dignidade de outras religiões para além do judaísmo e do islamismo. O texto falava também da impossibilidade de pensar o cristianismo sem o judaísmo e da pertença de todos os pilares da religião cristã à religião dos filhos de Abraão.[102]

No dia 28 de setembro de 1964, teve início o debate acerca do Esquema sobre a atitude da Igreja em relação às religiões não cristãs. Sucederam-se diversos padres conciliares em discursos, em sua maioria, favoráveis ao texto, com algumas notáveis exceções.

> Em vista das intervenções feitas na assembleia conciliar, o novo esquema *De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas* elaborado pelo cardeal Bea e sua equipe foi distribuído aos padres conciliares em 18 de novembro de 1964 como um texto independente, portanto, desvinculado do esquema sobre o ecumenismo. A estrutura (preâmbulo e quatro parágrafos) aponta para a versão definitiva da Declaração. Algo semelhante vale para o conteúdo.[103]

De modo geral, "as intervenções que na sua maioria partiram de cardeais revelaram uma extraordinária sincronia no tom e nos argumentos".[104] Alguns temas pareciam estar bem claros para a grande maioria dos padres conciliares, como a condenação da acusação de deicídio e o patrimônio comum a judeus e cristãos.

Em relação à desvinculação do texto sobre a atitude da Igreja em relação aos não cristãos do Esquema sobre o ecumenismo, não podemos deixar de citar as palavras do cardeal Koch em sua conferência por ocasião dos 50 anos da Declaração *Nostra Aetate*:

---

[99] Nesta encíclica, com data de 6 de agosto de 1964, "há uma alusão nítida aos 'filhos, dignos de nosso afetuoso respeito, do povo hebreu, fiéis à religião que nós denominamos do Antigo Testamento', ao lado de outras expressões de fé monoteísta, aos quais 'não queremos recusar de reconhecer com respeito os valores espirituais e morais'. Essas afirmações sublinhavam o caráter religioso da questão de que se ocupava o Concílio e abriam perspectivas encorajadoras para a sua aprovação" (PORTO, 1984, p. 48).

[100] USARSKI, 2018, p. 84.

[101] "Reunidos em Ariccia, o Secretariado trabalhou, intensamente, durante quinze dias, na preparação de um novo texto do documento sobre os judeus, já acolhendo as sugestões dos Padres Conciliares. O Cardeal Bea recebeu cartas de pessoas influentes, exigindo uma alteração radical na primeira redação. Tratava-se de uma certa ingerência que bem ou mal convinha levar em conta, para se chegar ao fim colimado" (PORTO, 1984, p. 49).

[102] USARSKI, 2018, p. 88.

[103] USARSKI, 2018, p. 91.

[104] PORTO, 1984, p. 63.

> Na medida em que a relação com o Povo da Aliança, ou seja, Israel, faz parte da autocompreensão mais íntima da Igreja Católica, de fato teria sido plausível se o Concílio tivesse inserido as suas afirmações sobre o judaísmo no âmbito da Eclesiologia e do Ecumenismo. Olhando, por sua vez, a história amplamente complexa da elaboração da Declaração, o quarto parágrafo, o qual apresenta a relação entre Igreja e judaísmo, não pode ser avaliado apenas como ponto de partida; muito mais, trata-se do núcleo central de toda a Declaração *Nostra Aetate*.[105]

Nesse período, o Conselho de presidência junto com a Comissão de Coordenação e com os Moderadores sugeriram a inclusão da Declaração no corpo da *Lumen Gentium,*[106] tendo como epígrafe *Sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs*. Essa inserção, todavia, criaria uma espécie de hiato no desenvolvimento argumentativo da Constituição, e então se concluiu que seria melhor que a Declaração figurasse como um apêndice. Assim, apareceria como a consequência lógica de tudo quanto se disse antes ou como aplicação prática do conteúdo exposto anteriormente. Para aqueles que sustentavam tal proposta, escapar-se-ia dessa forma do risco de politização da Declaração, ao mesmo tempo que lhe seriam conferidos maior peso e importância, embora se tornasse um texto especificamente pastoral.

Tal mudança não conseguiria, contudo, resolver os problemas que se descortinavam diante dos responsáveis pela elaboração da Declaração.

> Na realidade, o impasse devia ser superado com uma nova redação. O Secretariado via-se a braços com a impossibilidade de atender a todas as sugestões e propostas. A finalidade da Declaração já fora nitidamente determinada. Pelo seu caráter religioso, ela visava a suscitar entre os fiéis da Igreja Católica um poderoso impulso de instauração do diálogo com todos os que professam a fé judaica. Para chegar a isso, devia estabelecer os princípios e a orientação fundamental em que tal esforço se inspiraria, aclarando bem o caminho a seguir e removendo dele todos os obstáculos dos preconceitos e das falsas concepções.[107]

No final da terceira sessão, no dia 20 de novembro de 1964, o texto novamente reelaborado foi posto em votação, obtendo como resultado, em primeira leitura, 1.651 votos positivos, 99 negativos e 242 positivos com reserva. A propósito dessa votação, com nítido otimismo, o cardeal Bea faz notar: "Valendo, todavia, segundo o regulamento do Concílio, os 'sim com reserva' como votos fundamentalmente positivos, importa dizer que o texto obtivera quase 95% dos votos positivos".[108]

---

[105] KOCH, 2016, p. 21.
[106] WOLFF, 2012, p. 136.
[107] PORTO, 1984, p. 70.
[108] BEA, 1968, p. 17.

A expressiva porcentagem de votos positivos, porém, não concorreu para um trabalho mais tranquilo por parte do Secretariado em relação ao período anterior.[109] Pelo contrário, "surgiram [...] neste ponto as dificuldades mais preocupantes de todo o caminhar do documento".[110] Os bispos do mundo árabe ainda temiam uma possível revanche por parte dos muçulmanos caso a Declaração fosse entendida como marcada por teor político.[111]

A maior parte das dificuldades que surgiram eram resultado de mal-entendidos oriundos da escassez de informação, o que deixava as pessoas à mercê de propagandas, tanto favoráveis quanto desfavoráveis à Declaração. Ao perceber que essa era a causa de muitos problemas, o Secretariado não mediu esforços para tentar solucioná-los.

> Daí se deduziu a imperiosa necessidade de revigorar a última revisão do texto e, sobretudo, a sua votação final na Sessão final do Concílio, seja através de contactos com expoentes das Jerarquias eclesiásticas, católicas e não católicas, do Próximo Oriente, seja através de uma intensa assistência aos órgãos de informação.[112]

Em agosto de 1965, os padres conciliares receberam um texto corrigido, em vista dos 242 votos modificativos da votação do dia 20 de novembro de 1964.[113] Nos dias 14 e 15 de outubro de 1965, toda a Declaração foi posta em votação segundo alguns quesitos. A votação global desta segunda leitura foi a seguinte: 1.763 votos positivos, 250 votos negativos e 10 votos nulos.

Uma vez aprovado, o texto seguiu para o papa a fim de ser promulgado, o que aconteceria no dia 28 de outubro de 1965. No dia da promulgação, submeteu-se pela última vez o texto à votação dos padres conciliares e a aprovação foi confirmada com aumento considerável dos votos positivos. O resultado da última votação foi: 2.221 votos positivos, 88 votos

---

[109] "As emendas foram estudadas pelo Secretariado e amplamente discutidas nas reuniões plenárias de 18 de fevereiro a 5 de março, de 9 a 15 de maio e de 15 a 16 de setembro de 1965. Desta sorte, o texto passou por várias modificações, adições, transposições e omissões" (PORTO, 1984, p. 77).

[110] BEA, 1968, p. 17.

[111] WOLFF, 2012, p. 137.

[112] BEA, 1968, p. 17.

[113] "O critério que presidiu ao exame acurado das propostas dos Padres foi o de tornar o texto o mais claro e preciso possível. Em tudo procurava-se manter fielmente o conteúdo do texto já aprovado com grande maioria no ano anterior (*servato fidelitur quoad rem textos tenore*). O Concílio visava a evidenciar aos olhos de todos os católicos os laços indestrutíveis que adstringem a Igreja ao povo judeu. Não era sem razão que o Cardeal Bea havia apelado para a 'caridade evangélica' para pôr um freio às tendências passionais de ânimos exaltados. Com a aprovação dos Padres Conciliares, a Declaração assumia sua plena independência no conjunto dos documentos do Vaticano II, representando assim os protocolos da Igreja Católica sobre os judeus" (PORTO, 1984, p. 85).

negativos, 2 votos com reserva (o que já não se admitia) e 1 voto nulo. Tal resultado foi, de acordo com o cardeal Bea, uma surpresa geral.[114]

Em sua obra, aqui citada abundantemente, *Os protocolos do Concílio Vaticano II sobre os judeus*, o padre Porto, um dos grandes responsáveis pela busca de um diálogo efetivo entre judeus e cristãos no Brasil, resume o longo e difícil processo pelo qual passou o Esquema sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs, até assumir sua forma definitiva e finalmente ser aprovado.

> A gênese da *Nostra Aetate* conheceu momentos dramáticos. Nascida de uma intenção de amor para com os judeus, ela enfrentou a mais tenaz oposição, feita por vezes até de ameaças, que provocaram uma redução sensível em seu tom caloroso. O Papa Paulo VI, no discurso de promulgação de 28 de outubro de 1965, fez questão de demonstrar que, a despeito de tudo isso, este calor continuava bem vivo no coração da Igreja. Todos os fiéis católicos eram convidados a dedicar especial atenção "aos hebreus, objeto não mais de reprovação e desconfiança, mas de respeito, amor e esperança". O documento conciliar rasgava largas perspectivas para o diálogo da Igreja com o povo judeu. Todos agora deviam deixar para trás os acidentes episódicos do caminho percorrido e atender ao apelo dos novos horizontes propostos à generosidade de judeus e cristãos.[115]

Após ter seguido, ao menos nos seus pontos mais decisivos, a história da redação da Declaração *Nostra Aetate*, devemos nos voltar para os principais temas e argumentos utilizados nesse documento, que atravessou tantas tormentas para que pudesse ser publicado.

3.2.2.2 Elementos teológicos centrais da Declaração *Nostra Aetate*

No tópico anterior, acompanhamos o desenvolvimento da história da Declaração *Nostra Aetate* (NA), desde a intuição do papa João XXIII, fortalecida pelo contato com o rabino francês Jules Isaac, até sua promulgação pelo papa Paulo VI no dia 28 de outubro de 1965. Agora, apresentaremos alguns dos principais elementos teológicos do referido documento conciliar, expondo suas ideias centrais, e, depois, ocupar-nos-emos do capítulo quarto, que nos interessa mais diretamente.

Antes de tudo, devemos reconhecer que a NA é um documento que se distingue por seu realismo. Não por acaso, inicia seu primeiro parágrafo tratando da realidade do pluralismo

---

[114] BEA, 1968, p. 18. Ainda segundo o cardeal Bea, a aprovação definitiva da Declaração trouxe outra surpresa, das mais agradáveis. Apesar da apreensão dos membros do Secretariado em relação à possibilidade de movimentos populares ou outras dificuldades, "o que houve, ao contrário, foi a alegria de constatar que, salvo uma ou outra declaração adversa, foi a promulgação do documento conciliar acolhida com calma e, geralmente falando, corretamente interpretada a Declaração" (BEA, 1968, p. 18).

[115] PORTO, 1984, p. 86.

religioso e do desejo de unidade dos tempos atuais. Pode-se argumentar que o pluralismo religioso sempre existiu, afinal as próprias Escrituras testemunham a esse respeito.[116] Não deixa de ser verdade, porém, que a consciência desse pluralismo nunca foi tão viva como nos tempos mais recentes.[117]

A consciência da diversidade de religiões coexistentes leva a NA a destacar o valor da unidade, sem a qual não pode existir verdadeiro diálogo: "Faz-se referência ao Novo Testamento para mostrar que toda humanidade vem de uma mesma origem e que o desígnio salvífico de Deus abraça a todos".[118]

É interessante que um documento cujo objeto são as diferentes experiências religiosas comece falando daquilo que todo ser humano tem em comum. Esse será o tom de todo o documento. Não encontramos nele uma exposição daquilo que diferencia cada uma das religiões, mas sim do que une a todas e pode servir como elo a aproximá-las.

Outro argumento expressivo no primeiro parágrafo é o reconhecimento da função antropológica das religiões.[119] A Declaração aponta os principais questionamentos existenciais do ser humano, como o sentido da vida, o sofrimento, a morte e a felicidade autêntica. Confrontado com essas questões, o ser humano busca respostas satisfatórias. Por isso, a *Nostra Aetate* "reconhece que as pessoas se dirigem às religiões para encontrar respostas para os 'enigmas da existência humana'. Essa capacidade de dar sentido à vida é vista como um dos valores das religiões em geral".[120]

---

[116] Diversos textos veterotestamentários fazem referência a outras expressões religiosas, na maioria das vezes vistas como manifestações maléficas e às quais o próprio YHWH se opunha energicamente. Em Gn 35,1-5, Jacó ordena que os *deuses do estrangeiro* sejam tirados do meio do povo para que se construa um altar dedicado a YHWH; Asá, rei de Judá, do qual se diz que "permaneceu integralmente fiel ao Senhor durante toda a sua vida" (1Rs 15,14), é louvado por ter expulsado da terra de Judá os prostitutos sagrados e suprimido os ídolos que seu pai, o rei Abiâm, havia construído (1Rs 15,12-13); outro rei de Judá, Ezequias, é louvado por fazer o que é reto aos olhos do Senhor: "Foi ele que fez desapareceu os lugares altos, quebrou as estelas, cortou o poste sagrado e esfacelou a serpente de bronze que Moisés fabricara" (2Rs 18,4). O pluralismo se notava até na presença de imagens de outros deuses postas no interior do Templo de Jerusalém. A reforma do rei Josias foi vigorosa em relação a essa situação: "O rei então ordenou ao sumo sacerdote Hilqiáhu, aos segundos sacerdotes e aos guardas do limiar, que mandassem retirar do Templo do Senhor todos os objetos fabricados em honra de Baal, de Asherà e de todo o exército celeste. Queimaram-nos fora de Jerusalém, nos campos de Cedron, e levaram as cinzas para Betel" (2Rs 23,24). Poderíamos ainda citar outros textos que mostram a dificuldade de Israel de lidar com outras religiões, às quais prefere simplesmente rebaixar, classificando-as como idolatria. Embora seja necessário ter presente que as narrativas apresentadas pertencem, em sua maioria, à tradição deuteronomista, que tem como base teológica o monoteísmo, percebem-se indícios de um sincretismo tolerável nas relações cotidianas, em determinados períodos.

[117] Ao falar de consciência do pluralismo, entendemos o reconhecimento da existência de formas de crer diferentes, que devem ser respeitadas.

[118] FITZGERALD, 2005, p. 19.

[119] WOLFF, 2012, p. 138.

[120] FITZGERALD, 2005, p. 20.

Reconhecida a pluralidade religiosa, a busca de unidade e a função antropológica das religiões, passa-se à dissertação sobre a relação da Igreja com as religiões de maior expressão. A ordem escolhida pelos redatores da NA foi iniciar com aquelas que têm menos pontos de ligação até chegar à que está mais próxima, o judaísmo.[121] Mais importante do que a ordem escolhida, porém, é a intenção da Declaração de enfatizar as qualidades de cada uma dessas religiões e o "grau de proximidade que cada uma possui em relação à Igreja Católica".[122]

O segundo parágrafo da NA dedica-se à temática do diálogo com as diferentes religiões. Inicia reconhecendo que, desde os primórdios até nossos dias, encontra-se "certa percepção de uma força oculta presente no curso das coisas e acontecimentos humanos" (NA 2). Essa *percepção* está nas origens das chamadas religiões tradicionais, que são vistas aqui sob luz positiva.

Depois dessa introdução acerca do *profundo sentido religioso* dos diversos povos, a *Nostra Aetate* passa a tratar de religiões específicas.

> A primeira tradição religiosa mencionada por nome na *Nostra Aetate* é o Hinduísmo. Com termos cuidadosamente escolhidos, são apresentados os diferentes *marga* (caminhos) que os Hindus chamam *sanatana dharma* (uma antiga regra de vida). Faz-se menção da exploração do mistério divino por meio do mito e da filosofia, da busca da *moksha* (libertação definitiva), por meio de práticas ascéticas, meditação e devoção *(bhakti)*. As diferentes vias são enumeradas sem qualquer tentativa de avaliação.[123]

É muito pouco o que se diz sobre o hinduísmo. No texto latino, 41 palavras apenas. Essa observação leva-nos a um modo de proceder da *Nostra Aetate*: "quanto menor o 'volume' de um item, menos convergência doutrinária terá sido constatada entre as doutrinas e práticas do 'outro' e as da Igreja".[124]

Merece ser ressaltada a proposital omissão dos fatores que podem dificultar o diálogo com o hinduísmo, como o sistema de castas e as tendências politeístas. Isso não porque a Igreja queira forçar uma semelhança, mas porque a unidade desejada será construída sobre aqueles pontos nos quais há semelhança de visão ou de práxis.

Causou surpresa para alguns a presença do budismo no texto da *Nostra Aetate*. Ele é, muitas vezes, tido mais como uma filosofia do que como uma religião, e a própria Declaração

---

[121] Essa sequência é inversa à apresentada na Encíclica *Ecclesiam Suam* e na *Lumen Gentium*. A Carta de Paulo VI e a Constituição Dogmática falam primeiramente do povo hebraico como o grupo mais próximo da Igreja, depois dos muçulmanos e, por último, das grandes religiões afro-asiáticas, sem, no entanto, citar nenhuma delas (USARSKI, 2018, p. 143).

[122] USARSKI, 2018, p. 143.

[123] FITZGERALD, 2005, p. 22-23.

[124] USARSKI, 2018, p. 144.

prefere nominá-lo como um *caminho*. Assim como no caso do hinduísmo, apresenta-se muito sucintamente o budismo e, "em um parágrafo quantitativamente tão reduzido, cabem apenas informações básicas sobre essa religião mundial".[125]

Mostrando como o budismo busca a superação da "radical insuficiência deste mundo mutável", a *Nostra Aetate* fala sobre a "liberdade perfeita" que, segundo ele, pode ser alcançada e sobre a "suprema iluminação" que se pode atingir com o próprio esforço ou com a ajuda divina. Apresenta, ainda que implicitamente, as principais escolas de budismo: *theravada*, *mahayana* e *vajrayana*.[126]

Fitzgerald aponta dois pontos que deveriam ter sido mencionados como elementos de aproximação entre a Igreja e o budismo: a vida monástica, característica determinante do budismo que tem se mostrado uma base de diálogo frutuosa com monges católicos, e seu caráter missionário. Ao contrário do que se poderia pensar, o budismo mostrou-se muito adaptável aos diferentes períodos da história.

> Em cada etapa houve uma inculturação, processo que tem continuado ainda com a difusão no mundo ocidental. É verdade que hoje muitos ocidentais são atraídos pelo Budismo, que se manifesta como escola de meditação, vista, talvez, como antídoto necessário à agitação da vida moderna.[127]

Antes de se dedicar às religiões monoteístas, a Declaração faz referência a outras religiões (NA 3), sem identificar nenhuma pelo nome. Trata-se, de acordo com Grümme, de "frases decisivas, até hoje não suficientemente aprofundadas para o diálogo inter-religioso".[128] Uma das afirmações mais importantes dentre essas frases é que "a Igreja Católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e de santo" (NA 3).

O Concílio reconhece, dessa forma, elementos de verdade nas diferentes religiões. Esses elementos são "reflexos da verdade que foi plenamente revelada no Filho de Deus feito homem, pois Jesus Cristo apresentou-se como 'o Caminho, a Verdade e a Vida' (Jo 14,6)".[129] Essa revelação plenamente revelada em Cristo não deve, todavia, servir como pretexto para um descabido senso de superioridade; antes – uma vez que nenhuma pessoa pode afirmar que entendeu a revelação em sua inteireza –, deve abrir-nos ao diálogo com as outras tradições religiosas.

---

[125] USARSKI, 2018, p. 144.
[126] FITZGERALD, 2005, p. 23.
[127] FITZGERALD, 2005, p. 23.
[128] GRÜMME, 2013, p. 37.
[129] FITZGERALD, 2005, p. 24.

De qualquer forma, convém que interpretemos corretamente as palavras do Concílio. Ajuda-nos, nesse sentido, a precisa ponderação de Grümme:

> As religiões não cristãs não são reconhecidas, por si, em tudo. Reconhecido é o que é verdadeiro e santo. O critério para isso é a proximidade experimentada em Cristo, pois essas religiões são reconhecidas na medida em que têm um raio daquela verdade que em Cristo brilha no mundo. Com isso uma coisa fica clara: a pretensão cristã de uma revelação escatológica, portanto, insuperável, acontecida em Cristo, não é relativizada em função da capacidade de diálogo. O diálogo inter-religioso e a pretensão cristã à verdade são vinculadas entre si a partir de uma Cristologia desenhada numa perspectiva de história universal da salvação.[130]

As religiões são reconhecidas como portadoras de elementos de graça que permitem que seus membros atinjam a salvação. A força dessa afirmação manifesta-se no fato de, ao contrário de documentos anteriores, elas não serem apresentadas como necessitadas de missão. Um dos princípios da NA é que, se as diferenças são dissolvidas, não pode existir diálogo. É necessário equilíbrio ao tratar dessa questão. Afinal, "as religiões têm também um lado de sombra".[131] Entretanto, "é legítimo concluir que podem ser consideradas como tendo uma função definida, embora subordinada, para a salvação".[132]

A terceira tradição religiosa a ser mencionada pela *Nostra Aetate* é o islamismo. Se comparada com as anteriores, esta ocupa um espaço bem maior no corpo do documento, o que se deve evidentemente ao maior número de elementos compartilhados pela Igreja Católica e a fé muçulmana. A grande novidade desse parágrafo é, inquestionavelmente, a visão positiva do islamismo: "Contra todas as tradições desde o século VII, aqui o islamismo é tido em 'alta consideração'".[133]

O Concílio apontou os principais valores da religião islâmica. Além daqueles que a Constituição *Lumen Gentium* já havia mencionado – Deus único e misericordioso; Criador do universo; Dia do juízo; Abraão –, a presente Declaração acrescenta a veneração a Jesus como profeta e a honra com a qual tratam a Virgem Maria. Ademais, também se recordam com aprovação as práticas comuns da oração, do jejum e da esmola.

Não obstante os muitos valores compartilhados, a NA faz notar aquela que é a principal diferença entre as duas religiões:

---

[130] GRÜMME, 2013, p. 37.
[131] FITZGERALD, 2005, p. 24.
[132] FITZGERALD, 2005, p. 24.
[133] GRÜMME, 2013, p. 38.

> Neste contexto, encontramos uma observação negativa na *Nostra Aetate*, que recorda que os Muçulmanos não reconhecem Jesus como Deus. Dificilmente poderia ser evitada esta observação, pois que a rejeição da Encarnação e, por conseguinte, também da Redenção, por meio da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus, constitui a diferença fundamental entre as duas religiões.[134]

O Concílio não nega, obviamente, as situações marcadas por ódios e discórdias ao longo dos séculos. Essa menção faz recordar, por exemplo, as cruzadas e outros acontecimentos do passado que podem pesar sobre as relações que se pretende estabelecer no presente. Aqui, Fitzgerald faz importante crítica ao texto: "O Concílio sugere esquecer o passado. Há, talvez, aqui, um pouco de falta de realismo, porque seria impossível, e mesmo uma falta de sabedoria, fazer abstração da História".[135]

Um contributo do Concílio é a exortação feita a cristãos e muçulmanos para que busquem a justiça social e enalteçam os valores morais. A liberdade, mormente a religiosa, que se fundamenta na dignidade da pessoa humana (*Dignitatis Humanae*, n. 2), precisa ser defendida. Esses apelos podem parecer genéricos, mas são muito meritórios para a construção de uma sociedade pacífica e fraterna.[136]

Apesar de tratar com mais detalhes do islamismo, é certo que o parágrafo não aborda o tema em sua complexidade.

> Em vez disso, refere-se de maneira geral ao Islã, como se se tratasse de uma religião monolítica. Não se encontra, por exemplo, nenhuma alusão às suas divergências em diferentes partes do mundo ou informações sobre as diferenças entre sunitas e xiitas. Para não gerar polêmicas, há diversos outros aspectos sobre os quais a declaração mantém silêncio. Um deles é o Corão, outro é Mohamed. O mesmo vale para dois dos cinco "pilares" do Islã. A *Nostra Aetate* cita apenas três, negligenciando o "testemunho de fé" (que contém a afirmação de que Mohamed é profeta de Allah) e a peregrinação para Meca (cidade natal de Mohamed).[137]

Após tratar do islamismo, o Concílio volta-se ao tema originário e central da *Nostra Aetate*: a religião judaica. Como esse tema será estudado em detalhes no próximo ponto, passamos para o último parágrafo da Declaração.

O tema da fraternidade universal é apresentado como base para uma sociedade livre de discriminações. "Recorda-se aos cristãos que, se rezam a Deus como Pai, devem tratar todos

---

[134] FITZGERALD, 2005, p. 25-26.
[135] FITZGERALD, 2005, p. 27.
[136] "Como os cristãos constituem cerca de um terço, e os muçulmanos cerca de um quinto, da população mundial, é óbvio que se estas duas comunidades conseguirem manter relações harmoniosas e pacíficas, isto será de imenso valor para a família humana" (FITZGERALD, 2005, p. 27).
[137] USARSKI, 2018, p. 145.

os homens como filhos de Deus".[138] Os cristãos são convidados a reconhecer todos os seres humanos como irmãos e irmãs e, dessa forma, posicionar-se contra tudo que causa divisão e opressão no seio da sociedade.[139]

Se, para nós, pode parecer corriqueiro o uso do termo *irmão* para designar todos os seres humanos, sem exclusão dos que professam uma religião diferente, cumpre ter claro que essa concepção de irmandade entre todos os filhos de Deus é uma das grandes contribuições que a *Nostra Aetate* oferece à nossa reflexão.[140] Somente se formos capazes de nos considerarmos membros de uma única família, poderemos compreender a importância do diálogo para nossa convivência. É preciso entender que o diálogo inter-religioso não é relevante apenas no âmbito religioso, mas alcança a vida humana e suas relações de modo abrangente.

> A importância do fato religioso na vida humana e os encontros sempre mais frequentes entre os homens e as culturas tornam necessário o diálogo, em vista dos problemas que dizem respeito à humanidade, para esclarecer o sentido da vida e para promover uma ação comum em favor da paz e da justiça no mundo.[141]

3.2.2.3 Elementos teológicos do quarto parágrafo, sobre os judeus

Com o intuito de facilitar a consulta ao texto supramencionado da Declaração sobre a relação da Igreja Católica com as religiões não cristãs, transcrevemo-lo aqui, segundo a tradução do *site* oficial do Vaticano.

> Sondando o mistério da Igreja, este sagrado Concílio recorda o vínculo com que o povo do Novo Testamento está espiritualmente ligado à descendência de Abraão.
>
> Com efeito, a Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas. Professa que todos os cristãos, filhos de Abraão segundo a fé, estão incluídos na vocação deste patriarca e que a salvação da Igreja foi misticamente prefigurada no êxodo do povo escolhido da terra da

---

[138] FITZGERALD, 2005, p. 31.

[139] "Sobre o pano de fundo da unidade entre História Universal e História da Salvação, bem como da unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo, rejeita-se toda forma de discriminação e opressão" (GRÜMME, 2013, p. 42).

[140] "[...] a ideia de que pertencemos todos à família humana, ideia com que a *Nostra Aetate* começa e com a qual termina, é um estímulo poderoso para o diálogo inter-religioso. A *Nostra Aetate*, que encoraja os Católicos a se comprometerem com este diálogo, continua sendo uma forte fonte de inspiração e orientação" (FITZGERALD, 2005, p. 32).

[141] WOLFF, 2012, p. 153.

escravidão. A Igreja não pode, por isso, esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios. Com efeito, a Igreja acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou pela cruz os judeus e os gentios, de ambos fazendo um só, em Si mesmo.

Também tem sempre diante dos olhos as palavras do Apóstolo Paulo a respeito dos seus compatriotas: "deles é a adoção filial e a glória, a aliança e a legislação, o culto e as promessas; deles os patriarcas, e deles nasceu, segundo a carne, Cristo" (Rm 9,4-5), filho da Virgem Maria. Recorda ainda a Igreja que os apóstolos, fundamentos e colunas da Igreja, nasceram do povo judaico, bem como muitos daqueles primeiros discípulos, que anunciaram ao mundo o Evangelho de Cristo.

Segundo o testemunho da Sagrada Escritura, Jerusalém não conheceu o tempo em que foi visitada; e os judeus, em grande parte, não receberam o Evangelho; antes, não poucos se opuseram à sua difusão. No entanto, segundo o Apóstolo, os judeus continuam ainda, por causa dos patriarcas, a ser muito amados de Deus, cujos dons e vocação não conhecem arrependimento. Com os profetas e o mesmo Apóstolo, a Igreja espera por aquele dia só de Deus conhecido, em que todos os povos invocarão a Deus com uma só voz e "o servirão debaixo dum mesmo jugo" (Sf 3,9).

Sendo assim tão grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos.

Ainda que as autoridades dos judeus e os seus sequazes urgiram a condenação de Cristo à morte não se pode, todavia, imputar indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo, o que na Sua paixão se perpetrou. E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os judeus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura. Procurem todos, por isso, evitar que, tanto na catequese como na pregação da palavra de Deus, se ensine seja o que for que não esteja conforme com a verdade evangélica e com o espírito de Cristo.

Além disso, a Igreja, que reprova quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum patrimônio com os judeus, e levada não

> por razões políticas, mas pela religiosa caridade evangélica, deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de antissemitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus.
>
> De resto, como a Igreja sempre ensinou e ensina, Cristo sofreu, voluntariamente e com imenso amor, a Sua paixão e morte, pelos pecados de todos os homens, para que todos alcancem a salvação. O dever da Igreja, ao pregar, é portanto, anunciar a cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça.[142]

Ao ler na íntegra a *Nostra Aetate*, percebe-se com facilidade a considerável diferença de extensão entre o parágrafo que trata do judaísmo e seus antecedentes.[143] Tal constatação não causa nenhum espanto, tendo em vista que o tema do judaísmo esteve sempre no centro das discussões e da elaboração dessa Declaração. Devemos já de início reconhecer que a *Nostra Aetate* "renovou radicalmente a perspectiva da Igreja Católica sobre a religião judaica".[144]

A importância do parágrafo da *Nostra Aetate* que trata do judaísmo é amplamente reconhecida. Tamanha relevância está no fato de que, "pela primeira vez na história, um Concílio Ecumênico pronunciou-se, de forma tão explícita e positiva, a respeito da relação entre a Igreja Católica e o judaísmo".[145] Deve-se ressaltar ainda o caráter provocatório do texto, que não trata do judaísmo como tendo já concluído sua missão – sendo, portanto, ultrapassado –, mas como uma realidade viva e presente na história.[146]

As primeiras linhas do texto são claríssimas a esse respeito, ao mencionar a figura de Abraão como o fundamento da fé, da eleição e do chamado da Igreja e apresentar o acontecimento do êxodo como prefiguração da mesma Igreja. Esse reconhecimento equivale a dizer que, "sem Israel, sem sua eleição e sua fé, a fé cristã estaria sem um lugar e se moveria, em certo sentido, no espaço vazio".[147]

A referência ao patriarca Abraão aponta também para a importante distinção: ao falar de *descendência de Abraão*, a Declaração faz notar que os judeus são descendentes físicos do

---

[142] Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 15 dez. 2022.

[143] "Com 426 palavras, o que corresponde a mais de um terço da extensão do documento, o respectivo trecho da declaração (artigo 4º) se destaca diante dos outros" (USARSKI, 2018, p. 146).

[144] FITZGERALD, 2005, p. 28.

[145] KOCH, 2016, p. 22.

[146] "Tradicionalmente o judaísmo tinha uma função no plano salvífico divino. Apontava para Jesus como se explicitava seu significado cristológico. Com isso, porém, já se considerava cumprido seu significado teológico e se tornara inválido como caminho para a salvação" (GRÜMME, 2013, p. 39).

[147] GRÜMME, 2013, p. 39.

patriarca, enquanto os cristãos, "o povo do Novo Testamento", têm para com eles laços tão somente espirituais.[148] Como enfatizado por Bea, contudo, "a verdade de que o Povo de Deus do Novo Testamento está espiritualmente ligado à estirpe de Abraão é uma das balizas do cristianismo".[149]

A Igreja reconhece ainda, na *Nostra Aetate,* que o direito de primogenitura não pertence a ela, mas ao povo judeu.

> [...] nós cristãos somos, em segundo lugar, justificados pelo fato de sermos enxertados, pela obra da salvação de Cristo na oliveira da eleição divina. O direito de primogenitura pertence até hoje aos judeus. Nós somos a posteridade numa Igreja de judeus e pagãos. Observem a formulação no presente: a Igreja é alimentada até hoje e em direção ao futuro com a história da eleição que parte do Israel eleito por Deus.[150]

Israel, portanto, tem um lugar especial no plano salvífico de Deus e esse jamais lhe será tomado. Não é exagero dizer que a Igreja depende de Israel, tanto no plano da fé quanto na espera escatológica.[151] A ideia de substituição, que por muitos séculos habitou o imaginário dos cristãos e sobre a qual já falamos ao comentar a perícope central desta pesquisa, não passa, dessa forma, de um grande equívoco.

> Esta perspectiva significa, sobretudo, que a Nova Aliança, a qual Deus concluiu em Jesus Cristo, não pode ser compreendida como abolição ou anulação, nem como suplantação ou substituição da Antiga Aliança, a qual Deus concluiu com o povo de Israel. A Nova Aliança pode ser entendida apenas como cumprimento, como enfatizado pelo cardeal Kasper, que disse com razão: "A Nova Aliança, para os cristãos, não é a substituição, mas o cumprimento da Antiga Aliança. Ambas se colocam numa relação de promessa, antecipação ou cumprimento".[152]

A Declaração recorda que, em sua maioria, os judeus não acolheram o evangelho e até buscaram meios de impedir que fosse pregado. No entanto, não se acena em nenhum momento a uma condenação do povo judeu por causa disso; antes, enfatiza-se que continuam sendo

---

[148] FITZGERALD, 2005, p. 28.
[149] BEA, 1968, p. 41. Para melhor e mais aprofundada exposição, veja-se o capítulo: *A eleição de Israel e as origens da Igreja* em BEA, 1968, p. 41-51.
[150] GRÜMME, 2013, p. 40.
[151] GRÜMME, 2013, p. 49.
[152] KOCH, 2016, p. 25.

"muito amados por Deus".[153] Por serem amados por Deus, não se justifica qualquer tipo de discriminação ou violência.

Ao considerar a proximidade existente entre judaísmo e cristianismo, o Concílio postula que, partindo de estudos teológicos e bíblicos, se crie uma relação marcada pelo respeito e valorização mútuos. Trata-se de alicerçar essa relação não em preconceitos ou em histórias sem fundamento, mas em pesquisas sérias e despidas de qualquer espécie de proselitismo.[154]

Embora não condene explicitamente a acusação de deicídio imposta aos judeus, a *Nostra Aetate* se afasta claramente da ideia segundo a qual os judeus – os da época assim como os de hoje – seriam os responsáveis pela morte de Jesus. Há, dessa forma, uma ruptura com a prática tradicional, eivada de preconceitos e injúrias antijudaicos. "Quem conhece a história e a mentalidade que às vezes se manifestou entre os cristãos saberá valorizar toda a secular importância desta solene afirmação do Concílio".[155] Mais ainda, "na luz da acentuação teológica de permanente eleição de Israel, é rejeitada inequívoca e claramente uma teologia depreciativa".[156] O olhar dirigido ao judaísmo deve ser positivo e movido pela fraternidade que nasce do grande patrimônio espiritual compartilhado por cristãos e judeus. Aqueles que se dedicam à catequese e à pregação devem tomar cuidado para que não transmitam aos seus auditórios ensinamentos errôneos e contrários à verdade do evangelho.[157]

Um dos pontos que, como vimos, causou muita discussão ao longo das sessões conciliares que debateram o texto da Declaração sobre a Igreja e as religiões não cristãs foi a atitude que deveria ser tomada ante o antissemitismo. Por fim, no texto como veio a ser publicado, "os Padres Conciliares [...] apenas conseguem lamentar, mas não condenar estritamente o antissemitismo".[158]

A respeito dessa *impossibilidade* do Concílio de condenar o antissemitismo, é muito elucidativo quanto escreve Porto ao comentar a modificação feita em vista da aprovação da Declaração:

---

[153] "A partir de Rm 9-11, fica claro que Israel permanece portador da promessa e da bênção, e nós, como pagãos, portanto, não judeus, somente por Jesus conseguimos parte na história da salvação e da aliança" (GRÜMME, 2013, p. 51).

[154] Certamente, ainda há muito para avançar nesse quesito. Em um encontro sobre o diálogo entre Sinagoga e Igreja, o padre Jesus Hortal falava da complementaridade existente entre o Novo Testamento e os escritos rabínicos, especialmente o Talmud. Relembrando um fato ocorrido, ele fez importante observação sobre o conhecimento mútuo entre judeus e cristãos: "Eu me lembro que, de outra vez, o Alejandro contou que no Hebrew College de Cincinnati há a disciplina 'Novo Testamento'. Certamente, em nenhum seminário católico, temos a disciplina *Talmud*. Há uma diferença" (HORTAL SANCHEZ, J. *et al*. A Igreja e a sinagoga nos caminhos do diálogo judeu-cristão. *Magis-Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 2, 1996).

[155] BEA, 1968, p. 67.

[156] GRÜMME, 2013, p. 41.

[157] BEA, 1968, p. 88.

[158] GRÜMME, 2013, p. 41.

> A reprovação do ódio e das perseguições contra os judeus havia sido expressa através de dois verbos simultâneos: "lamenta e condena" (*deplorat et dannat*). A nova redação eliminou o segundo verbo e manteve apenas o primeiro, exaurindo sensivelmente o vigor da frase. A proposta da mudança baseava-se em dupla justificativa: era forçoso que a discriminação contra os judeus não fosse rejeitada mais rigorosamente do que todas as demais discriminações; no âmbito de um documento conciliar, o termo "condenar" é mais adequado quando aplicado à matéria que incorre em heresia formal. A opinião pública não aceitou essas explicações e continuou protestante. Mais tarde o Secretariado tentou outra explicação, evocando ser regra geral do Vaticano II não desferir condenações. O Secretariado assumira a missão de dialogar e não de distribuir anátemas.[159]

Sem embargo, ainda que não tenha agido como poderia se esperar, condenando explicitamente o antissemitismo, a Igreja exprime sua tristeza diante dos fatos ocorridos e lastima correntes teológicas que possam propalar hostilidade aos judeus.[160] Trata-se ainda, como nos recorda o cardeal Bea, de uma formulação de grande força, dirigida contra todo tipo de ódio e perseguição aos judeus de todos os tempos por quem quer que seja.[161] "É a reprovação a aplicação coerente da atitude universal da Igreja, em virtude da qual ela reprova todas as perseguições contra qualquer pessoa humana".[162]

A Igreja não pode, evidentemente, renunciar à sua missão de anunciar a mensagem da cruz de Cristo. Entretanto, é necessário compreender bem a modalidade que assume esse anúncio, sobretudo em relação aos judeus.

> A cruz deve, portanto, ser "proclamada como sinal do amor universal de Deus e como fonte de todas as graças" (NA 4), e não como pretexto para preconceitos e perseguições. Quando a gente se dá conta de afirmações como a do judeu Ben Chorin, que depois do Holocausto, diante do antijudaísmo cristão, dizia não poder mais passar diante de uma cruz sem sentir calafrios, então se percebe que tal declaração não é pouco.[163]

Para que haja verdadeiro e eficaz diálogo, de fato, é necessário que cada um dos sujeitos nele envolvidos mantenha sua identidade, sem nenhum enfraquecimento. Segundo Fitzge-

---

[159] PORTO, 1984, p. 83.

[160] "Nesta confissão se torna visível que um dos principais motivos que levou à elaboração da Declaração *Nostra Aetate* se encontra no processo histórico da assimilação da *Shoah*, planejada pelos nazistas, semelhante a um processo industrial, como genocídio dos judeus europeus. Na *Shoah* encontramos o ponto mais alto e terrível daquele antissemitismo primitivo e racista, desenvolvido no século XIX depois de Cristo, e que se tornou uma realidade cruel com a ideologia nazista, a qual foi algo sem Deus, antijudaico, anticristão e neopagão" (KOCH, K. *Nostra Aetate*: bússola permanente do diálogo católico-judaico. In: RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. [orgs.]. *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 40).

[161] BEA, 1968, p. 90.

[162] BEA, 1968, p. 91.

[163] GRÜMME, 2005, p. 42.

rald, "para os cristãos isso significa que Cristo deve ser anunciado, respeitando, todavia, os princípios estabelecidos pela Declaração Conciliar, sobre a liberdade religiosa, *Dignitatis Humanae*, que afirma claramente que a verdade deve ser proposta e não imposta".[164]

Essa afirmação do então presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso é relevante, pois nos recorda que a Declaração *Nostra Aetate* deve ser lida na linha dos demais documentos emanados pelo Concílio, e não considerada isoladamente, como se bastasse a si mesma.[165]

A sustentação teológica da NA também se encontra em outros textos conciliares. "Essa abordagem se justifica, em parte, pelas lacunas substanciais características de um texto tão curto e em termos de 'peso' teológico reduzido como o da *Nostra Aetate*".[166]

Os documentos promulgados pelo Vaticano II se organizam em três níveis de autoridade dogmática: declarações, decretos e constituições, sendo as últimas as que detêm maior autoridade. *Nostra Aetate*, dessa forma, está no nível mais baixo e necessita ser sustentada por outros textos de maior *peso*.

Há ainda trechos de outros documentos que complementam quanto está dito na *Nostra Aetate*. É o caso da Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae*, do Decreto sobre o apostolado dos leigos *Apostolicam Actuositatem*, do Decreto sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja *Christus Dominus*, do Decreto sobre a formação sacerdotal *Optatam Totius* e da Constituição sobre a sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*.[167] Cada um desses documentos, anterior ou posterior à NA, apresenta passagens que confirmam o que nela está enunciado.

É possível, por exemplo, para a *Nostra Aetate* realizar uma mudança de perspectiva em relação ao diálogo – passando a ser visto como algo que deve ajudar a "reconhecer, preservar e promover" (NA 2) os valores das outras religiões, e não dissolvê-los, como antes –

---

[164] FITZGERALD, 2005, p. 30. A esse respeito, Usarski afirma, ao se referir às iniciativas propostas pelo Concílio a fim de fomentar o diálogo: "Essas iniciativas não invalidam a insistência da Igreja no seu papel extraordinário para a salvação de 'todos os homens'. Conforme a última frase do quarto artigo, o anúncio da 'cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça' é um dever que abrange os judeus igualmente em relação aos membros de qualquer outra religião contemplada pela declaração nos artigos anteriores" (2018, p. 147).

[165] FITZGERALD, 2005, p. 19.

[166] USARSKI, 2018, p. 131.

[167] Para apreciação de cada um dos trechos desses documentos que complementam quanto está dito na *Nostra Aetate*, veja-se USARSKI, 2018, p. 129-131; PORTO, 1984, p. 99-100.

porque outros documentos do Concílio sustentam tal entendimento.[168] E o mesmo se dá em tantos outros pontos que não conseguimos expor em nosso texto.

Como qualquer documento, a Declaração *Nostra Aetate* apresenta limites, isto é, quesitos sobre os quais se esperavam mais esclarecimentos. Mesmo se apoiando em outros textos conciliares, algumas perguntas se mantiveram para além da conclusão do Concílio.

Talvez a primeira dívida da *Nostra Aetate* seja "a respeito da relação dos raios de verdade nas religiões com a verdade em Jesus Cristo".[169] Tal ponto precisaria ter sido mais bem fundamentado, além de expresso mais claramente. Como resume Wolff, "[...] a Igreja não nega a possibilidade de salvação dos não cristãos. Mas não é claro o papel desenvolvido por suas tradições religiosas para que essa possibilidade se realize".[170] Em outras palavras, os não cristãos são salvos por meio de suas respectivas religiões ou apesar delas?[171]

A *Nostra Aetate* também não foi suficientemente clara quanto à sua visão de judaísmo, primeiramente em relação à grande tragédia que foi a *Shoah*: "certamente não se poderá dizer que o reconhecimento da corresponsabilidade eclesial pelo Holocausto tenha sido suficientemente expresso".[172] Nem o Concílio nem as tentativas posteriores de lidar com a *Shoah* foram capazes de assumir o pecado da omissão como eclesial, mas somente como posicionamentos individuais.[173]

Outra questão frágil na apresentação que a *Nostra Aetate* faz do judaísmo é a que trata da legitimação ou não da missão dirigida ao povo judeu. Demonstrando a precariedade do argumento, Grümme alude à liturgia da Sexta-feira Santa, na qual já não se reza pelos *pérfidos judeus,* mas no chamado rito extraordinário se pedia que os judeus reconheçam Jesus como o Salvador de todos os homens. Com base nessa realidade, surge a dúvida: "Os judeus

---

[168] "É impossível não enxergar como NA aqui está em contato com outros textos conciliares como *Lumen Gentium* 16, o decreto sobre as missões, *Ad Gentes* 7 e Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 22" (GRÜMME, 2005, p. 38).

[169] GRÜMME, 2005, p. 45.

[170] WOLFF, 2012, p. 142.

[171] "O papel exato das religiões na salvação não é especificado na *Nostra Aetate*, mas a autoridade doutrinal da Igreja Católica declarou, claramente, no documento *Dominus Iesus*, que as religiões não são reconhecidas como vias alternativas de salvação. Existe uma só salvação, e um só caminho para a salvação, a via do Mistério Pascal, mas o Concílio ensina que o Espírito Santo dá a todos, por vias que Deus conhece, a possibilidade de entrarem neste Mistério Pascal (cf. GS 22). Como isto pode acontecer é algo a investigar, e *Dominus Iesus* encoraja a fazê-lo" (FITZGERALD, 2005, p. 24).

[172] GRÜMME, 2005, p. 47.

[173] "[...] a Igreja cristã precisa fazer a pergunta referente a sua corresponsabilidade pelos acontecimentos horríveis. Precisa estar preparada para a confissão de culpa, no sentido de que a resistência dos cristãos ao antissemitismo nazista foi insuficiente por causa de um multissecular virulento antijudaísmo cristão-teológico. Este favoreceu, pois, a antipatia ampla contra os judeus. Ou seja, no fundo das almas de não poucos cristãos, havia uma herança antijudaica" (KOCH, 2016, p. 24).

precisam se converter primeiro ao cristianismo para encontrar a salvação? Estamos diante de uma convocação dissimulada à missão, como muitos à época suspeitavam?".[174]

A esse respeito, a interpretação de Rm 9–11 tem sido muito relevante para refletir sobre a relação Igreja-Israel.

> A Igreja foi integrada na história da aliança divina com seu povo. Nela, judeus e cristãos estão juntos e, no entanto, autonomamente diante de Deus. É o que também expressa o filósofo judeu Franz Rosenzweig: "Ninguém chega ao Pai a não ser por ele. Ninguém chega ao Pai – diferente, contudo, quando alguém já não precisa chegar ao Pai, porque já está junto dele. E este é o caso do povo de Israel". E, por isso, vale: "Fora da Igreja não há salvação, a não ser para os judeus que permanecem em sua religião". Assim, justifica ele também sua decisão, após uma longa luta interior, de não se converter ao Cristianismo. Israel já está eleito.[175]

A análise da Declaração sobre a Igreja e as religiões não cristãs, ainda que rudimentar, ajuda-nos a perceber que a intenção do diálogo não pode amenizar as diferenças ou agir ingenuamente, como se elas não existissem. O verdadeiro diálogo exige que a identidade de cada uma das partes seja suficientemente clara. Caso contrário, será apenas uma tentativa de impor o próprio pensamento.[176]

Nos anos posteriores ao Concílio, surgiram alguns documentos destinados a esclarecer alguns pontos da *Nostra Aetate* e garantir que ela fosse devidamente aplicada. Nas próximas páginas, faremos uma apresentação primária de tais documentos, acompanhando o desenvolvimento que a Declaração conciliar foi apresentando com o passar dos anos. Não sem antes fazer uma análise – ainda que ligeira – das referências que o capítulo quarto da *Nostra Aetate* faz a alguns textos de Paulo. De fato, percebe-se, principalmente na primeira parte, vasto uso da teologia paulina com o intuito de sustentar quanto será afirmado mais à frente.

A primeira dessas referências é a profissão feita pelo Concílio de que "todos os cristãos, filhos de Abraão segundo a fé, estão incluídos na vocação do patriarca" (NA 4). Já nos

---

[174] GRÜMME, 2005, p. 48.

[175] GRÜMME, 2005, p. 51-52.

[176] "O Cardeal Lehmann cita o documento elaborado por judeus, *Dabru emet* (Falai a verdade) para expressar esse frente a frente e a esperança de que somente Deus, ao final, poderá resolvê-lo. 'A diferença entre judeus e cristãos, que segundo condições humanas não pode ser superada, não desaparecerá até que Deus tenha salvo o mundo inteiro, como profetizam as Escrituras. Os cristãos conhecem a Deus e o servem por Jesus Cristo e pela Tradição cristã. Os judeus conhecem e servem a Deus por meio da Torá e da tradição judaica. Essa diferença nem desaparecerá pelo fato de uma das comunidades pretender interpretar melhor do que a outra, e nem pelo fato de uma comunidade exercer poder político sobre a outra. Assim como os judeus reconhecem a fidelidade dos cristãos frente à sua revelação, assim também nós esperamos dos cristãos que respeitem nossa fidelidade à nossa revelação. Nem judeus, nem cristãos deverão ser forçados a aceitar a doutrina da outra comunidade'" (GRÜMME, 2005, p. 52).

ocupamos dessa comum descendência do patriarca Abraão. Pretendemos agora analisar a passagem bíblica à qual a Declaração claramente alude.

O versículo escolhido pela *Nostra Aetate* é Gl 3,7, que compõe a argumentação de Paulo sobre a possibilidade de os gentios serem justificados sem a observância da lei mosaica, contra a alegação de seus adversários judaizantes. Para a justa compreensão do que Paulo pretende afirmar, é mister que esse versículo seja lido com o seu antecessor: "Visto que Abraão teve fé em Deus e isto lhe foi tido em conta de justiça, compreendei, pois: são os que creem que são filhos de Abraão" (Gl 3,6-7).

Essa intuição de Paulo, segundo Barbaglio, desenvolve-se ainda em Gl 3,16 e conclui-se em Gl 3,29.[177] No versículo 16, Paulo fala da descendência de Abraão como destinatária das promessas feitas ao patriarca, enfatizando a forma singular do termo usado pelo livro do Gênesis para indicar seu verdadeiro receptor.[178] O versículo 29, por sua vez, conclui todo o argumento da seção 3,6-29. Trata-se da conclusão lógica do argumento escriturístico usado por Paulo.

> Tinha partido de Abraão e da promessa salvífica que Deus fez a ele e à sua descendência. Mostrara que o verdadeiro descendente é Cristo. Precisa agora completar a prova, afirmando que os descendentes de Abraão são os que creem, os batizados, porque pertencem a Cristo, o protótipo. São descendentes porque unidos ao descendente. E, se descendentes, são também herdeiros dos bens prometidos por Deus em sua unilateral e gratuita decisão testamentária.[179]

Em seu comentário à carta aos Gálatas, Pitta defende que a intenção de Paulo nesses versículos em que trata da descendência abraâmica é mostrar que a fé faz daquele que crê verdadeiro filho de Abraão[180] e insiste sobre as consequências existenciais de ser seu legítimo descendente.[181]

A fim de ressaltar a dependência existente entre cristianismo e judaísmo, a NA registra que a Igreja não pode esquecer o fato de ter recebido a revelação da Antiga Aliança por meio

---

[177] BARBAGLIO, 1991, p. 72.

[178] "Paulo põe em relevo o sentido da escolha de Abraão no desígnio da salvação universal: Abraão é escolhido para que de sua raça nasça aquele em quem os homens de toda raça serão um só (3,28). Se Paulo precisa que não há várias *descendências*, talvez seja para excluir na Igreja toda distinção entre circuncisos e pagãos" (TEB, 2020, p. 2190, nota "a" a Gl 3,16).

[179] BARBAGLIO, 1991, p. 81.

[180] PITTA, 2019, p. 178.

[181] "La natura 'logica' dell'applicazione non deve, tuttavia, far pensare a una tesi poco concreta e carente di implicazioni esistenziali; tutt'altro, il verbo ginôskete ha valore imperativale e non indicativo, per cui implicitamente i destinatari sono invitati a trarre le conseguenze da tale ripresentazione del vangelo paolino" (PITTA, 2019, p. 179).

do povo de Israel, a oliveira cultivada, na qual foi enxertada e de cujas raízes se alimenta. Aqui, o texto de referência é Rm 11,16-24. A perícope em questão sucede imediatamente a que estudamos no segundo capítulo deste trabalho e visa garantir que os gentios não usem indevidamente o que foi dito antes, acerca da rejeição de grande parte dos israelitas, para se sobreporem a Israel. Paulo se dirige a um interlocutor imaginário, que representa as igrejas vindas da gentilidade.

> O diálogo se desenvolve tendo por base o tema alegórico da oliveira. Os pagãos são os ramos da oliveira selvagem, enxertados na oliveira boa, de onde podem surgir a seiva que sobe da raiz. Os judeus incrédulos, ao contrário, são ramos de oliveira boa que foram cortados, embora conservando a possibilidade de voltar a serem enxertados. Entre o processo de enxerto e o de corte existe uma dupla relação: intencionalmente o segundo está em função do primeiro; os ramos cortados também serão, ao final, objeto de enxerto.[182]

Essa imagem escolhida por Paulo permite-lhe responder às perguntas que apresentara anteriormente acerca da rejeição de Israel (Rm 11,1) e se esta constituiria uma queda definitiva (Rm 11,11).[183] O problema fundamental enfrentado por Paulo é a entrada dos gentios em Israel. Como seria possível?[184]

Em diversos textos do AT encontram-se imagens tiradas do mundo agrícola, sobretudo a vinha, para referir-se a Israel. Paulo, todavia, prefere usar a imagem da oliveira, o que não é inédito, mas certamente raro.[185] Tal escolha provavelmente não foi acidental, mas Paulo a fez porque pretendia que sua mensagem alcançasse um auditório maior do que os conhecedores da Bíblia grega.

Outra questão, derivada da imagem usada por Paulo, que tem suscitado bastante debate é a forma do enxerto apresentada por ele. Para muitos, é impensável que ramos de uma oliveira silvestre fossem enxertados em uma oliveira cultivada. Nessa perspectiva, não é evidente a identificação de Israel com a oliveira cultivada e dos gentios com a selvagem. Outros, por

---

[182] BARBAGLIO, 1991, p. 288.

[183] Na verdade, todo o capítulo 11 constitui uma resposta à pergunta apresentada no primeiro versículo (TEB, 2020, p. 2132, nota "a" a Rm 11,1). Com a alegoria da oliveira, o Apóstolo insiste na necessidade de se permanecer ligado às raízes (Israel) para que seja possível produzir frutos.

[184] "Su respuesta es tajante: la fe de los gentiles en el Mesías y su incorporación al conjunto de creyentes en Yahvé no ha supuesto un abandono o un menoscabo del lugar de Israel en el plan de Dios sino una revitalización de éste" (GIL ARBIOL, 2018b, p. 121).

[185] "Sin embargo, el hecho de no utilizar la imagen dela vid, que hubiera resultado más obvia para los que estaban acostumbrados a leer la Biblia griega, refleja que Pablo está influido por otra imaginería y, probablemente, por un interés en llevar su argumento más allá de las imágenes tradicionales que hablaban de Israel" (GIL ARBIOL, 2018b, p. 122).

sua vez, defendem que essa prática era, sim, comum no período em que Paulo viveu e que ele efetivamente a conhecia.[186]

Segundo Pitta, para que se apreenda o uso que o Apóstolo faz da alegoria em questão, é imperiosa a leitura do versículo 24, que fecha a perícope.

> Na realidade, a chave para a compreensão e a finalidade da metáfora estão explicitadas no v. 24, no qual Paulo reconhece que neste enxerto original houve um processo *contra a natureza*, pois os ramos de oliveira selvagem foram enxertados em uma oliveira boa. Portanto, não é verdade que Paulo não tivesse o menor conhecimento agrícola; antes, ele não hesita em adaptar este exemplo à relação entre Israel e os gentios. Por isso, não apenas surpreende o processo de enxerto descrito nos vv. 17-23, mas também como pode ser possível que no futuro os ramos bons, que foram cortados, possam de novo ser enxertados na própria oliveira (v. 24) sem secar ou serem queimados. Esse processo, somente Deus pode realizar! Portanto, ele conhece a normal e geral modalidade de enxerto no mundo antigo, mas não pretende realizar um *excursus* de agronomia, e sim ilustrar a situação atual da relação entre Israel e os gentios em vista do futuro retorno da maior parte de Israel relativamente à raiz santa que são os patriarcas e aqueles que, entre os israelitas, aderiram ao evangelho.[187]

Outrossim, a imagem dos ramos de oliveira selvagem enxertados na oliveira cultivada e dos frutos que surgem dessa operação é bastante apropriada para expressar o pensamento paulino no tocante à salvação dos gentios e de Israel, assim como argumentou nos versículos anteriores, particularmente nos vv. 13-15. Com efeito, os ramos enxertados (cristãos gentios) sobrevivem graças à seiva que as raízes (os patriarcas) lhes proporcionam e, dessa forma, a oliveira como um todo pode produzir frutos, o que não seria possível simplesmente substituindo a oliveira cultivada pela selvagem.[188]

Uma vez mencionada a imagem da união das duas oliveiras, a *Nostra Aetate* afirma a reconciliação de judeus e gentios operada por Cristo por meio da cruz. Cristo, de fato, fez de

---

[186] GIL ARBIOL, 2018b, p. 122-123.

[187] "In realtà, la chiave di comprensione e la finalità della metafora sono esplicitate al v. 24, in cui Paolo riconosce che in quest'originale innesto c'è stato un processo *contra natura*, perché i rami di olivastro sono stati innestati su un ulivo buono. Dunque, non è vero che Paolo non avesse una minima conoscenza agraria; piuttosto, egli non esita ad adattare questo esempio alla relazione tra Israele e i gentili. Per questo, non soltanto sorprende il processo d'innesto descritto nei vv. 17-23, ma come sia possibile che in futuro i rami buoni, che sono stati tagliati, possano di nuovo essere innestati sul proprio ulivo (v. 24), senza essere seccati o bruciati. Questo processo può realizzarlo soltanto Dio! Dunque, egli conosce la normale e generale modalità d'innesto nel mondo antico ma non intende compiere un *excursus* di agronomia bensì illustrare la situazione attuale del rapporto tra Israele e i gentili in vista della futura riaccoglienza della maggior parte d'Israele rispetto a quella radice santa che sono i padri e coloro che, fra gli israeliti, hanno aderito al vangelo" (PITTA, 2001, p. 388, tradução nossa).

[188] "Ambos salen muy beneficiados. Lo determinante para el tema que nos ocupa es descubrir que esta metáfora, de acuerdo con la práctica del injerto del tiempo de Pablo, refleja que la 'entrada' de gentiles en Israel lo transforma revitalizándolo y permitiéndole dar los frutos que no daba" (GIL ARBIOL, 2018b, p. 124).

dois povos um só. Nesse ponto, a Declaração apresenta resumidamente o conteúdo de Ef 2,14-16. Trata-se de versículos densos de conteúdo que expressam o modo como os gentios passaram a ter *direito de cidadania* junto a Israel.

No versículo 14, apresenta-se a pessoa de Cristo como *a nossa paz*. Reconhece-se, pois, na pessoa de Jesus a concretização do tão esperado *shalôm*, tempo de justiça e libertação. Esse mesmo Cristo destruiu o muro da separação[189] e iniciou uma nova era, em que o ódio não tem mais vez e todos formam um único povo.

> A "paz" histórica realizada por Cristo comporta a eliminação da barreira ou cortina religiosa, cultural e racial que separava judeus dos pagãos. Com uma imagem que lembra o balaústre que separava judeus e pagãos no recinto do templo de Jerusalém, diz-se que Jesus derrubou "o muro de separação", ou seja, a parede que dividia os homens gerando hostilidade recíproca. Esse muro divisório é identificado com a lei, mais precisamente com o conjunto dos preceitos judaicos que regulavam as relações com os outros e com o mundo pagão e fazia do povo hebraico uma espécie de *apartheid* religioso e social.[190]

A lei é vista pelo autor da carta aos Efésios como princípio de separação entre judeus e gentios – motivo pelo qual foi anulada por Cristo (Ef 2,15) – e, portanto, não é entendida numa perspectiva soteriológica. Não seria possível imaginar unidade entre esses dois grupos se a lei continuasse a desempenhar o mesmo papel, pois "a lei e suas prescrições rituais isolavam Israel num particularismo intransigente".[191] Com a anulação desses preceitos, Cristo criou em si um homem novo ou uma humanidade nova. Os dois grupos outrora divididos são inseridos agora numa única realidade: a comunidade cristã.[192]

Discute-se o real significado do corpo único no qual judeus e gentios devem ser reconciliados, se seria o corpo crucificado de Cristo ou a Igreja.[193] Essas duas interpretações, contudo, não necessariamente se excluem, como deixa claro o comentário da *Bíblia de Jerusalém*: "Esse Corpo único é primeiro o corpo individual e físico de Cristo, sacrificado sobre a

---

[189] "Provável alusão à balaustrada de pedra que, na esplanada do Templo, marcava o limite além do qual os pagãos não podiam avançar. Várias inscrições em grego e em latim advertiam os incircuncisos, como a encontrada em 1871, que diz: 'Que nenhum estranho avance para além da balaustrada que está em volta do Templo e no recinto. O que aí for surpreendido será para si mesmo a causa da morte que se seguirá'" (BÍBLIA PALAVRA VIVA. São Paulo: Paulus, 2022, p. 2822, nota a Ef 2,14).

[190] FABRIS, R. *As cartas de Paulo III*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 163. (Bíblica Loyola, 6).

[191] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2203, nota "a" a Ef 2,15.

[192] FABRIS, 1992, p. 164.

[193] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2204, nota "a" a Ef 2,16.

cruz (Cl 1,22), mas é também o seu 'corpo místico' no qual se reúnem todos os membros enfim reconciliados (1Cor 12,12)".[194]

Como já é evidenciado no início do versículo 14, é Cristo o protagonista da reconciliação entre judeus e gentios e, sem ele, não se poderia falar de uma humanidade nova.

> O que deve ser enfatizado nessa leitura da experiência cristã como unificação de um mundo dividido é a insistência no papel único e central da pessoa e da obra de Cristo. Por duas vezes se diz que a união da humanidade dividida ocorre "nele" (vv. 15.16). Em outros termos, os dois grupos, pagãos e hebreus, agora formam uma unidade histórica, não pela absorção de um pelo outro, mas graças à inserção ou união vital deles com Cristo. Para que tudo isso não soe como uma fórmula abstrata e vazia, o autor esclarece que o espaço histórico da unificação é a "carne" (humanidade de Jesus, v. 14), ou seja, a sua morte salvífica ou "a cruz" (v. 16).[195]

Como já tivemos oportunidade de comentar, a *Nostra Aetate* reconhece que Israel não discerniu o tempo em que foi visitado e, também, que muitos judeus recusaram o evangelho e até mesmo tentaram impedir sua difusão. Logo em seguida, recorda que os dons de Deus são irrevogáveis e não conhecem arrependimento. Nesse parágrafo da Declaração ecoa claramente o pensamento de Paulo expresso em Rm 11,28-29.

Esses dois versículos fazem parte de um bloco maior de versículos (Rm 11,28-32) que concluem a argumentação da seção de Rm 9–11, antes do canto de louvor de Rm 11,33-36.

> Os versículos 28-32 revelam como Paulo está pensando verdadeiramente na salvação de "todo Israel" em sentido cristológico, pois ele põe de um lado Israel e do outro seus leitores, que são prevalentemente de origem pagã. Por causa de sua rejeição temporária de acolher "o evangelho" de Jesus o Messias, Israel, como grupo étnico, colocou-se em oposição a Deus.[196]

Paulo retoma quanto já afirmara anteriormente: que a rejeição do evangelho por parte dos israelitas foi de proveito aos gentios, que puderam ser inseridos entre os seguidores de Jesus. Não obstante essa rejeição, porém, Israel continua a ser amado por Deus e, para Paulo, isso se dá "por causa dos pais" (Rm 11,28).[197] Entenda-se, todavia, que esse *por causa* não significa que a predileção de Deus se deve aos méritos dos pais, mas às promessas feitas a

---

[194] BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2016, p. 2042, nota "b" a Ef 2,16.

[195] FABRIS, 1992, p. 164.

[196] "I *vv. 28-32* rivelano come Paolo stia pensando davvero alla salvezza di «tutto Israele» in senso cristologico, poiché qui egli pone da un lato Israele e dall'altro i suoi lettori che sono prevalentemente di origine pagana. A causa del suo temporaneo rifiuto di accogliere «il vangelo» di Gesù il Messia, Israele come gruppo etnico si è messo in opposizione a Dio" (FITZMYER, 1999, p. 743, tradução nossa).

[197] "Deus fez recair sua escolha sobre os patriarcas. Por isso os israelitas, enquanto descendentes, permanecem ainda como os prediletos de Deus" (BARBAGLIO, 1991, p. 290).

eles por Deus.[198] Em Rm 9,4-5, o Apóstolo já havia exposto essa predileção do povo de Israel.

Ao escrever o versículo 32, é possível que Paulo tivesse em mente o que diz Nm 23,19: "Deus não é um homem, para que minta, nem um filho de Adão, para que se retrate. Acaso ele fala para depois não agir? Diz ele uma palavra para depois não executá-la?". Se é assim que Deus age, ele não revogaria os dons e o chamado que fez ao seu povo. Ainda que grande parte de Israel não tenha acolhido a mensagem de Jesus e não o tenha reconhecido como Messias, todas as promessas feitas por Deus a seu povo continuam inalteradas.[199]

A *Nostra Aetate* não constrói, com essas citações, uma base segura sobre a qual o diálogo judaico-cristão possa se assentar. Fazemos tal afirmação porque é perceptível que a Declaração apresenta os textos sem nenhuma referência a seus respectivos contextos. É preciso diferenciar um texto considerado autenticamente paulino de um deuteropaulino. Da mesma forma, o contexto em que Paulo escreve aos cristãos da Galácia é muito diferente do que envolve a carta ao Romanos. Talvez essa seja também uma das *dívidas* da *Nostra Aetate*.

3.2.3 O diálogo judaico-cristão nos documentos posteriores ao Vaticano II

Uma vez elaborados e promulgados os documentos do Vaticano II, iniciava-se o período de sua aplicação.[200] Para isso, alguns desses documentos foram seguidos por decretos de aplicação. Alguns, como é o caso da Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, precisaram de uma comissão específica para sua execução. Neste ponto, a *Nostra Aetate* sofreu certo retardo: "À diferença dos outros textos conciliares aos quais foram anexados os 'Decretos de aplicação" nos cinco anos seguintes ao Concílio, a Declaração *Nostra Aetate* teve que esperar dez anos por seus famosos 'Decretos'".[201]

---

[198] BÍBLIA TEB, 2020, p. 2134, nota "a" a Rm 11,28.

[199] "Dio non solo non si è pentito sconfessando le promesse fatte e le cose mirabili compiute in passato a favore del popolo eletto; ma non si è nemmeno pentito per la sua 'chiamata'. Questa 'chiamata' si riferisce anzitutto all'invito rivolto agli inizi ad Abramo (Gn 12,1-2), che è diventato nel tempo gesto di elezione d'Israele, chiamato ad essere popolo «scelto» di Dio (Dt 7, 6-7)" (FITZMYER, 1999, p. 744).

[200] Por questões óbvias de limites, em nosso trabalho não abordaremos a recepção da *Nostra Aetate* no Brasil. Para uma visão detalhada de como se deu tal processo, veja-se MARTINS, A. C. R. *A recepção da Nostra Aetate no Brasil*: do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) à Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB (1962-2019). 183 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021. Recentemente, foi publicado um *essay review* dessa mesma tese em forma de artigo: BRITO, E. J. C. A recepção da Nostra Aetate no Brasil: um divisor de águas. *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*. São Paulo, ano XIV, n. 71, p. 72-83, jan./abr. 2023.

[201] MAISONNEUVE, 2019, p. 53.

O primeiro desses documentos foi o intitulado *Orientações e sugestões para a aplicação da declaração Nostra Aetate (n. 4)*,[202] de 1º de dezembro de 1974. Trata-se de documento de caráter quase exclusivamente prático e, por isso, muito sóbrio. Não é um texto para reflexão, mas para execução. Para uma teologia mais desenvolvida do judaísmo, seria necessário aguardar mais alguns anos.

Já no seu preâmbulo, o documento enfatiza a necessidade de os cristãos buscarem conhecer melhor os elementos fundamentais da religião judaica e "alcançar o conhecimento daqueles traços essenciais pelos quais os mesmos judeus se definem a si mesmos na realidade vivida".[203] Trata-se de observação de alta relevância, pois nos torna conscientes da atualidade do judaísmo, deixando de vê-lo simplesmente como algo do passado, ligado às origens do cristianismo.[204]

> Está em questão aqui um importante princípio de diálogo inter-religioso. Os crentes devem poder "definir-se a si próprios". Não devem sofrer por causa de uma perspectiva imposta por outras pessoas que não partilham a sua fé. Aplicado ao Judaísmo, isto significa que este não pode ser compreendido só a partir do Antigo Testamento. Não deve ser visto como algo estático, como se tivesse sido congelado nos tempos de Jesus e do nascimento da Igreja. Pelo contrário, deve ser reconhecido como uma religião independente e em desenvolvimento.[205]

Entre as orientações apresentadas, está a que propõe cuidados para a educação cristã, a fim de que ela não cometa o erro de apresentar o Deus do AT como se fosse diferente do que se apresenta no Novo e mostre corretamente a relação intrínseca entre os dois testamentos, esclarecendo que um não anula o outro.

Quase onze anos depois, no dia 24 de junho de 1985, era publicado o segundo documento da Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo: *Notas para uma correta*

---

[202] No *site* do Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, é possível encontrar o texto desse documento em inglês, francês e italiano. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/ commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo crre/ documenti-della-commissione/-orientamenti-e-suggerimenti-per-lapplicazione-della-dichiarazio.html. Acesso em: 17 dez. 2022. A tradução para o português pode ser encontrada em CNBB, 1986, p. 111-118.

[203] CNBB, 1986, p. 112.

[204] CARDOSO, M. T. F. Passos do diálogo católico-judaico: em documentos católicos desde a Nostra Aetate (NA). Curitiba, *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 592, maio/ago. 2017.

[205] FITZGERALD, 2005, p. 29-30.

apresentação dos judeus e do judaísmo na pregação e na catequese da Igreja Católica.[206] Na esteira do documento anterior, "reflete sobre a relação entre o Antigo e o Novo Testamento, e sobre as raízes judaicas da fé cristã; também sobre como a expressão 'os judeus' aparece no NT, e fala de novo sobre a liturgia e a pregação".[207]

Novamente é realçada a necessidade de uma aproximação do judaísmo, livre de preconceitos – como o que o enxerga apenas como fundamento histórico e arqueológico do cristianismo –, e trata-se também da tão debatida acusação de deicídio imposta aos judeus por séculos de antijudaísmo.

> As *Notas* esclarecem que a morte de Jesus aconteceu sob o governo romano de Pôncio Pilatos, instigado pelos chefes dos sacerdotes (saduceus): estes temiam que o movimento de Jesus atraísse a ira romana sobre Jerusalém; então, liderados pelo sumo sacerdote Caifás, optaram por condená-lo (cf. Jo 11,45-54). Logo, pensar que *todos* os judeus de Jerusalém fossem coletivamente culpados da morte de Jesus não condiz com os dados bíblicos (cf. Mc 15,6-15; Lc 23,27; Jo 19,6).[208]

Merece ser ao menos mencionada a riquíssima exposição que o documento faz das raízes judaicas do cristianismo. Referindo-se basicamente a Jesus e a Paulo, o texto mostra como é impossível compreender o que os dois viveram e realizaram se prescindirmos dos elementos constituintes do judaísmo do século I.[209]

Caminhando para o final do segundo milênio e início do terceiro, a Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo publicou importante documento: *Nós recordamos: uma reflexão sobre a Shoah*, com data de 16 de março de 1998.[210] Esse documento pretende completar algo que não foi tão desenvolvido na *Nostra Aetate*: "explicitar uma reflexão sobre a

---

[206] O Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos disponibiliza, em sua página oficial, as versões italiana, francesa e inglesa do texto. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/ commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/ commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/ documenti-della-commissione/sussidi-per-una-corretta-presentazione-degli-ebrei-ed-ebraismo.html. Acesso em: 17 dez. 2022. O *Guia para o diálogo católico-judaico no Brasil* apresenta uma tradução para o português: CNBB, 1986, p. 119-134.

[207] CARDOSO, 2017, p. 593.

[208] MAÇANERO; SOUSA, 2020, p. 704.

[209] "Jesus era judeu e judeu permaneceu. Seu ministério foi voluntariamente restrito às 'ovelhas perdidas da casa de Israel' (Mt 15,24). Jesus era inteiramente um homem do seu tempo e do seu meio judeu palestinense do século I, de que partilhou as angústias e esperanças. Isso sublinha a realidade da encarnação e o sentido profundo da História da Salvação, como nos foi revelado na Bíblia (cf. Rm 1,3-4; Gl 4,4-5)" (CNBB, 1986, p. 126). "Paulo também, como aliás o próprio Jesus, utilizou métodos de leitura e de interpretação da Escritura e de ensino aos discípulos, comuns aos fariseus de seu tempo. É o caso do uso das parábolas no ministério de Jesus e Paulo apoiando uma conclusão numa citação da Escritura" (CNBB, 1986, p. 128).

[210] O Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos disponibiliza o texto em português em sua página na internet. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-comm issione/-noi-ricordiamo--una-riflessione-sulla-shoah---1998-/pt.html. Acesso em: 17 dez. 2022.

atitude dos cristãos ao longo dos séculos e a necessidade de um compromisso com um futuro de relações fraternas responsáveis".[211]

Tratando do dramático evento que foi a *Shoah*, o documento situa, em termos claros, a relação deste com a fé cristã.

> [...] um semelhante evento não pode ser plenamente medido só através dos critérios ordinários da investigação histórica. Ele evoca uma "memória moral e religiosa" e, em particular entre os cristãos, uma reflexão muito séria sobre as causas que o provocaram. O fato de o *Shoah* ter tido lugar na Europa, isto é, em países de longa civilização cristã, apresenta a questão do relacionamento entre a perseguição nazista e as atitudes dos cristãos, ao longo dos séculos, em relação aos judeus.[212]

Algo inovador nesse documento é que se dirige não apenas aos cristãos, mas também aos judeus, pedindo que escutem a reflexão que ele traz.[213] A Declaração *Nostra Aetate*, nas palavras do cardeal Bea, "pretende falar do Povo Judeu, mas voltando-se em direção aos cristãos".[214] Agora, a palavra é dirigida aos próprios judeus. Não teria sentido uma confissão de culpa que não se dirigisse igualmente àqueles que sofreram as consequências do mal.

Não obstante a tônica do texto seja retrospectiva, nem por isso se deixa de olhar para o futuro. A recordação da tragédia ocorrida é exatamente para que não volte a acontecer nada parecido e essa rememoração ajude a aperfeiçoar sempre mais a relação entre judeus e cristãos. Por isso o documento auspicia:

> Pedimos que a nossa tristeza pelas tragédias que o povo judaico sofreu no nosso século leve a novas relações com esse povo. Desejamos transformar a consciência dos pecados do passado em firme empenho por um novo futuro, no qual já não haja sentimento antijudaico entre os cristãos, nem sentimento anticristão entre os judeus, mas sim um respeito recíproco compartilhado, como convém àqueles que adoram o único Criador e Senhor e têm um comum pai na fé, Abraão.[215]

Em 2001, no alvorecer do novo milênio, veio a público um novo documento. Seu grande diferencial é que não foi escrito pela Comissão para as Relações Religiosas com o Ju-

---

[211] CARDOSO, 2017, p. 593.

[212] COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 1998.

[213] CARDOSO, 2017, p. 594. Talvez seja interessante notar que a estrutura escolhida para o texto foi a do memorial judaico: "recordação e discernimento dos fatos, apelo à conversão e renovação da Aliança com Deus" (MAÇANERO; SOUSA, 2020, p. 705).

[214] BEA, 1968, p. 11. O mesmo cardeal afirma logo em seguida: "Assim como é importante que os cristãos pensem de um modo justo a respeito dos judeus, também importa muito que saibam os judeus qual o pensamento dos cristãos sobre eles. De outro modo, não é possível chegar à compreensão mútua" (BEA, 1968, p. 11).

[215] COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 1998.

daísmo, como os outros. Dessa maneira, nota-se como o tema do diálogo judaico-cristão é pertinente para a Igreja em sua totalidade.[216]

> Este documento é mais volumoso que os anteriores, elaborado com acurada pesquisa histórica, exegética, teológica e hermenêutica. Intitulado *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*,[217] foi escrito pelos peritos da Pontifícia Comissão Bíblica, levando em conta a reflexão sobre o Judaísmo e o Holocausto desenvolvida pela Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo.[218]

Dividido em três seções, o documento mostra as Escrituras judaicas como parte fundamental da Bíblia cristã, como os temas elementares das Escrituras do povo judeu foram acolhidas pela fé cristã, e, por fim, reflete sobre a presença dos judeus no Novo Testamento. Aponta elementos significativos para fortalecer o sincero diálogo entre judeus e cristãos: "os textos cristãos não partem do zero, mas seguem a teologia da Aliança e a tradição profética de Israel, nunca negando as alianças anteriores, mas considerando-as realizadas por Jesus".[219]

Pela temática específica da qual trata, o documento evidencia a estreita ligação dos cristãos com os judeus, partindo da conexão dos dois testamentos. São fortes suas palavras: "[...] as Sagradas Escrituras do povo judeu constituem uma parte essencial da Bíblia cristã e estão presentes, de muitos modos, na outra parte. Sem o Antigo Testamento, o Novo seria um livro indecifrável, uma planta privada de suas raízes e destinada a secar".[220]

O ligame entre judaísmo e cristianismo, ou entre Israel e a Igreja, sobre o qual já falamos em páginas anteriores, é indubitavelmente declarado.

> No passado, entre o povo judeu e a Igreja de Cristo Jesus, a ruptura pode ter por vezes parecido completa, em certas épocas e em certos lugares. À luz das Escrituras, isso não poderia jamais ter acontecido, porque uma ruptura completa entre a Igreja e a Sinagoga está em contradição com a Sagrada Escritura.[221]

Por ocasião do 50º aniversário da promulgação da Declaração *Nostra Aetate*, a Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo publicou o último dos quatro documentos

---

[216] Segundo Koch, este é, "sem dúvida, exegética e teologicamente o mais importante texto no diálogo católico-judaico" (2016, p. 28).
[217] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA (PCB). *O povo judeu e as suas sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Documentos da Igreja, 8).
[218] MAÇANERO; SOUSA, 2020, p. 706.
[219] MAÇANERO; SOUSA, 2020, p. 707.
[220] PCB, 2002, n. 84.
[221] PCB, 2012, n. 85.

mais importantes até o momento publicados: *Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis*.[222]

O documento apresenta questões teológicas delicadas, fazendo transparecer o modo mais adequado de oferecer respostas sem ferir o diálogo iniciado há cinquenta anos. Citamos aqui duas das importantes afirmações desse documento:

> [...] não há duas estradas diferentes que levam à salvação, segundo o mote "os judeus são fiéis à Torá, os cristãos, a Cristo". A fé cristã professa que a obra salvadora de Cristo é universal, destinando-se a todos os seres humanos. A Palavra de Deus é uma realidade única e indivisa, que assume uma forma concreta no contexto histórico de cada um, judeu e cristão.[223]

> A Igreja deve, portanto, compreender a evangelização destinada aos judeus – que creem no Deus único – de maneira distinta da evangelização dirigida àqueles que pertencem a outras religiões ou têm outras visões de mundo. Isto significa concretamente que a Igreja Católica não lidera nem encoraja qualquer missão institucional voltada especificamente aos judeus.[224]

É importante ainda frisar a contribuição dada pelo texto ao expor o estatuto ontológico especial do diálogo judaico-cristão: "não é propriamente um diálogo inter-religioso, no sentido de religiões separadas. Existem laços, desde as raízes judaicas do cristianismo e a continuidade de uma relação com os Judeus".[225]

Como o próprio título ressalta, o papel e a vocação do povo judeu continuam intocáveis e assim sempre será, até o dia em que Deus reunir a todos.

> Para os cristãos, "a Nova Aliança não representa nem a anulação nem a substituição, mas a plenitude das promessas da Antiga Aliança". A Aliança anterior é irrevogável e constitutiva, sem a qual os cristãos não encontrariam seu lugar na história da salvação. Para eles, a nova aliança confere a universalidade pretendida no chamado de Abraão, de modo que haveria uma interdependência.[226]

Recentemente, foi publicado pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização um novo *Diretório para a Catequese* (DC).[227] Nesse *Diretório*, a catequese é definida como "autêntico laboratório de diálogo" (DC 53-54) que deve transparecer o *estilo*

---

[222] COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis*. Brasília: CNBB, 2016.
[223] COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, n. 25.
[224] COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, n. 36.
[225] CARDOSO, 2017, p. 599.
[226] CARDOSO, 2017, p. 601.
[227] PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.

dialógico da revelação, ela própria *diálogo de salvação*.[228] Em uma seção intitulada *Catequese em contexto ecumênico e de pluralismo religioso*, o *Diretório* aborda a catequese em situações que exigem abertura ao diálogo: no quadro do ecumenismo, com relação ao judaísmo, no contexto das demais religiões e, por fim, em relação com os novos movimentos religiosos. O apelo de documentos anteriores por uma correta apresentação do judaísmo é agora posto como norma para toda catequese na Igreja. Ao fazer eco às palavras da *Nostra Aetate* e dos documentos que a sucederam, o *Diretório para a Catequese* sublinha a importância do diálogo com o judaísmo.

> Na verdade, graças às suas raízes judaicas, a Igreja se encontra na história da salvação. O diálogo judaico-cristão, conduzido de forma honesta e sem preconceitos, pode ajudar a Igreja a compreender melhor certos aspectos de sua própria vida, trazendo à luz as riquezas espirituais preservadas no judaísmo (DC 347).

Dois são os objetivos pretendidos pelo diálogo judaico-cristão: "uma decidida postura contra todas as formas de antissemitismo e um compromisso comum com a paz, a justiça e o desenvolvimento dos povos" (DC 347). Assim como foi dito quando comentamos as relações da Igreja com a religião muçulmana, sobressai aqui o grande valor da paz entre as religiões para o bem da família humana.

A catequese, que é um ato de natureza eclesial (DC 56), deve tratar com atenção a religião judaica e os temas importantes para o judaísmo. O *Diretório* aponta cinco tópicos considerados decisivos para que o judaísmo seja apresentado aos catequizandos honestamente e sem preconceitos: a) que o judaísmo não seja considerado simplesmente como *outra* religião; b) reconheça-se que a Palavra que se cumpre em Jesus se expressa historicamente na Torá; c) rejeite-se qualquer oposição entre os dois testamentos, revelação do único Deus; d) recorde-se que a Aliança de Deus com Israel não foi substituída pela Nova Aliança; e) enfatize-se que não há duas vias de salvação e que a mediação salvífica universal e exclusiva de Jesus Cristo não exclui os judeus da salvação (DC 348).

As diretrizes apresentadas pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização, em que se destaca o fato de ser um texto publicado em vista da evangelização – portanto, da missão máxima da Igreja –, são de grande valor para a construção de relações fraternas e sinceras entre a Igreja e a religião judaica e exigem de todos os que se dedicam a essa

---

[228] "[...] trata-se de manter um diálogo pastoral sem relativismos, que não negocia a própria identidade cristã, mas que deseja alcançar o coração do próximo, dos outros que são diferentes de nós" (FRANCISCO. *Discurso do Papa aos participantes no Congresso Internacional de Pastoral das Grandes Cidades*, 27 nov. 2014. *Apud* DC 54).

tarefa renovado esforço de se aproximar do judaísmo com o coração aberto e buscar assimilar seus valores e princípios.

3.2.4 O diálogo judaico-cristão no pontificado dos três últimos papas

Os dois papas do Concílio – João XXIII e Paulo VI – tiveram, como pudemos ver, notável relevância no processo que levou a Igreja a tomar consciência da necessidade e da importância do diálogo judaico-cristão para a própria identidade da Igreja e para dar ao mundo testemunho de paz e de irmandade. Nos parágrafos seguintes, passaremos em resenha ensinamentos e gestos dos três últimos papas, que receberam a tarefa de continuar a busca por relações amigáveis e pacíficas com nossos irmãos judeus.

O primeiro deles, João Paulo II (1978-2005), em seu longo período à frente da Igreja, por diversas vezes proferiu discursos aos judeus ou a grupos dedicados à busca do diálogo judaico-cristão.[229] Em seu pontificado, operou importantes transformações, que muito contribuíram para o fomento da reaproximação entre judeus e cristãos.

> Seu esforço apaixonado pelo diálogo católico-judaico mostrou-se particularmente através de seus grandes gestos: na visita ao antigo Campo de Concentração Aushwitz-Birkenau, já no primeiro ano de seu serviço petrino; durante a visita à Sinagoga de Roma em 1986; na liturgia pública no Ano Santo de 2000, na qual orou também pelo perdão da culpa no que se refere ao povo de Israel; e, finalmente, durante a sua viagem à Terra Santa, quando visitou o Memorial do Holocausto *Yad Vashen*, rezando pelas vítimas da *Shoah* e encontrando sobreviventes desta incomparável tragédia, além de encontrar, pela primeira vez, com o Rabino Chefe de Jerusalém.[230]

Dos seus muitos discursos, reportamos aqui um excerto de um dos mais famosos, proferido por ocasião de sua visita à Sinagoga de Roma no dia 13 de abril de 1986. Ao referir-se à Declaração *Nostra Aetate*, enfatizando alguns de seus pontos principais, o pontífice assim se expressou:

> A religião judaica não nos é "extrínseca", mas, em um certo modo, é intrínseca à nossa religião. Temos, portanto, para com ela relações que não temos

[229] Para uma apresentação dos principais discursos do papa João Paulo II a respeito do diálogo entre judeus e cristãos, veja-se BARROS, L. F.; SILVA FILHO, M. G. "Quem encontra Jesus Cristo encontra o judaísmo": diálogo judaico-cristão no pensamento de João Paulo II. In: NÚCLEO DE ESTUDOS DO CATOLICISMO PPCIR/UFJF. *Anais do II Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo*: Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII e Francisco. Juiz de Fora: UFJF, 2022, p. 396-408.

[230] KOCH, 2016, p. 27.

> com nenhuma outra religião. Sois os nossos irmãos prediletos e, de certo modo, se poderia dizer os nossos irmãos mais velhos.[231]

Tal afirmação, constantemente retomada em discursos e documentos eclesiais, resume, de certo modo, todo o esforço de pastores e teólogos precedentes que se doaram pela causa do diálogo entre judaísmo e cristianismo. Dizer que o judaísmo é intrínseco ao cristianismo significa dizer que não podemos existir sem ele e, portanto, buscar a união com os judeus é algo que supera a própria noção de diálogo.

Em 1980, visitou a Alemanha e se encontrou com a comunidade judaica local. No seu discurso, fez suas "as palavras dos bispos alemães que haviam naquele mesmo ano publicado uma *Declaração sobre as relações da Igreja com o judaísmo*: 'Quem encontra Jesus Cristo, encontra o judaísmo'".[232]

Do ponto de vista político, o papa João Paulo II também realizou gestos significativos, defendendo o direito de os judeus retornarem para sua terra natal e reatando, em 1993, as relações diplomáticas com o Estado de Israel.[233]

Após o longo governo de Karol Wojtyla, o então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger, foi eleito papa por seus pares. No que concerne ao diálogo judaico-cristão, "continuou o trabalho de reconciliação de seu antecessor, focando o encontro católico-judaico, refazendo todos os passos em oito anos, os quais o seu antecessor tinha realizado durante os 27 anos".[234]

> Para a comunidade judaica, uma das realizações mais importantes de Bento XVI tem sido a de isentar os judeus da responsabilidade pela morte de Jesus. Em um livro seu publicado em 2011, "Jesus de Nazaré", o Papa escreve que a "aristocracia do templo" em Jerusalém e as "massas" – e não o "povo judeu como um todo" – foram os responsáveis pela crucificação de Cristo.[235]

Em sua primeira visita à sua terra natal, a Alemanha, em agosto de 2005, Bento XVI reuniu-se com a comunidade judaica na cidade de Colônia. Ali relembrou a visita feita por seu antecessor, João Paulo II, em 1980, os 60 anos da liberação dos campos de concentração e os

---

[231] JOÃO PAULO II. Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma, 13 apr. 1986. Apud BARROS; SILVA FILHO, 2022, p. 403.
[232] BARROS; SILVA FILHO, 2022, p. 400.
[233] GROSS, F. Os últimos três papas e o diálogo com o judaísmo. In: RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. 2.ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 49.
[234] KOCH, 2016, p. 27.
[235] GROSS, 2016, p. 52.

40 da Declaração *Nostra Aetate*. Dentre outras coisas, chamou a atenção do auditório para a necessidade de não pretender um diálogo que dissimule um esquecimento das diferenças.

> [...] encorajo um diálogo sincero e confiante entre os judeus e os cristãos: somente assim será possível chegar a uma interpretação conjunta acerca de questões históricas ainda abertas e, sobretudo, dar passos em frente na avaliação sob o ponto de vista teológico da relação entre o judaísmo e o cristianismo. Se quiser ser sincero, este diálogo não deverá esquecer nem subestimar as diferenças existentes: mesmo nos aspectos que, em virtude da nossa íntima convicção de fé, nos distinguem uns dos outros aliás, de forma específica em tais aspectos devemos respeitar-nos e amar-nos reciprocamente.[236]

Por ocasião do 40º aniversário da promulgação da *Nostra Aetate*, o papa escreveu uma carta ao cardeal Walter Kasper, então presidente da Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo. Em sua mensagem, fala novamente de seu compromisso de manter e aprofundar as boas relações com o judaísmo[237] e apresenta os benefícios trazidos pela Declaração conciliar nos quarenta anos de sua existência. Mais do que isso, ressalta a importância de um *testemunho comum* de judeus e cristãos.

> Enquanto dirigimos o nosso olhar rumo ao futuro, manifesto a minha esperança de que, tanto no diálogo teológico como nos contatos e na colaboração de todos os dias, os cristãos e os judeus ofereçam um testemunho comum cada vez mais convincente do único Deus e dos seus mandamentos, da santidade de vida, da promoção da dignidade humana, dos direitos da família e da necessidade de construir um mundo de justiça, de reconciliação e de paz para as gerações vindouras.[238]

Já no penúltimo ano de seu pontificado, recebendo os membros do Congresso Judaico Latino-americano, Bento XVI falou da importância do diálogo judaico-cristão para toda a humanidade:

> [...] num mundo cada vez mais ameaçado pela perda dos valores espirituais e morais, que são os que podem garantir o respeito da dignidade humana e a

---

[236] BENTO XVI. *Discurso à comunidade hebraica de Colônia*. Disponível em: https://www.vatican.va/ content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

[237] "O diálogo judaico-cristão deve continuar a enriquecer e aprofundar os vínculos de amizade que se desenvolveram, enquanto a pregação e a catequese devem comprometer-se em assegurar que as nossas relações mútuas sejam apresentadas à luz dos princípios definidos pelo Concílio" (BENTO XVI. *Mensagem no 40º aniversário da Declaração conciliar Nostra Aetate*. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/ unita-cristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/atti-commemorativi/pope-benedict-xvi/en1/pt.html. Acesso em: 19 dez. 2022).

[238] BENTO XVI. *Mensagem no 40º aniversário da Declaração conciliar Nostra Aetate.* Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051026_nostra-aetate.html. Acesso em: 18 jan. 2023.

> paz duradoura, um diálogo sincero e respeitoso entre religiões e culturas é crucial para o futuro da nossa família humana".[239]

A preocupação do papa Bento XVI pelo fortalecimento do diálogo judaico-cristão inaugurado pela *Nostra Aetate* foi uma constante em todo o seu pontificado, de modo que uma organização judaica chegou a afirmar que nenhum papa antes dele tinha realizado tanto esforço para melhorar as relações com os judeus, em diversos níveis.[240]

No dia 13 de março de 2013 foi eleito como sucessor do apóstolo Pedro o cardeal Jorge Mario Bergoglio, que, profeticamente, assumiu o nome de Francisco. Ainda como arcebispo de Buenos Aires, mantinha relações de muita proximidade com a comunidade judaica daquela igreja particular. No seu primeiro encontro com a comunidade judaica de Roma, relembrou essa amizade e falou do desejo de ter a mesma graça em relação aos judeus da Urbe.

Na sua primeira Exortação Apostólica, *Evangelii Gaudium* (EG),[241] o papa dedica três artigos às relações da Igrejas com o judaísmo, diferenciando-as do diálogo inter-religioso, sobre o qual reflete nos parágrafos imediatamente seguintes. Assim, a própria estrutura da Exortação proclama a peculiaridade da relação Igreja-judaísmo.

Francisco afirma que "o diálogo e a amizade com os filhos de Israel fazem parte da vida dos discípulos de Jesus (EG 248)", ratificando o que disse João Paulo II na Sinagoga de Roma sobre o judaísmo ser intrínseco à religião cristã. Mais uma vez, um pontífice declara que não é possível ser plenamente cristão negligenciando as raízes judaicas da fé em Cristo.

Não se trata de abstrair as diferenças, mas sim de reconhecer que elas não são impedimento para um diálogo frutuoso e sincero.

> Deus continua a operar no povo da Primeira Aliança e faz nascer tesouros de sabedoria que brotam do seu encontro com a Palavra divina. Por isso, a Igreja também se enriquece quando recolhe os valores do Judaísmo. Embora algumas convicções cristãs sejam inaceitáveis para o Judaísmo e a Igreja não possa deixar de anunciar Jesus como Senhor e Messias, há uma rica complementaridade que nos permite ler juntos os textos da Bíblia hebraica e ajudar-nos mutuamente a desentranhar as riquezas da Palavra, bem como compartilhar muitas convicções éticas e a preocupação comum pela justiça e o desenvolvimento dos povos (EG 249).

---

[239] BENTO XVI. *Saudação a uma delegação do Congresso Judaico Latino-americano*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_ 20120510_ judios-lat-american.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

[240] GROSS, 2016, p. 52.

[241] FRANCISCO. *Evangelii Gaudium:* Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#As_rela%C3%A7%C3% B5es_ com_o_ Juda%C3% ADsmo >. Acesso em: 30 dez. 2022.

No discurso pronunciado no encontro supramencionado, Francisco salientou a importância de um diálogo judaico-cristão que seja não somente o teológico ou acadêmico.

> [...] se é verdade que é importante aprofundar de ambos os lados a reflexão teológica através do diálogo, também é verdade que existe um diálogo vital, o da experiência quotidiana, que não é menos fundamental. Aliás, sem isto, sem uma cultura do encontro verdadeira e concreta, que leve a relacionamentos autênticos, sem preconceitos nem suspeitas, o compromisso no campo intelectual seria de pouca utilidade. Também aqui, como gosto de sublinhar com frequência, o Povo de Deus tem uma sua percepção e intui o caminho que Deus lhe pede para percorrer. Neste caso, o caminho da amizade, da proximidade e da fraternidade.[242]

Um dos acontecimentos mais marcantes do pontificado de Francisco quanto ao diálogo judaico-cristão foi sua visita à Terra Santa em 2014, especialmente sua oração, seguida de profunda meditação no *Yad Vashem*. Naquela ocasião, pediu a graça de "sentir vergonha em vista do que o homem é capaz de fazer".[243]

Em 2021, no ciclo de catequeses sobre a carta de São Paulo aos Gálatas, o papa Francisco fez uma afirmação sobre a Torá que causou desconforto no mundo judaico, levando o rabinato de Jerusalém a pedir explicações ao Vaticano. Na ocasião, o pontífice disse: "a Lei é uma jornada, uma jornada que leva a um encontro... aqueles que procuram a vida precisam procurar a promessa e a sua realização em Cristo".[244]

Segundo o rabino Polish, que escreveu para falar da consternação do mundo judaico com as palavras do papa, a Catequese em questão

> [...] sugere que, apesar de tudo o que fluiu do Vaticano II, de todas as reuniões, de todas as declarações e de todo o progresso, a noção de reciprocidade plena ainda não foi totalmente adotada nos níveis mais altos da Igreja. Isso sugere que, apesar de "Nostra Aetate" e todo o entendimento que fluiu dela, em algum lugar no pensamento mais íntimo da Igreja a ideia da teologia da substituição ainda domina.[245]

---

[242] FRANCISCO. *Discurso aos responsáveis pela comunidade judaica de Roma*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/october/documents/papa-francesco20131011_comunita-ebraica-roma.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

[243] KOCH, 2016, p. 28.

[244] FRANCISCO. Catequese sobre a carta aos Gálatas, 11 ago. 2021 *apud* POLISH, D. F. Por que os comentários do papa Francisco sobre a Torá foram dolorosos para seus amigos judeus?, 13 set. 2021. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/612767-por-que-os-comentarios-do-papa-francisco-sobre-a-tora-foram-dolorosos-para-seus-amigos-judeus. Acesso em: 19 dez. 2022.

[245] POLISH, 2021.

O presidente do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, cardeal Kurt Koch, escreveu uma carta ao rabino Rasson Arussi para desfazer algum mal-entendido a respeito das palavras de Francisco em sua Catequese. Segundo o cardeal

> No discurso do Santo Padre a Torá não é desvalorizada, visto que ele afirma expressamente que Paulo não se opunha à lei mosaica. De fato, Paulo observa esta lei, destaca sua origem divina e atribui a ela um papel na história da salvação.[246]

Além disso, ressaltou outra Catequese na qual o papa Francisco reconhece a Torá como o caminho de salvação para os judeus, esclarecendo que as palavras do papa não devem ser lidas fora de seu contexto, que é o da teologia paulina, e não se referem ao judaísmo contemporâneo.

3.3 Síntese dos pontos significativos

No decorrer da história, infelizmente, as relações entre cristãos e judeus não foram pacíficas nem harmoniosas. Com a oficialização do cristianismo no império romano, houve muita perseguição às comunidades judaicas e o antijudaísmo foi se desenvolvendo cada vez mais, transmutando-se em antissemitismo e chegando até a grande tragédia da *Shoah*, com o extermínio de seis milhões de judeus pelo exército nacionalista da Alemanha.

A consciência das consequências impetradas pelo ódio religioso deu curso a um movimento que tinha como intuito promover a paz entre as diversas tradições religiosas. Organizaram-se encontros com teólogos e chefes religiosos a fim de discutir as possibilidades de convivência e respeito entre as religiões num mundo que se mostrava cada vez mais plural. A Igreja Católica Apostólica Romana não tomou parte oficialmente nesses encontros e até impediu a participação de seus membros. Chegaria, entretanto, o momento em que mudaria de atitude.

Com o anúncio do Concílio Ecumênico Vaticano II, tinha início na Igreja um novo tempo no que diz respeito à relação com as outras religiões, especialmente com o judaísmo. Movido por grande sensibilidade, pela experiência como núncio apostólico e pela influência do rabino e historiador francês Jules Isaac, o papa João XXIII solicitou ao cardeal Agostinho

---

[246] KOCH, K. Carta ao Rabino Rasson Arussi, 3 set. 2021. Apud RODARI, P. A carta do cardeal Koch ao rabino Arussi: "O papa não desvalorizou a Torá", 10 set. 2021. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/ categorias/612731-a-carta-do-cardeal-koch-ao-rabino-arussi-o-papa-nao-desvalorizou-a-tora. Acesso em: 19 dez. 2022.

Bea a elaboração de um Esquema sobre os judeus para que fosse promulgado no formato de uma Declaração pelo Concílio.

Depois de percorrer um caminho bastante acidentado, esse Esquema tornou-se a Declaração *Nostra Aetate*, sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs. Foi um dos textos do Concílio mais comentados nos diversos meios de comunicação e, apesar de suas dimensões reduzidas, dos mais inovadores. Embora não tenha tido a acolhida esperada nas igrejas de fora da Europa, a semente estava lançada e muito do que obscurecera o relacionamento da Igreja com os judeus havia sido eliminado.

Nas décadas seguintes, até os nossos dias, muito foi escrito e dito sobre o diálogo judaico-cristão. Reconhecemos hoje todo o patrimônio comum que dividimos com o povo judeu, sabemos que, sem nossas raízes judaicas, não sobreviveríamos, lamentamos e condenamos toda perseguição e violência infligidas aos nossos irmãos mais velhos e, conscientes de que a Aliança de Deus nunca foi revogada, buscamos assimilar os valores do judaísmo que podem nos ajudar a crescer como pessoas e como sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de percorrer longa jornada, por vezes cansativa e exigente, sentimo-nos em condições de apresentar os principais marcos desse percurso. Não podemos dizer que chegamos ao fim do caminho, pois sabemos que as discussões acerca do pensamento de Paulo e das novidades por ele apresentadas fazem parte de um debate inacabado. O que apresentamos aqui, portanto, não são mais do que intuições, fruto de nossa ponderação fundamentada nos diversos textos com os quais tivemos contato e, ao mesmo tempo, na realidade que nos circunda e a qual esperamos iluminar, ainda que sutilmente, com nossa pesquisa e reflexão.

Em cada momento de leitura, reflexão e escrita deste trabalho, tivemos em mente a questão concernente à autocompreensão do apóstolo Paulo como judeu seguidor de Jesus ou, usando sua linguagem, um judeu em Cristo e, concomitantemente, perguntamo-nos sobre o modo como o conhecimento de Paulo como judeu pode ajudar no desenvolvimento de um diálogo sempre mais sincero e honesto entre judeus e cristãos.

Para isso, foi necessário estruturar nosso caminho em três etapas claramente distintas, porém deveras interconectadas. Primeiramente, sentimos a exigência de aprofundar, ainda que minimamente, nosso conhecimento sobre o judaísmo ao qual Paulo pertenceu. Passando em resenha os principais elementos históricos, sociológicos e teológicos do chamado judaísmo da época do Segundo Templo, pudemos compreender melhor a pertença do Apóstolo a ele. Sucessivamente, precisaríamos analisar um texto de uma carta considerada autenticamente paulina, no qual Paulo deixasse transparecer seu sentimento de pertença ao judaísmo, sem negar, no entanto, sua convicção de ser apóstolo de Jesus Cristo. Nossa escolha recaiu sobre Rm 11,1-15, perícope que traz duas autodefinições do Apóstolo muito importantes: *israelita* e *apóstolo dos gentios*. Na última etapa de nosso caminho, fomos acompanhados por figuras próximas de nós, como os papas que lideraram a Igreja desde o Concílio Vaticano II, e nos deixamos interpelar por documentos do Magistério que apresentam consideráveis contribuições para o diálogo e a amizade entre judeus e cristãos.

De nosso estudo sobre a época do Segundo Templo sobressai a constatação da grande diversidade do judaísmo daquele período. Tal fenômeno já se encontra na época da dominação persa, que se seguiu à experiência do exílio babilônico, com a divisão entre os que permaneceram na terra e os que voltavam do exílio. A grande diversificação do judaísmo, todavia, deu-se no período dos asmoneus, resultado de fortes polêmicas políticas e religiosas. Os três grandes partidos que existiam ainda quando Paulo desenvolveu seu apostolado – fariseus, saduceus e essênios – teriam se organizado durante aquele período.

Na época em que Jesus pregou sua mensagem e os apóstolos a difundiram em várias regiões do Império Romano, o judaísmo apresentava diferentes cosmovisões e assumia posições diversas diante dos eventos históricos. Dos que ofereciam sacrifícios no Templo aos que viviam no deserto; dos que aceitavam a dominação romana e até dela se aproveitavam aos que se sentiam na obrigação de lutar, derramando o próprio sangue se preciso, pela libertação de seu povo; dos que entendiam a tradição oral como Torá dada por Deus aos que aceitavam somente o que estava escrito – todos se consideravam judeus. Não obstante as muitas diferenças, havia elementos mais fortes que levavam todos a se considerarem filhos de Abraão. Até hoje, a propósito, a diferença de pensamento é sempre bem-vinda para o judaísmo.

Nesse contexto, surge o grupo dos seguidores de Jesus. Eles não entendiam a pregação de Jesus como o fundamento de uma nova religião nem pretendiam, portanto, espalhar uma nova crença. Eram vistos como judeus, e prova disso é o fato de as autoridades de Jerusalém intervirem nas comunidades de outras localidades e o próprio Paulo ter recebido os castigos prescritos para a punição dos judeus. Aquilo que, muito depois, passou a ser chamado de *cristianismo* era, então, um entre os vários grupos que formavam o judaísmo.

Tal atestação não deve, porém, levar-nos à falsa opinião de que o movimento cristão não tinha elementos característicos que o diferenciassem dos demais judeus. Talvez o fato certificado mais antigo que possamos mencionar seja a expulsão dos judeus de Roma por parte do imperador Cláudio. A maioria dos estudiosos entende terem sido expulsos somente os judeus que acreditavam em Cristo como Messias ou as lideranças desses grupos. Embora essa questão permaneça aberta, outros escritos do NT, mais tardios do que as cartas paulinas, também nos fazem crer nessa diferenciação ou separação dos seguidores de Jesus de sua matriz, ainda no primeiro século de nossa era.

Com base na contribuição de vários autores, podemos afirmar que Paulo não só acreditava que Jesus era o Messias enviado por Deus, mas também desejava levar todo seu povo a essa mesma convicção, considerando que, com a morte e ressurreição de Jesus, havia tido início o tempo escatológico. Sua missão, destarte, voltava-se para a plenificação de Israel, entendendo que, em Jesus, já não havia distinção entre judeus e gentios, entre escravos e livres, entre machos e fêmeas (Gl 3,28). O Apóstolo acreditava, dessa forma, conhecer os desígnios de Deus (Rm 11,34).

O segundo capítulo levou-nos a nos defrontar com a carta de Paulo aos Romanos, tida por muitos como o mais importante escrito teológico da história do cristianismo. Nossa análise versou sobre o 11º capítulo, versículos 1-15. Tal perícope, que faz parte de um bloco formado pelos capítulos 9–11, é de grande relevância na busca por uma resposta para nossa per-

gunta inicial sobre a autocompreensão de Paulo como judeu e – sem diminuir em nada essa identidade – apóstolo dos gentios.

Nesses versículos, que apresentam importantes elementos para o desfecho da argumentação de Rm 9–11, Paulo é taxativo ao negar a pretensa rejeição de Israel por parte de Deus. A prova mais explícita parece ser a própria adesão dele – um israelita – ao Evangelho. Sabia, evidentemente, que outros judeus haviam feito a mesma escolha e isso demonstrava que Israel continuava a ser objeto das promessas e da eleição divinas.

Mais do que isso, no capítulo 11, Paulo dá uma resposta ao problema apontado em Rm 9,30-31: como é possível que os gentios tenham obtido a justiça que vem da fé e Israel não? O Apóstolo considera o passo em falso dos israelitas como porta de acesso aos gentios; ou seja, o que poderia ser visto como negativo faz parte, na verdade, do plano de Deus para a salvação de todos. Se Deus deseja que todos sejam salvos, não haveria de deixar de fora o povo escolhido. Movido por essa convicção, Paulo sustenta que a inclusão dos gentios na Nova Aliança deve ter como consequência a salvação de todo o Israel, movido pelo ciúme.

Ao ampliar o olhar para além da Carta aos Romanos, percebemos como Paulo vê a relação entre *Israel* e a *ekklēsía*. Para ele, os israelitas que aceitaram Jesus como Messias, juntamente com os gentios que constituem a *ekklēsía,* formam o Israel de Deus. Dessa forma, torna-se evidente que Paulo não vê a Igreja como substituta de Israel ou a identifique com um novo Israel, o Israel de Deus.

A questão que Paulo busca responder nos capítulos 9–11 da Carta aos Romanos é a validade das promessas feitas a Israel, uma vez que, para ele, a justificação se dá unicamente mediante a fé em Jesus Cristo. Diante disso, Israel continua a ser o povo escolhido por Deus? Essa mesma pergunta perdurou ao longo dos séculos, e somente no século XX a Igreja se voltou oficialmente para essa problemática. Por isso, depois de analisar a resposta dada pelo Apóstolo, nossa pesquisa examina também a resposta dada pelo Magistério da Igreja, especialmente a partir do Concílio Vaticano II.

Assim, na última parte de nosso trajeto, dedicamo-nos a investigar a forma como se deu a separação entre judaísmo e cristianismo e como foi a relação entre ambos ao longo dos séculos. Concluímos que o processo de separação – ou diferenciação do cristianismo em relação ao judaísmo – não foi simples nem homogêneo, isto é, não se deu da mesma forma nem ao mesmo tempo nos diversos locais onde existiam comunidades cristãs. Hoje, sabemos que não há nenhum fato, evento ou decreto que tenha determinado tal separação. O que se pode afirmar é que ainda no primeiro século, em algumas comunidades – por exemplo, na que originou o Quarto Evangelho –, era possível diferenciar os seguidores de Jesus dos *judeus*.

Infelizmente, pudemos verificar a hostilidade existente entre cristãos e judeus ao longo de séculos. Durante esse longo período, o antijudaísmo de muitos cristãos, incluindo importantes padres da Igreja, transformou-se em antissemitismo, que viria a ser a causa da grande tragédia do século XX, com o extermínio de seis milhões de judeus de diversos países da Europa, a *Shoah*. Foi preciso algum tempo para que a Igreja Católica reconhecesse sua parcela de culpa nos fatos ocorridos e partisse para clara tomada de posição contra o antissemitismo e outras formas de perseguição ao judaísmo.

Como momento máximo do reconhecimento da necessidade de diálogo entre judeus e cristãos por parte da Igreja – embora ela não tenha reconhecido a própria responsabilidade na formação do antissemitismo nem o condenado – está o Concílio Ecumênico Vaticano II, com sua Declaração *Nostra Aetate*, sobre a relação da Igreja Católica com as religiões não cristãs. Esse documento, apesar do não dito, significou grande avanço no modo de a Igreja considerar os judeus e tornou-se ponto de partida para importantes reflexões e diretrizes eclesiais. Nestes quase sessenta anos depois da promulgação da NA, percebe-se o quanto caminhamos nesse sentido, assim como o longo caminho que ainda temos pela frente, se quisermos concretizar aquilo que o Concílio declarou.

Uma vez feito esse percurso, perguntamo-nos como, afinal, a relação de Paulo com o judaísmo de seu tempo pode ajudar-nos na vivência do diálogo judaico-cristão neste século em que vivemos. Simultaneamente, questionamo-nos sobre a importância que tem essa discussão para as comunidades eclesiais, incluindo aquelas que não têm contato com alguma sinagoga ou grupo judeu, e o que podemos aprender de nossos irmãos judeus.

O apóstolo Paulo foi um ilustre filho de Israel, que nunca deixou de se considerar parte desse povo escolhido por Deus. Reconheceu, no mistério pascal de Jesus, o advento do reino escatológico e a manifestação do verdadeiro rosto de Deus. Ele fez aquilo que acreditava que todo o povo judeu deveria fazer: acolher Jesus como Messias e esperar a vinda iminente do grande dia em que tudo seria reconciliado com Deus. Estruturas e organizações não lhe interessavam, e sim que todos tivessem o mesmo modo de pensar de Cristo Jesus (Fl 2,5).

Isso nos leva a rejeitar toda e qualquer tentativa de enaltecer a religião cristã em detrimento do judaísmo. A Nova Aliança não substitui a Primeira, o Novo Testamento não ocupa o lugar do Antigo e a novidade do cristianismo não se sobrepõe à religião judaica. Tal constatação nos aponta a necessidade de ver nossa fé como dependente da fé de Israel e em continuidade com ela, sabendo que o judaísmo não é uma realidade somente arqueológica e restrita à Bíblia e a obras de historiografia, mas um ente histórico, vivo e de suma relevância.

Devemos, assim, considerar-nos irmãos e companheiros de caminhada dos judeus, e não seus sucessores ou substitutos.

Pode-se argumentar que há muitas comunidades sem nenhuma espécie de contato com grupos judaicos e muitas pessoas que nem sequer ouviram falar sobre o judaísmo, e é verdade! Mas também é verdade que o chamado *mistério de Israel* é parte constitutiva do próprio ser da Igreja. Dessa forma, é impossível conhecer a Igreja na complexidade de seu mistério e viver corretamente a fé cristã sem levar em consideração a grande riqueza da religião dos filhos de Israel, na qual fomos enxertados como ramos de oliveira selvagem a fim de produzir frutos abundantes.

Conscientes desse vínculo único e irrenunciável do cristianismo com a religião judaica, buscaríamos certamente, com maior afinco, conhecer os textos, as tradições e os costumes do povo judeu para, assim, conhecer melhor nossas origens. Apesar das repetidas interpelações para que judeus e cristãos se conheçam mutuamente, notamos com grande pesar que, por parte da Igreja Católica, foram poucos os passos dados nessa direção. É muito provável que os nossos irmãos judeus nos conheçam melhor do que nós a eles.

Ao examinar o judaísmo da época do Segundo Templo – mas também observando o de nossos dias –, notamos a grande abertura ao diferente e a disposição para o debate. Nós, muitas vezes, assumimos uma postura dogmática e presumivelmente categórica quando devemos lidar com os que pensam diferente de nós. Seria interessante que desenvolvêssemos a habilidade de conviver com o diverso sem querer anulá-lo ou provar a invalidade de seu argumento. O contato com o diferente só nos enriquece e, mesmo que continuemos com o mesmo ponto de vista de antes, ajuda-nos muito saber que há quem pense diferente.

Ademais, o entendimento das raízes judaicas do cristianismo pode ser de grande valia para a busca da unidade entre as diversas denominações cristãs. À medida que reconhecermos que nossas origens, como cristãos, estão na fé de Israel e nos voltarmos para ela a fim de conhecê-la, compreenderemos nossa própria essência e nos aperceberemos do quanto estamos próximos e do quanto o respeito e o diálogo nos ajudam a vivenciar nossa fé.

Ainda que, conforme dissemos no início, nosso caminho não tenha nos conduzido a um termo, reconhecemos a beleza e a riqueza de tudo quanto nos foi permitido contemplar à medida que fomos caminhando. Enquanto assimilamos tudo o que encontramos em nosso trajeto, preparamo-nos para retomar o caminho e alegramo-nos pelos passos empreendidos. Oxalá outras pessoas se interessem por pesquisar o judaísmo e suas muitas interfaces com o cristianismo, e seja Paulo de Tarso, israelita e apóstolo de Jesus Cristo, o grande inspirador na busca pela irmandade e pelo diálogo entre os irmãos das duas Alianças!

REFERÊNCIAS

ALETTI, J-N. *La lettera ai Romani*: chiavi di lettura. Roma: Borla, 2011.

ALETTI, J-N. *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*. Roma: Borla, 1997.

ALETTI, J-N. *Sfide dell'ecclesiologia paolina*. Roma: Canal do Pontifício Instituto Bíblico, 4 apr. 2022. Video Youtube (46min14seg). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nOhfTzCKVA&list=PLqk6D3li3M7o_RxXTWdeat7osJdXOVirw&index=1&t=6s&ab_channel=PontificioIstitutoBiblico. Acesso em: 2 dez. 2022.

ARAGÓN SIERRA, P. G. Ignacio de Antioquía inventó el cristianismo: Trajano y Adriano frente a los cristianos. *Arys – Antigüedad: Religiones y Sociedades*, Madrid, n. 16, p. 289-332, 2018.

BALLARINI, T. Lettera ai Romani. In: BALLARINI, T. (a cura di). *Paolo*: vita, apostolato, scritti. Casale Monferrato: Marietti, 1968.

BARBAGLIO, G. As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J-D.; MARGUERAT, D. (orgs.). *Paulo*: uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011, p. 73-112.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 390-401. (Bíblica Loyola, 5).

BARROS, L. F.; SILVA FILHO, M. G. "Quem encontra Jesus Cristo encontra o judaísmo": diálogo judaico-cristão no pensamento de João Paulo II. In: NÚCLEO DE ESTUDOS DO CATOLICISMO PPCIR/UFJF. *Anais do II Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo*: Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII e Francisco. Juiz de Fora: UFJF, 2022, p. 396-408.

BEA, A. *A Igreja e o povo judeu*. Petrópolis: Vozes, 1968.

BECKER, J. *Apóstolo Paulo*: vida, obra e teologia. São Paulo: Academia Cristã, 2020.

BENTO XVI. *Discurso à comunidade hebraica de Colônia*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_ 20050819_cologne-synagogue.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

BENTO XVI. *Encontro com a delegação judaica*. Disponível em: https://www.vatican.va/ content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_ 20080912_parigi-juive.html. Acesso em: 12 dez. 2022.

BENTO XVI. *Mensagem no 40º aniversário da Declaração conciliar Nostra Aetate*. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/atti-commemorativi/pope-benedict-xvi/en1/pt.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

BENTO XVI. *Saudação a uma delegação do Congresso Judaico Latino-americano*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120510_judios-lat-american.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

BERLEJUNG, A.; FREVEL, C. (orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.

BIANCALANI, A.; ROSSI, B. (orgs.). *Le lettere di San Paolo*: nuova traduzione e commento. Siena: Edizioni Cantagallo; Roma: Città Nuova, 2019. v. 1.

BÍBLIA de Jerusalém. 11.ed. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA Palavra Viva. São Paulo: Paulus, 2022.

BÍBLIA TEB: notas integrais, tradução ecumênica. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2020.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BOCCACCINI, G. *Além da hipótese essênia*: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico. São Paulo: Paulus, 2010.

BOCCACCINI, G.; STEFANI, P. *Dallo stesso grembo*: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico. Bologna: EDB, 2012. (Cristiani ed Ebrei, 2).

BRITO, E. J. C. A recepção da Nostra Aetate no Brasil: um divisor de águas. *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*, São Paulo, ano XIV, n. 71, p. 72-83, jan./abr. 2023.

BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. (Bíblia e História. Série Maior).

BURGOS NÚÑEZ, M. A salvação dos pagãos e de Israel, mistério de fidelidade de Deus. In: DÍAZ RODELAS, J. M. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CAMPBELL, W. S. Israel II: Paulo. In: BERLEJUNG, A.; FREVEL, C. (orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.

CARDOSO, M. T. F. Passos do diálogo católico-judaico: em documentos católicos desde a Nostra Aetate (NA). *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 585-604, maio/ago. 2017.

COLEMAN, W. L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Curitiba: Betânia, 2017.

COMISSÃO NACIONAL DE DIÁLOGO RELIGIOSO CATÓLICO-JUDAICO. *Guia para o diálogo católico-judaico no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Nós recordamos: uma reflexão sobre a Shoah*. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/ unitacristiani/it/ commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebra ismo-crre/documenti-della-commissione/-noi-ricordiamo--una-riflessione-sulla-shoah---1998-/pt.html. Acesso em: 17 dez. 2022.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Notas para uma correta apresentação dos judeus e do judaísmo na pregação e na catequese da Igreja Católica*. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/sussidi-per-una-corretta-presentazione-degli-ebrei-ed-ebraismo.html. Acesso em: 17 dez. 2022.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Orientações e sugestões para a aplicação da declaração Nostra Aetate (n. 4)*. Disponível em: http://www.christianunity.va/ content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/-orientamenti-e-suggerimenti-per-lapplicazione-della-dichiarazio.html. Acesso em: 17 dez. 2022.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis*. Brasília, DF: CNBB, 2016.

COSTA, R. A. O sermão escatológico do Evangelho de Mateus e a injustiça social. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 379-392, jul./set. 2015.

CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

DESTRO, A.; PESCE, M. *Formas culturais do cristianismo nascente*. Aparecida: Santuário, 2010.

DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo.* São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, J. D. G. Carta aos Romanos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 1099-1115.

DUNN, J. D. G. Carta aos Romanos. In: REID, D. G. (Ed.). *Dicionário teológico do Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 1157-1173.

DUNN, J. D. G. *Jesus recordado*: o cristianismo em seus começos. São Paulo: Paulus, 2022. v. 1.

EISENBAUM, P. *Pablo no fue cristiano*: el mensaje original de un apóstol mal entendido. Estella: Verbo Divino, 2014.

FABRIS, R. *As cartas de Paulo III*. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 6).

FABRIS, R. *Paolo*: l'apostolo delle genti. Milano: Paoline, 1997.

FITZGERALD, M. L. A Declaração Nostra Aetate: o respeito da Igreja pelos valores religiosos. *Revista de Cultura Teológica,* São Paulo, v. 13, n. 52, p. 17-32, jul./set. 2005.

FITZMYER, J. A. *Lettera ai Romani*: commentario critico-teologico. Casale Monferrato: Piemme, 1999.

FLUSSER, D. *Judaísmo e as origens do cristianismo*: o judaísmo e o cristianismo antigos. Rio de Janeiro: Imago, 2002. v. 3.

FRANCISCO. *Discurso aos responsáveis pela comunidade judaica de Roma*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_ 201 31011_comunita-ebraica-roma.html. Acesso em: 19 dez. 2022.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/ pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#As_rela%C3%A7%C3% B5es_com_o_Juda%C3% ADsmo. Acesso em: 30 dez. 2022.

FRANGIOTTI, R. *Cristãos, judeus, pagãos*: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

FREDRIKSEN, P. Paolo, il fariseo perfettamente giusto. In: SIEVERS, J.; LEVINE, A-J (orgs.). *I farisei*: com o discurso rivolto da papa Francesco ai partecipanti del convegno. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2021, p. 124-145.

GARRIBA, D.; TANZARELLA, S. (org.). *Giudei o cristiani?*: quando nasce il cristianesimo? Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2005. (Oí Chrístianoí, 3).

GERSTENBERGER, E. S. *Israel no tempo dos persas*: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014.

GIL ARBIOL, C. J. El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción. *Estudios Bíblicos*, Madrid, n. LXXIII, p. 373-408, 2015.

GIL ARBIOL, C. J. *Paulo na origem do cristianismo.* São Paulo: Paulinas, 2018a. (Bíblia e História. Série Maior).

GIL ARBIOL, C. J. La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo: un debate que no acaba. In: FIGUEIREDO, T. J. A.; CATENASSI, F. Z. (orgs.). *Paulo*: contextos e leituras. São Paulo: Paulinas, 2018b.

GOMES, S. C. J. P. Identidade e comunhão entre gentios e judeus, na Igreja. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 26, p. 1-15, jan./dez. 2021.

GROSS, F. Os últimos três papas e o diálogo com o judaísmo. In: RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. 2.ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 49-67.

GRÜMME, B. Ainda não realizada: Nostra Aetate e suas perspectivas para uma visão cristã do judaísmo. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 26-53, jan./jun. 2013.

HAFEMANN, S. J. Paulo e seus intérpretes. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 917-933.

HORTAL SANCHEZ, J. A salvação dos judeus: de São Paulo à declaração Nostra Aetate. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 53, p. 294-306, maio/ago. 2016.

HORTAL SANCHEZ, J.; LILIENTHAL, A.; BARTHOLO JUNIOR, R.; BONDER, N. A Igreja e a sinagoga nos caminhos do diálogo judeu-cristão. *Magis – Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 1-32, 1996.

HÜBNER, H. *Teologia bíblica del Nuovo Testamento*: la teologia di Paolo e la storia dei suoi effetti nel Nuovo Testamento. Brescia: Paideia, 1999.

INTRODUÇÃO à epístola aos Romanos. In: BÍBLIA TEB: notas integrais, tradução ecumênica. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2020.

JOSSA, G. La separazione dei cristiani dai giudei. In: GARRIBA, D.; TANZARELLA, S. (org.). *Giudei o cristiani?*: quando nasce il cristianesimo? Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2005. (Oí Chrístianoí, 3).

KÄSEMANN, E. *Perspectivas paulinas.* 2.ed. São Paulo: Teológica, 2003.

KOCH, K. Igreja em diálogo: perspectivas do diálogo ecumênico e da conversa com o judaísmo, cinquenta anos após o decreto Unitatis Redintegratio e da declaração Nostra Aetate. In: RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 19-37.

KOCH, K. *Nostra Aetate*: bússola permanente do diálogo católico-judaico. In: RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 39-47.

KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e pesquisa*: Introdução ao estudo da Bíblia. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KÜHN, U. Igreja. In: LACOSTE, J-Y. (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

LEITE, E. Conteúdos do judaísmo paulino. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 31, p. 136-149, jan./abr. 2009.

LENHARDT, P.; COLLIN, M. *A torá oral dos fariseus*: textos da tradição de Israel. São Paulo: Paulus, 1997. (Documentos do Mundo da Bíblia).

LOPES, H. D. *Romanos*: o evangelho segundo Paulo. São Paulo: Hagnos, 2010. (Comentários Expositivos Hagnos).

LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico*: grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MAÇANERO, M. M.; SOUSA, C. C. A Igreja Católica e o povo judeu: do ressentimento ao reconhecimento. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 12, n. 3, p. 695-713, set./dez. 2020.

MAIER, J. *Entre os dois Testamentos*: história e religião na época do segundo templo. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 46).

MAISONNEUVE, D. *Judaísmo simplesmente*: a salvação vem dos judeus (Jo 4,22). São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

MARGUERAT, D. *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MARTINS, A. C. R. *A recepção da Nostra Aetate no Brasil*: do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) à Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB (1962-2019). 183 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

MASON, S. I farisei secondo Flavio Giuseppe. In: SIEVERS, J.; LEVINE, A-J. (orgs.). *I farisei*: con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti del convegno. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2021, p. 91-123.

MAZZINGHI, L. *História de Israel*: das origens ao período romano. Petrópolis: Vozes, 2017.

MERZ, A. Igreja/comunidade. In: BERLEJUNG, A.; FREVEL, C. (orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.

MICHON, C.; MOREAU, D. (orgs.). *Dicionário de monoteísmos*. São Paulo: Loyola, 2018.

MIRANDA, E. E.; MALCA, J. M. S. *Sábios fariseus*: reparar uma injustiça. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRANDA, M. *As relações entre judeus e cristãos*: a partir do Evangelho segundo João. São Paulo: Fons Sapiantiae, 2018. (Judaísmo e Cristianismo).

NOVO TESTAMENTO interlinear grego-português. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica Internacional, 2019.

O'BRIEN, P. T. Igreja. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R.; REID, D. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008.

O'BRIEN, P. T. Igreja II: Paulo. In: REID, D. G. (Ed.). *Dicionário teológico do Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012.

OMANSON, R. L. *Variantes textuais do Novo Testamento*: análise e avaliação do aparato crítico de 'O Novo Testamento grego'. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PENNA, R. *Carta a los Romanos*: introducción, versión y comentario. Navarra: Verbo Divino, 2013. (Comentarios al Nuevo Testamento).

PENNA, R. *Le prime comunità cristiane*: persone, tempi, luoghi, forme, credenze. Roma: Carocci, 2011.

PENNA, R. *São Paulo, um judeu em Cristo* (entrevista com Romano Penna de Lorenzo Cappelletti). Disponível em: <http://www.30giorni.it/articoli_id_18338_l6.htm>. Acesso em: 26 dez. 2022.

PITTA, A. *Cartas paulinas.* Petrópolis: Vozes, 2019. (Introdução aos Estudos Bíblicos).

PITTA, A. *Lettera ai Galati*: introduzione, versione e commento. 2.ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2009. (Scritti delle Origini Cristiane, 9).

PITTA, A. *Lettera ai Romani*: nuova versione, introduzione e comento. Milano: Paoline, 2001. (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 6).

PITTA, A. *Sinossi paolina*: le lettere di San Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.

POLISH, D. F. *Por que os comentários do papa Francisco sobre a Torá foram dolorosos para seus amigos judeus?* Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/612767-por-que-os-comentarios-do-papa-francisco-sobre-a-tora-foram-dolorosos-para-seus-amigos-judeus. Acesso em: 19 dez. 2022.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Documentos da Igreja, 8).

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.

PORTO, H. *Os protocolos do Concílio Vaticano II sobre os judeus*. São Paulo: Diálogo, 1984.

RAMOS, M. S. *Jesus, o mestre entre os sábios*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2022, p. 31. (Judaísmo e Cristianismo).

REID, D. G. (Ed.). *Dicionário teológico do Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012.

REIMER, I. R. "Todo Israel será salvo": um estudo de Romanos 9-11. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo, v. 87, n. 2, p. 111-131, 2022.

REYNIER, C. *Para ler a Carta aos Romanos*. São Paulo: Loyola, 2015.

RIBEIRO, L. D.; RAMOS, M. S. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico*: primeiros frutos e novos desafios. 2.ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016.

RIENECKER, F.; ROGERS, C. *Chave linguística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RODARI, P. *A carta do cardeal Koch ao Rabino Arussi: "O papa não desvalorizou a Torá"*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/612731-a-carta-do-cardeal-koch-ao-rabino-arussi-o-papa-nao-desvalorizou-a-tora. Acesso em: 19 dez. 2022.

ROSSI, B. La lettera ai Romani. In: BIANCALANI, A.; ROSSI, B. (orgs.). *Le lettere di San Paolo*: nuova traduzione e commento. Siena: Edizioni Cantagallo; Roma: Città Nuova, 2019. v. 1, p. 701-1029.

RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SACCHI, P. Le origini cristiane e il giudaismo del secondo tempio. In: PENNA, R. (org.). *Le origini del cristianesimo*: una guida. Nuova edizione. Roma: Carocci, 2014, p. 15-50. (Frecce, 173).

SALA, S. *Paolo interpreta Isaia*: la lettera ai Romani e l'incidenza di Isaia nella formulazione della teologia cristiana. 136 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2009.

SALDARINI, A. J. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense*: uma abordagem sociológica. São Paulo: Paulinas, 2005. (Bíblia e História. Série Maior).

SÁNCHEZ NOGALES, J. L. *Aproximación a una teologia de las religiones I*: el judaísmo, el islam. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015. (BAC, 727).

SANDERS, E. P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: Academia Cristã: Paulus, 2009.

SANTOS, L. O.; PROENÇA, P. S. *Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2018. (Comentário Bíblico Latino-americano).

SCARDELAI, D. *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHELKLE, H. *Anunciar el evangelio de Dios*: comentario a la carta de los Romanos. Salamanca: Sígueme, 1966.

SCHLIER, H. *La lettera ai Romani*: testo greco e traduzione. Brescia: Paideia, 1982. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento).

SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 2.

SCOTT JR., J. J. *Origens judaicas do Novo Testamento*: um estudo do judaísmo intertestamentário. São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. *Sabedoria na resistência*: período romano. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Bíblia em Comunidade. Visão Global, 11).

SIEVERS, J.; LEVINE, A-J. (orgs.). *I farisei*: con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti del convegno. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2021.

SOTELO, D. A influência dos persas em Israel. In: LELLIS, N. *Israel no período persa*: a (re) construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018, p. 11-30.

SOUSA, P. J. N. A temática eclesiológica "povo de Deus" a partir de Rm 9,24-29. *Perspectiva Teológica,* Belo Horizonte. v. 45, n. 127, p. 439-459, set./dez. 2013.

STERN, D. H. *Comentário judaico do Novo Testamento.* Belo Horizonte: Atos, 2008.

TASSIN, C. *O judaísmo*: do exílio ao tempo de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1988. (Cadernos Bíblicos, 46).

THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009. (Cultura Bíblica).

TILLY, M. *Assim viviam os contemporâneos de Jesus*: cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo. São Paulo: Loyola, 2004.

USARSKI, F. *A construção do diálogo*: o Concílio Vaticano II e as religiões. São Paulo: Paulinas, 2018.

VANHOYE, A. *Lettera ai Galati*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2000. (I Libri Biblici – Nuovo Testamento, 8).

VATICANO II. *Nostra Aetate:* sobre a Igreja e as religiões não cristãs. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 15 dez. 2022.

VITELLI, M. I farisei nel giudaismo palestinese al tempo di Gesù e dei primi cristiani. In: GARRIBBA, D.; TANZARELLA, S. (orgs.). *Giudei o cristiani?*: quando nasce il cristianesimo? Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2005, p. 53-70.

VITELLI, M. Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo. In: MANGONI, M. B. D.; JOSSA, G. (orgs.). *Giudei e cristiani nel I secolo*: continuità, separazione, polemica. Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2006, p. 13-66. (Oí Chrístianoí, 3).

VITÓRIO, J. O Deuteronômio e a historiografia deuteronomista. In: KONINGS, J.; SILVANO, Z. A. Deuteronômio: “Escuta, Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020.

VOLLENNWEIDER, S. Paulo entre exegese e história da recepção. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J-D.; MARGUERAT, D. (orgs.). *Paulo*: uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011, p. 463-482.

VOUGA, F. A epístola aos Romanos. In: MARGUERAT, D. *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 207-232.

WIEDENHOFER, S. Eclesiologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 2, p. 50-139.

WIESE, W. Elementos da nova perspectiva sobre Paulo a partir de representantes clássicos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 142-156, jan./jun. 2017.

WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012. (Revisitar o Concílio).

WRIGHT, N. T. *O Novo Testamento e o povo de Deus*: origens cristãs e a questão de Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

WRIGHT, N. T. *Paulo para todos*: Romanos 9–16. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020. parte 2.