

Romanos e a Teologia de Paulo

(Originalmente publicado em *Pauline Theology*, Volume III,
ed. David M. Hay & E. Elizabeth Johnson, 1995, 30–67.
Minneapolis: Fortress.)

N. T. Wright
Lichfield Cathedral

I. Lendo Romanos Teologicamente

Uma teologia judaica para o mundo gentio e um “bem-vindo” aos gentios elaborado para deixar o mundo judaico com ciúmes. Isso, eu proponho, é o que Paulo tem a oferecer a seus leitores romanos, e eu desconfio que os surpreendeu tanto quanto nos surpreende, embora, possivelmente, de maneiras diferentes. Este artigo trata dos enigmas da carta por meio de uma leitura teológica da mesma; isto é, uma leitura da carta que ressalta sua principal linha teológica de pensamento, e um sumário da teologia que assim emerge, mostrando como ela foi entregue, e talvez porque foi entregue desta maneira. Esse, eu assumo, é meu tópico designado; eu não esqueci da análise retórica, da crítica narrativa, do contexto histórico, e assim por diante, mas eu não posso lhes dar um tratamento completo aqui.

Uma vez que este ensaio é parte de uma conversação prolongada, eu usarei a maior parte do meu espaço para exposição, não para anotação, o que poderia, é claro, proliferar *ad infinitum*. A história da pesquisa é importante neste assunto, mas aqui deve ser assumida, não elaborada¹. Basta dizer que diferentes formas de ler Romanos normalmente

¹ Diálogo poderia ser travado, por todo o artigo, com os comentários recentes e importantes de C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (2 vols.; ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979); Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Ulrich Wilckens, *Die Brief an die Römer* (3 vols.; EKKNT 6; Cologne: Benziger, 1982); and James D. G. Dunn, *Romans 1-8 and Romans 9-16* (WBC 38a, 38b; Dallas: Word, 1988); as seguintes monografias: Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven/London: Yale University Press, 1989); Glenn N. Davies, *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1-4* (JSNTSup 39; Sheffield: JSOT Press, 1990); R. Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNTSup 45; Sheffield: JSOT Press, 1990); L. Ann Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTSup 55; Sheffield: JSOT Press, 1991); Bruce W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (JSNTSup 57; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); Douglas A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTSup 65; Sheffield: JSOT Press, 1992); e as discussões mais abrangentes sobre Paulo em E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); and *Paul* (Past Masters; Oxford: Oxford University Press, 1991); J. Christaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980); Heikki Raisanen, *Paul and the Law* (Philadelphia: Fortress, 1986); F. B. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach* (SNTSMS 56; Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (London: SPCK, 1990); Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven/London: Yale University Press, 1990); e, é claro, muitos outros. Esse diálogo deve, na maioria dos casos, ser inserido pelo leitor no espaço intertextual deixado implicitamente vazio no que segue. Ao mesmo tempo, tentarei alcançar brevidade aqui e ali por

refletem diferentes entendimentos da teologia inteira de Paulo e de seu lugar dentro de um esquema de história das religiões. O peso da carta está fadado a cair onde a teologia do intérprete encontra seu *locus classicus*: para Albert Schweitzer, esse estava nos capítulos 5-8; para F. C. Bauer, nos capítulos 9-11; para vários luteranos, nos capítulos 1-4; para Minear e outros, nos capítulos 12-16. Algumas vezes, uma leitura inovadora de Romanos gerou uma “nova forma de se ler Paulo como um todo”; ou, pelo menos, a leitura de Romanos teve um papel vital, interagindo, é claro, com outros fatores, na produção de um entendimento totalmente novo. Ernst Käsemann, penso eu, é um ótimo exemplo disso. No final, o melhor argumento a favor de qualquer exegese deve ser o sentido, no geral e nos detalhes, que faz da carta, da coerência que tal exegese alcança. Soluções que deixam a carta em pedaços sobre o chão exegético não têm a mesma força propulsora, como hipótese, que tem uma solução que oferece uma linha clara de pensamento para a carta toda, sem diminuir ou sufocar a contribuição única e específica de cada parte.

Mas o que queremos dizer por *teologia* neste contexto? Nossas muitas discussões anteriores definiram o contexto no qual eu desenvolvi o seguinte esquema geral². Todas as sociedades, e subgrupos dentro das sociedades, têm o que pode ser chamado, de modo geral, de uma visão de mundo, um conjunto de postulados sobre o modo como as coisas são, que pode ser estudado em termos de seus quatro elementos constituintes: símbolos, práticas, histórias* e um conjunto presumido de questões e respostas (o último termo pode ser detalhado: Quem somos? Onde estamos? O que está errado? Qual a solução?). Tais postulados formam a tela através da qual a realidade é percebida e experimentada; em si mesmos, como os alicerces de uma casa, normalmente permanecem sem exame e, de fato, ignorados. Eles geram maneiras de estar no mundo que emergem no horizonte público: de um lado, alvos e intenções; por outro, intimamente relacionados aos primeiros, conjuntos de crenças básicas e conseqüentes. Essas podem, e freqüentemente são, discutidas. Um debate sério normalmente acontece neste nível, não no nível de visão de mundo, uma vez que não haveria um ponto fixo que os debatedores pudessem concordar em assumir. “Teologia”, como um tópico a ser estudado ou uma atividade na qual se engajar, normalmente opera no nível do discurso público sobre crenças básicas e conseqüentes. Refere-se a crenças em relação a deus, ou deuses, ou sobre o mundo. Relaciona-se orgânica e dinamicamente à visão de mundo. É onde tantos de nossos problemas de método surgiram. “Teologia” explícita está disponível, mas se se estudam pedaços separados, ela permanece não-integrada. Alguns gostam dela assim, preferindo exegese atomística a questionar esquemas teológicos *a priori*. Eu posso ver o motivo pelo qual eu assumo, ainda assim, que o presente exercício deve envolver a complicada tentativa de fazer inferências sobre a visão de mundo de Paulo, e sobre o sistema de crenças em grande escala que ele sustentava; em outras palavras, não apenas estudar Romanos como uma colcha de retalhos de assuntos ou tópicos dentro de uma hipotética *Summa* ou *Compendia* paulina, mas mostrar que a carta pertence ao mundo simbólico de Paulo, com suas práticas irrefletidas, seu quadro de referência narrativo e suas respostas fundamentais às questões chave, e de fato funciona como uma janela para os mesmos. No que

referência a meus trabalhos anteriores, esp. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

² Ver Wright, *Climax of the Covenant*, chapter 1; e Christian Origins and the Question of God: Vol. 1, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992) capítulo 5.

* ou narrativas. Do inglês *story*. (Nota do tradutor)

segue, eu distinguirei regularmente entre o argumento real da carta, que tem sua própria força retórica, e a visão de mundo mais abrangente e o sistema de crenças sobre os quais Paulo se apóia. Eu vou me referir a essas duas entidades hipotéticas, nos termos de Norman Petersen, como a “seqüência poética” e a “seqüência narrativa”, respectivamente³.

Como um modelo deste exemplo abstrato, e como o pano de fundo histórico e teológico necessário para ler Paulo e Romanos, nós podemos fazer uma descrição geral do Judaísmo do Segundo Templo. Eu já argumentei em outros trabalhos com detalhe tanto da propriedade deste exercício (junto com tratamentos mais atômicos) quanto dos detalhes do seguinte esquema simplificado⁴.

O mundo simbólico do judaísmo focava o templo, a Torah, a terra e a identidade racial. Práticas costumeiras traziam esses símbolos à vida em festivais e jejuns, culto e sacrifício, tabus domésticos e costumes. O quadro de referência narrativo que sustentava o símbolos e práticas, e que podem ser vistos em virtualmente todos os escritos que possuímos do período do Segundo Templo, tinha a ver com a história de Israel; mais especificamente, com seu estado de contínuo “exílio” (embora tenha retornado da Babilônia, permaneceu sob domínio gentio, e as grandes promessas de Isaías e outros permaneceram não cumpridas) e o(s) modo(s) pelo(s) qual(is) seu deus iria intervir para libertá-lo como havia acontecido em uma de suas narrativas básicas, a do êxodo⁵. Suas respostas fundamentais para as questões de visão de mundo poderiam ser: Nós somos Israel, o verdadeiro povo do deus criador; nós estamos em nossa terra (e/ou dispersos fora de nossa terra); nosso deus ainda não nos restaurou completamente como um dia o fará; portanto, nós buscamos restauração, que incluirá a justiça de nosso deus sendo exercida sobre as nações pagãs.

Essa visão de mundo, que (eu insisto) concentra a visão assumida pela maioria dos judeus do período, e que poderia, é claro, ser modificada dentro de diferentes grupos, gerou uma grande variedade de alvos e intenções, por um lado, e, por outro, um núcleo mais ou menos definido de teologia. Muitos judeus tinham como alvo manterem-se submissos e permanecerem fiéis ao seu deus tanto quanto possível, em alguns casos pela intensificação da Torah. Outros tinham como alvo apressar a restauração futura por ação política e, algumas vezes, por ação militar. Para a teologia, a crença no único deus verdadeiro permaneceu básica (o deus criador, portanto o deus do mundo inteiro), assim como a crença na eleição de Israel por este único deus (que pode ser, então, escrito com uma letra maiúscula, “Deus”; o fato da erudição usar essa palavra irrefletidamente não é sadio para discussão de teologia antiga). O *propósito* desta eleição não é frequentemente considerado, mas, penso eu, é vital. As narrativas controladoras de Israel algumas vezes terminavam simplesmente com sua própria

³ Cf. Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).

⁴ Wright, *The New Testament and the People of God*, part 3. Cf. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992).

⁵ Sobre a idéia de que o exílio continuava, ver, e.g., Baruc; Tobias 13-14; CD; 1 Enoque 85-90; e também estudado em, e.g., Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967); idem, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Eliaerzählung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968); e idem, *World and Environment* (Nashville: Abindgon, 1980 [1978]); e muitos outros escritores.

vindicação, mas mais freqüentemente do que o contrário, elas incluíam a idéia de que este deus, ao vindicá-lo, iria dessa forma agir em relação ao mundo inteiro, fosse ao abençoar ou julgar ou ambos (e.g., Tobias 13-14). A vocação de Israel tinha a ver, em outras palavras, com o plano do deus criador para a criação inteira. Deus chamou Abraão para lidar com o problema de Adão. Esse tema, marginalizado em muitas discussões contemporâneas em algumas antigas, é central para (e.g.) Isaías 40-55, e é visível também na redação final do Pentateuco. Ambas, claramente, são passagens sobre as quais Paulo se apoiou fortemente.

Ambas, em especial, focam a atenção na *justiça de deus*. Aqui, considero a força principal do ponto de Käsemann como estabelecida, que na literatura judaica a frase se refere à justiça do próprio deus criador, não “uma justiça que vem de deus ou ajuda diante de deus”. Mas o ponto secundário de Käsemann (que a frase formava um termo técnico e sem relação com a aliança dentro do Judaísmo do Segundo Templo) é enganoso. Essa justiça divina sempre foi, e permaneceu durante toda a literatura judaica relevante, a *fidelidade de deus à aliança*. O fato de, como Käsemann observou, esta “justiça” incluir a idéia de a justiça do criador ser realizada com relação ao cosmos inteiro não significa que idéia de aliança tenha sido abandonada. Tal idéia deveria nos lembrar que a idéia da própria aliança sempre incluía, em princípio, a crença em que quando o deus criador e da aliança agisse a favor de Israel, isso teria uma relação direta com o destino do mundo inteiro, a erradicação do mal e da injustiça da criação inteira.

A reflexão teológica cristã de Paulo começa, eu proponho, exatamente dentro desta matriz de pensamento, com a observação de que *aquilo que se imaginava que o deus criador e da aliança fosse fazer por Israel no final da história, esse deus tinha feito por Jesus no meio da história*. Jesus como um indivíduo, ao invés de Israel como um todo, tinha sido vindicado, ressuscitado dentre os mortos, depois de sofrer nas mãos dos pagãos; e isso tinha acontecido no meio da história do exílio que continuava, não no seu final. Isso, por si mesmo, teria sido o suficiente, penso eu, para impelir um pensador judeu à conclusão de que Jesus tinha de alguma forma carregado o destino de Israel sozinho, que era de algum modo seu representante. Quando adicionamos a isso a crença cristã primitiva no caráter messiânico de Jesus, e a própria exposição de Paulo sobre o tema, há toda razão em supor que Paulo fez exatamente essa conexão, e, de fato, a fez central a toda sua teologia. O deus criador e da aliança tinha realizado o propósito contido na aliança para Israel *no representante de Israel, o Messias, Jesus*⁶. A tarefa que eu vejo diante de nós, agora, é mostrar como o argumento de Romanos, a “seqüência poética” da carta, se relaciona com essa “seqüência narrativa” subjacente, ou seja, a história teológica do tratamento do criador com Israel e com o mundo agora contada de modo a focar em Cristo e no Espírito.

II. A Seqüência Poética de Romanos: Introdução

Resistindo (é claro) à tentação de tratar Romanos como uma teologia sistemática de Paulo, é vital que consideremos aquilo sobre o que Paulo estava, de fato, argumentando. Depois de girar e girar em torno dessa questão, eu me encontro na seguinte posição, cada elemento dela sendo obviamente controverso, mas que, penso eu, é uma

⁶ Sobre o caráter incorporativo do Messias em Paulo, ver Wright, *Climax of the Covenant*, capítulos 2, 3.

posição que faz sentido em si mesma e nos resultados exegéticos⁷. A igreja romana, inicialmente consistindo muito provavelmente de judeus convertidos e prosélitos dentro da capital, foi fortemente afetada pela expulsão dos judeus por Cláudio em 49. Muitos dos cristãos que restaram tinham sido, sem dúvida, tementes a deus ou prosélitos. Diferentemente da igreja na Galácia, esses cristãos gentios não eram ansiosos por guardar a lei judaica, mas estavam inclinados, não menos por pressões sociais dentro da Roma pagã, a se distanciarem da mesma, e a usar a oportunidade do decreto de Cláudio para articular sua identidade em termos não judaicos. Quando os judeus retornaram à Roma em 54 após a morte de Cláudio, podemos assumir que a liderança (gentia) da igreja não estava exatamente delirando de alegria. Mesmo que, como é possível insistir, nem todos os judeus cristãos fossem observadores ardorosos da Torah, e mesmo que a igreja muito provavelmente estivesse espalhada em pequenos grupos pela grande cidade, tensões internas, refletindo pelo menos em parte uma divisão entre judeus e gentios, eram inevitáveis.

Mas tais tensões internas por si mesmas não explicam a carta que Paulo de fato escreveu, não mais do que se explica quando tratada como um livro abstrato de sistemática. Toda interpretação criativa no mundo ainda não produziu uma explicação de Romanos puramente em termos de problemas internos da igreja, exceto, é claro, para os capítulos 14-15. Eu proponho que um contexto muito mais plausível para o corpo da carta, e seu impulso teológico, é a tensão que Paulo pode ver, pelo menos como uma possibilidade, em relação a sua *estratégia missionária*. Ele pretendia usar Roma como sua base de operações no Mediterrâneo ocidental, assim como usou Antioquia no Mediterrâneo oriental. Antioquia tinha, com certeza em uma ocasião e possivelmente outras, virtualmente o esfaqueado pelas costas, enfraquecendo o fundamento teológico de sua missão ao insistir na permanência de separação entre judeus e gentios dentro da comunidade cristã. O chamado incidente de Antioquia de Gálatas 2 reflete a oposição de Paulo a qualquer sugestão de que judeus cristãos fossem superiores a gentios cristãos.

O que Paulo considerou como uma possibilidade real em Roma era a imagem inversa do problema encontrado em Antioquia. Ao fazer de Roma sua nova base, sempre havia o perigo, como o surgimento de Marciano no século seguinte o mostraria, de que o sentimento antijudaico local levasse os cristãos gentios não apenas a isolar os judeus dentro da comunidade cristã mas também a marginalizar uma missão que incluísse judeus. Paulo, então, queria insistir que o evangelho era “para o judeu primeiro e também, igualmente, para o grego”⁸. Como fazer isso (a) sem restabelecer exatamente a superioridade judaica que ele havia resistido em Gálatas, e (b) sem dar qualquer oportunidade para um proto-Marcionismo: esse, eu proponho, era o problema que provocou a carta que agora temos e explica a linha geral e os detalhes de seu argumento. A estratégia que Paulo adotou foi a de expor seu próprio entendimento dos termos da aliança, a resposta divina original ao problema de Adão. O que as promessas a Abraão e sua família diziam e significavam de fato? Como elas deviam funcionar na prática? O termo técnico para este tema inteiro é, é claro, aquele que ele anuncia programaticamente em 1:17: no evangelho de Jesus, o Messias, *a fidelidade de deus à*

⁷ Debates a respeito, ver acima de todos *The Romans Debate* (ed. Karl P. Donfried; rev. ed.; Peabody, MA: Hendrikson, 1991 [1977]).

⁸ Para esta ênfase em 1:16 (*te proton ... kai* [“primeiro ... e igualmente”]), ver Cranfield, *Romans*, 1. 90-91.

aliança se revela, a *dikaiosyne theou*. O que Paulo precisava, para tratar do problema de sua nova igreja base com falhas no entendimento de sua estratégia missionária, era de um mapa em larga escala da justiça de deus, no qual ele pudesse localizar a situação particular dos romanos, e à luz do qual ele pudesse tratar de outras questões, não menos daquelas tensões dentro da própria igreja que eram, por assim dizer, o reflexo interno das tensões que Paulo via na atitude externa da igreja.

A seqüência poética de Romanos, portanto, consiste de um argumento maior, como agora é normalmente reconhecido, indo não apenas até o capítulo 8, mas percorrendo o caminho todo até o capítulo 11. Boa parte desse argumento, como uma boa parte deste artigo até agora, é matéria de definição dos termos da discussão para que eles possam ser usados muito diretamente quando o assunto real for diretamente confrontado. Uma vez completado o grande argumento, Paulo pode retornar a outras matérias nos capítulos 12-16. Esses não devem ser marginalizados: 15:7-13, por exemplo, tem uma boa chance de ser considerado o verdadeiro sumário da carta inteira, não apenas de 14:1-15:6. Mas a divisão entre os capítulos 1-11 e 12-16 é clara o bastante para nos permitir tratar as duas seções separadamente para nossos presentes propósitos.

III. Romanos 1-4

A seqüência de pensamento nos capítulos 1-11 segue uma linha totalmente compreensível dentro de um esquema de pensamento judaico da aliança, uma vez que esse esquema tenha sido repensado à luz da crença de que a esperança futura da aliança já tenha em princípio se realizado no Messias, Jesus, e está agora sendo implementada pelo Espírito.

A plena força da introdução (1:1-17) pode ser mais bem vista quando tudo o mais estiver claro, e por isso será deixada até perto do fim. Essa introdução, embora atinja um clímax em 1:16-17, se mistura de fato diretamente dentro da primeira seção principal (note o *gar* [“pois”] repetido em 1:16-18, continuamente, com o ocasional *dioiti* [“uma vez que”] até o v. 21). A razão de Paulo para ir a Roma, que decorre de sua auto-apresentação (1:1-5) em termos de plano divino, é que ele está a serviço da fidelidade divina à aliança; mas, uma vez que a aliança divina com Israel sempre visou a escura situação do pecado humano, e de fato era a solução pretendida, a própria exposição de Paulo deve restabelecer (e ao fazer isto reformular) o problema tratado pela própria aliança. A crítica judaica padrão do paganismo (idolatria e imoralidade) é repetida, intensificada e aplicada de volta a Israel (1:18-2:16; 2:17-29). Isto era uma prática muito comum nos grupos sectários judaicos, como fica claro pelos Rolos do Mar Morto. Neste ponto, a questão de visão de mundo de Paulo “O que está errado?” parece exigir a resposta: não apenas os pagãos são idólatras e imorais, mas o próprio povo encarregado de colocar o mundo em ordem se desviou. Em 2:17-24, Paulo não está tentando provar que cada indivíduo judeu é imoral etc., mas simplesmente que, em vista da existência de alguma imoralidade dentro de Israel, a jactância *nacional* ou racial não pode se sustentar. Nem Paulo está negando que Israel é chamado para ser uma luz para aqueles em trevas, e assim por diante; apenas que sua situação miserável presente significa que Israel é incapaz de cumprir aquele papel.

Nas narrativas regulares de Israel sobre a história do mundo, tal exposição do paganismo (e judaísmo renegado) seria, é claro, seguida lógica e talvez textualmente (i.e., na seqüência narrativa e na seqüência poética) por uma descrição do verdadeiro povo do deus da aliança no qual e pelo qual o mal do resto do mundo seria desfeito. Para Paulo, cuja crítica de Israel é ainda mais aguda do que a dos essênios, um problema de segunda ordem surgiu. Se a aliança foi estabelecida para tratar do mal no mundo (esta é a pressuposição que Paulo compartilha com seu oponente imaginário em 2:17-24), então a falha do povo da aliança em ser a luz do mundo significa que a própria aliança parece estar sob ameaça. Isto explica as questões de 3:1-8, que antecipam diretamente aquelas de 9:6, 14, 17, e 11:1, 11. A Israel foram *confiados* os oráculos do deus criador (3:2); isto é, Israel devia ser o mensageiro por quem o propósito salvífico do criador seria levado ao mundo inteiro. O que o deus da aliança fará sobre a falha de seu povo da aliança (3:2) em ser fiel, por sua parte, à aliança? De alguma forma, este deus deve ser ainda assim fiel; e, a menos que a própria aliança seja dissolvida (o que chamaria um forte *me genoito* [“que isso nunca aconteça”] de Paulo), isso significa, logicamente, que deve haver, afinal de contas, um Israel fiel à aliança, de forma que através deste Israel o deus da aliança/deus criador possa lidar com o mal do mundo, e com suas conseqüências (i.e., ira, como em 1:18ss) . O que é fornecido em 3:21-31 é justamente tal solução. “As obras da Torah”, isto é, aquelas práticas que marcam Israel dentre as outras nações, não podem ser o meio de demarcar o verdadeiro povo da aliança; elas simplesmente apontam para o fato do pecado (3:20, repetindo 2:17-24 e antecipando 5:20 e 7:7-25). Ao contrário, a fidelidade à aliança por parte do criador do mundo é revelada através da fidelidade de Jesus, o Messias, para o benefício de todos, judeus e gentios, igualmente, que crêem⁹.

Rm 3:21-31, então, expõe esta revelação da fidelidade divina à aliança. A ênfase central da passagem, eu sugiro, não reside na fé/fidelidade humana, a qual, no lugar das obras-da-Torah, se torna a marca da inclusão na aliança, mas na fidelidade do Messias, Jesus, como o meio pelo qual a fidelidade à aliança por parte do criador é realizada.

A maneira de expor este tema duplo é totalmente judaica. O momento supremo quando o deus da aliança agiu para libertar seu povo, por causa das promessas da aliança, foi o êxodo. Paulo se refere diretamente a isto ao dizer que pessoas são justificadas (isto é, são reconhecidas como pertencendo ao povo de deus) “através da *redenção* que há em Cristo Jesus”. “Redenção”, é claro, evoca a metáfora do mercado de escravos, mas isto apenas na superfície do significado da palavra. Muito mais fundamental, para um judeu, foi o histórico mercado de escravos do Egito, do qual o deus de Israel o libertou. Agora, Paulo declara, aconteceu um novo êxodo, no qual o mesmo deus revelou toda a profundidade da fidelidade à aliança. A aliança foi estabelecida para lidar com o mal, e isto foi cumprido em Cristo o *hilasterion* (“propiciação”). Como discussões judaicas regulares da justiça divina incluíam o tema da tolerância divina, assim a exposição de Paulo aqui mostra o deus da aliança como esperando pacientemente, não punindo o pecado como este merecia (cf. 2:1-6). Ao lado do significado fundamental relativo à aliança da complexa *dikaio syne theou* inteira, há, é claro, a

⁹ Aqui eu pressuponho, é claro, uma resposta particular à questão, agora notória, da *pistis Christou*: (fé “em” ou “de” Cristo). Eu penso, de fato, que o sucesso desta forma de ler esta passagem é o melhor argumento em favor do genitivo subjetivo (fé “de” Cristo) em pelo menos algumas das passagens.

metáfora de segunda ordem de uma corte de justiça, não menos derivada da imagem do justo juiz das Escrituras Hebraicas: o juiz deve decidir o caso de acordo com a lei, deve ser imparcial, deve punir o pecado e deve vindicar os desamparados. Rom 1:18-3:8 fez parecer que o criador estivesse frente a uma tarefa impossível: estas várias exigências são, aparentemente, mutuamente exclusivas. Rom 3:24-26 sustenta que em Cristo o aparentemente impossível foi alcançado.

Dois importantes resultados, um exegético e um teológico, seguem disto. Primeiro, embora eu pense ser muito possível que nesta passagem Paulo esteja usando tradições anteriores, a principal razão dada pela erudição moderna para esta sugestão deve ser abandonada. Se havia um *topos* pré-Paulino judaico-cristão sobre a aliança se realizando em Cristo, Paulo não está se opondo a ela. Ele a está afirmando. A natureza compacta da passagem se deve mais, eu sugiro, ao fato de Paulo ter imposto uma limitação auto-restringente neste ponto. A força principal da carta não está, neste sentido, numa exposição do significado da morte de Jesus, daquilo que chamaríamos de uma teologia da expiação, Paulo se contenta em se referir brevemente ao que foi alcançado na cruz, e segue adiante.

Segundo, a “justiça” (fidelidade à aliança) divina enfaticamente não é a mesma “justiça” que seres humanos têm quando são declarados membros da aliança. Esta idéia, a despeito de muitas vezes evocar o contexto “forense” da linguagem, falha no entendimento do que tal contexto forense significa. Na corte de justiça hebraica, o juiz não dá, concede, imputa nem transfere “*sua própria justiça*” ao réu. Isso significaria que se considerou que o réu conduziu o caso imparcialmente, de acordo com a lei, puniu o pecado e vindicou os inocentes indefesos. “Justificação”, é claro, não significa nada disto. “Justiça” não é uma qualidade ou substância que pode ser assim passada ou transferida do juiz para o réu. A justiça do juiz é o próprio caráter, status e atividade do juiz e demonstrada nessas várias coisas. A justiça dos réus é o status que eles possuem quando a corte se decidiu em seu favor. Nada mais, nada menos. Quando traduzimos estas categorias forenses de volta em seu contexto teológico, o da aliança, o ponto permanece fundamental: fidelidade divina à aliança não é a mesma coisa que participação* na aliança. O fato da mesma palavra (*dikaiosyne*) ser usada para ambas as idéias indica o relacionamento recíproco e próximo entre elas, não sua igualdade¹⁰.

O parágrafo conclui (3:27-31) com uma similarmente breve descrição do resultado imediato da fidelidade divina à aliança ser revelada desta forma. Especificamente, descarta uma revelação de acordo com o modelo esperado dentro do judaísmo, ou seja, uma vindicação nacional. A jactância étnica, da qual Paulo falou em 2:17-24, é eliminada, de uma maneira que deixa dois pilares principais do judaísmo intactos. Monoteísmo e Torah, Paulo sustenta, são melhorados, não diminuídos, neste cumprimento paradoxal da divina justiça. Rom 3:30 mostra que o *Shema*, a confissão deuteronômica básica da fé, que serve como um

* participação do homem – Nota do tradutor

¹⁰ O caso de Fl 3:9, muitas vezes citado como se fosse um exemplo de “justiça de deus” vista como um status do homem, não é apropriado; é o status de participante da aliança que é *ek theou*, “de [com origem em] deus.” 2 Cor 5:21, diferentemente, fala dos apóstolos como sendo eles mesmos a encarnação da fidelidade divina à aliança (cf. 2 Coríntios 3), não como tendo a “justiça de deus” como seu próprio status. Sobre Rom 10:2—4, ver abaixo.

sumário da Torah, é enfaticamente afirmada quando o único deus verdadeiro declara judeus e gentios, igualmente, estarem dentro de sua família da aliança nos mesmos termos.

Visto desta perspectiva, o lugar de Romanos 4 no argumento é natural e completamente coerente. Não é uma “prova do Velho Testamento” da “justificação pela fé”, um mero exercício de prova textual resultante da consulta de Paulo à sua concordância mental à procura de ocorrências das raízes *dikaio syne* e *pistis* (“fé”) lado a lado. Dentro da seqüência poética da carta, Paulo vai das afirmações específicas de 3:21-31 para a afirmação mais abrangente: tudo isto aconteceu precisamente como cumprimento da aliança. Gênesis 15 é o capítulo no qual o deus criador entrou em aliança com Abraão e lhe prometeu não apenas uma grande família mas também que esta família seria libertada no êxodo (Gn 15:13ss). Se a afirmação de Paulo, que em Jesus Cristo a aliança se cumpre, deve ser considerada válida, é vital que ele retorne à passagem fundamental da aliança e argumentar em detalhe por um significado para as promessas se cumprirem na morte e ressurreição de Jesus. Neste caso, o foco é claro: Abraão é de fato o “pai” do povo da aliança, povo do deus criador, mas ele não é o pai “segundo a carne”. Ele é o pai de todos, gentios e judeus igualmente, que acreditam no deus que ressuscitou Jesus.

Portanto, eu sigo Richard Hays ao traduzir 4:1: “O que diremos então? Descobrimos ser Abraão nosso pai segundo a carne?” (Resposta implícita: Não.)¹¹ Mas eu me distancio de sua leitura em termos do *significado* desta questão. Hays sugere que o “nós” se refere aos judeus: “Vocês pensam que nós judeus consideramos Abraão nosso pai apenas segundo a carne?” Eu sugiro, ao contrário, que o todo de Romanos 4 se refere à questão: isto (i.e., 3:21-31) significa que nós cristãos, judeus e gentios igualmente, agora descobrimos que somos membros da família carnal de Abraão? É a questão, em outras palavras, de Gálatas, o que explica porque há tantos ecos daquela carta bem aqui. Paulo imagina que alguns cristãos romanos irão dizer: se você está certo, e a fidelidade à aliança e as promessas do deus de Israel – sim, e a própria Torah – se cumpriram em Jesus, então você deve estar dizendo que cristãos pertencem a família *física*, carnal de Abraão. Romanos 4 ganha uma nova coerência, penso eu, quando lido como uma resposta a precisamente esta questão. Versículos 2-8: não, desde que as “obras da Torah” claramente não estão envolvidas na demarcação de Abraão (ou, neste sentido, Davi) como o povo da aliança de deus. Versículos 9-15: não, porque Abraão foi declarado estar na aliança quando incircunciso; afinal, a Torah não estava envolvida no processo, e nem poderia estar pois anularia as promessas ao invocar a ira. Versículos 16-22, cuja tese, a tese real do capítulo, é estabelecida de maneira enfática e crítica no versículo 16: “portanto pela fé, para ser segundo a graça, para que a promessa seja válida para *toda a família*, não apenas 'aqueles da Torah' mas também aqueles que têm a fé de Abraão, *que é o pai de todos nós*”. Nós não concluímos ser Abraão nosso pai “segundo a carne”, mas “segundo a graça”; o *kata charin* (“segundo a graça”) de 4:16 é a resposta direta ao *kata sarka* (“segundo a carne”) de 4:1. A fé de Abraão era no deus que dá a vida; 4:18-21 ecoa 1:18-25, mostrando, por implicação, como a fé de Abraão é a posição genuinamente humana, contra a recusa adâmica de dar glória ao criador. Isto abre o caminho para o QED (*quod erat demonstrandum*) em 4:23-25: desde que “nós”, isto é, cristãos de todas as origens

¹¹ Richard B. Hays, “‘Have We Found Abraham to Be Our Forefather According to the Flesh?’ A Reconsideration of Rom. 4:1,” *NovT* 27 (1985) 76-98; idem, *Echoes of Scripture*, 54f.

raciais, compartilhamos esta mesma fé, todos nós, como Abraão, seremos reconhecidos como membros da aliança, com base naquilo que o deus criador, deus da aliança, realizou em Jesus. Repetindo 3:21-31 (i.e., não apenas ecoando uma fórmula pré-Paulina escolhida ao acaso), Paulo afirma que Jesus foi entregue “por nossos pecados” e ressuscitado “por nossa justificação”. O pecado foi tratado na cruz (3:24-26); a ressurreição de Jesus é a vindicação pela qual Israel, o povo de Abraão, estava esperando com base nas promessas da aliança; e agora todos aqueles que pertencem ao povo de Jesus, que são caracterizados pela fé no deus que o ressuscitou dentre os mortos, estão seguros de que o mesmo veredicto divino é pronunciado sobre eles, também.

Esta leitura de Romanos 4 sugere que a discussão de “obras”, “recompensa”, “dívida”, e assim por diante nos v. 3-4 funciona como uma metáfora dentro de categorias maiores das “obras da Torah” (i.e., marcas da participação judaica étnica na aliança). Rm 4:3-8 é algumas vezes citado como evidência de que Paulo escreveu afinal como se concordasse com Martinho Lutero, como se a questão real que ele enfrentava era a possibilidade de haver pessoas tentando “merecer” justificação por “boas obras”, por um esforço moral de sucesso. O *gar* (“pois”) no início do v. 2 sugere outra coisa. A “justificação pelas obras” da qual o v. 2 fala é claramente uma explicação de alguma coisa no v. 1; e o v. 1, como vimos, levantou a questão não de Abraão ser ou não um bom moralista, mas se aqueles que estão em Cristo se tornaram família de Abraão segundo a carne. Eu proponho, portanto, que a metáfora de “merecer” por “trabalhar”, que Paulo explora em v. 3-8, é secundária, ocorrendo à mente de Paulo não porque ele está pensando sobre a propriedade ou não do esforço moral, mas porque ele está falando de “obras” em conexão com “obras da Torah” no sentido já delineado, e agora vê um modo de dirigir o ponto de volta para casa.

Desta perspectiva nós podemos ver como, em Romanos 1-4, Paulo definiu os três tempos da justificação. Justificação é o veredicto *futuro* em 2:1-16: haverá um dia quando o justo criador colocará o mundo em ordem, e naquele dia alguns serão declarados justos, mesmo que neste momento dentro da seqüência poética de Romanos, não esteja claro quem estará nesta categoria (2:7, 10, 14-16)¹². Justificação é também o veredicto *passado* pronunciado sobre Jesus em sua ressurreição: como a ressurreição declarou Jesus como de fato filho de deus (1:4), assim ela declara em princípio que ele é o verdadeiro Israel, o povo vindicado do criador. A famosa doutrina da “justificação pela fé”, como articulada em 3:27-30 e sustentada em 4:1-25, consiste na justificação *presente* (cf. 3:26, *en to nun kairo* [“no tempo presente”]), na qual o veredicto passado sobre Jesus é trazido para frente e aplicado àqueles que tem fé no deus que ressuscitou Jesus, e na qual o veredicto futuro é antecipado com a mesma aplicação e o mesmo resultado (cf. 8:1: “*agora* não há condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus”).

No final de Romanos 4, então, como em princípio no final do capítulo 2, Paulo argumentou que o povo da aliança agora consiste em um grupo que é demarcado não pelas marcas que significam etnicidade judaica mas por sua fé/fidelidade/crença em Jesus, ele

¹² Eu concordo com Cranfield (*Romans*) que 2:14-16 indica a mesma categoria que aparece em 2:26-29, isto é, cristãos gentios. Mas eu penso que em 2:14ss. Paulo deixa isso deliberadamente vago por boas razões retóricas.

mesmo o fiel. Mais fundamentalmente, ele argumentou que o deus criador foi de fato verdadeiro à sua aliança com Abraão, de modo que, em Jesus, o Messias, a fidelidade à aliança que Israel deveria ter oferecido, através da qual o escuro mundo seria iluminado, agora foi posta em prática. Os “oráculos de deus”, confiados a Israel, se realizaram em Jesus.

IV. Romanos Vista do Final do Capítulo 4

Daqui nós alcançamos um dos pontos de maior vantagem a partir de onde se ver o restante da carta e seu argumento. Não é muito difícil ver certas questões teológicas que precisam ser levantadas e que podem, em princípio, ser respondidas deste ponto. Elas podem ser itemizadas: (a) Como pode este veredicto ser pronunciado apropriadamente sobre um povo que ainda não é de fato completamente renovado e moralmente inteiro? (b) O que isto tem a dizer, então, sobre o propósito divino para Israel? (c) Quais são as implicações para a vida da igreja? Assim, é aparentemente fácil ver o que acontece: (a) é respondida nos capítulos 5-8, (b) nos capítulos 9-11, (c) nos capítulos 12-16.

Tudo isto está tudo muito bom; mas faz justiça à carta por si mesma? A seqüência que nós delineamos corresponde, em alguns aspectos, aos termos de Petersen, à *seqüência narrativa* que subjaz a *seqüência poética* da carta, embora isto ainda precise ser discutido. Mas a facilidade com que rabiscamos tais listas nos induz enganosamente a pensar que já solucionamos o problema das *necessidades retóricas* da carta, que nós automaticamente entendemos sua seqüência poética, como se se tratasse, afinal, simplesmente de um tratado teológico abstrato. Se tivéssemos perdido os capítulos 5-16, não é nada claro que necessariamente chegaríamos a tal lista de tópicos como a maneira correta ou apropriada de continuar e completar o argumento. E sem um entendimento melhor destas necessidades retóricas, e da maneira que Paulo as tratou nesta carta especificamente, estamos em base perigosa para deduzir a narrativa teológica subjacente.

Aqui nós devemos juntar nosso conhecimento do que Romanos 5-16 realmente contém às várias hipóteses possíveis sobre as necessidades retóricas. Isto poderia tomar bastante espaço, que nós não temos; então eu vou simplificar e propor a hipótese e a estratégia retórica das quais fui convencido ao longo dos anos. O propósito principal de Paulo, penso eu, é demonstrar para uma audiência cristã de maioria gentia que (a) embora seja verdade que as promessas da aliança, e a própria Torah, não possam ser lidas em termos de validade da participação étnica judaica na aliança, e que, portanto, (b) judeus que não acreditaram no evangelho estão, pelo menos até o momento, se colocando fora da aliança, (c) isto *não* significa que a Torah era algo ruim, ou que o deus criador tenha cortado Israel definitivamente, de modo que a espécie “judeu cristão” logo se tornará extinta. A estratégia de Paulo ao argumentar isto é, eu proponho, a seguinte:

(1) Nos capítulos 5-8 ele mostra que a restauração completa da humanidade, e do cosmos, foi, em princípio, alcançada, e que aqueles “em Cristo” são os beneficiários. Isto aconteceu porque todos os privilégios de ser da família de Abraão, o povo escolhido do deus criador, foram dados ao Messias, e para aqueles que estão “nele”; ainda, ao mesmo tempo, a Torah pode ser vindicada mesmo em sua tarefa e função negativa. Esta seção não é uma

exposição abstrata do “resultado da justificação”; se fosse isso, os detalhes de várias passagens, não menos a crucial 7:1-8:11, seria inexplicável. Antes, é o trabalho de base para o apelo vital que está para vir nos capítulos 9-11, que é depois aludida na afirmação muito reveladora de 15:27: os gentios vieram a compartilhar as bênçãos espirituais de Israel, e portanto têm uma obrigação constante para com judeus étnicos. Que esta linha de pensamento está presente nos capítulos 5-8 é marcadamente confirmada quando Paulo, ao resumir os privilégios de Israel em 9:4, produz uma lista de bênçãos que ele tinha acabado de atribuir a Cristo e seu povo mundial nos capítulos 4-8: filiação (8), glória (5, 8), alianças (4, 8), lei (7-8), adoração (5:1-5; 8), promessas (4), patriarcas (4). O próprio Messias (9:5) é a bênção maior; e é o próprio Messias que agora pertence não apenas a Israel segundo a carne, mas também, e primariamente, à comunidade de todos os que crêem no evangelho, judeu e gentio igualmente.

(2) Nos capítulos 9-11, Paulo usa as categorias desenvolvidas nos capítulos 5-8 de modo a expor a fidelidade divina à aliança, a *dikaiosyne theou*. O propósito desta exposição, como sugerido anteriormente, é mostrar que a intenção divina era desde o princípio que Israel segundo a carne fosse lançado fora para que o mundo pudesse ser redimido. O que aconteceu a Israel não é um acidente (seu deus simplesmente perdeu o controle da situação, ou mudou sua mente no meio do plano por causa de sua recalcitrância), nem é um sinal de que o deus da aliança tenha obliterado os judeus de seu propósito para sempre. A rejeição de Israel do evangelho e sua “rejeição” pelo deus da aliança devem ser vistos, como a cruz deve ser vista, como a estranha realização do plano divino de lidar com o mal do mundo; e, sendo assim, judeus podem e devem ser bem-vindos de volta à família da aliança a qualquer momento em que eles acreditem no evangelho, e tal retorno deve ser celebrado como um sinal de ressurreição. Aqui, eu proponho, está a principal força retórica da carta inteira. Rm 11:11-32, especialmente nos v. 18 e 25, estabelecem o ponto para o qual Paulo esteve se dirigindo por todo o tempo: vocês, cristãos gentios em Roma serão tentados a se gloriar sobre os judeus, mas esta tentação deve ser resistida. Sim, eles tropeçaram; sim, a Torah foi seu tropeço e não sua salvação; sim, a fidelidade divina à aliança paradoxalmente envolveu que fossem lançados fora para que o mundo pudesse ser reconciliado (11:15). Mas todas estas coisas, longe de significar que os cristãos gentios são agora o tipo mais verdadeiro de membros da aliança, significam que os cristãos gentios têm uma dívida incalculável para com os judeus, semelhante, de fato, à dívida para com o próprio Messias, o judeu *par excellence*, cujo ser lançado fora significou reconciliação para o mundo. E aquela dívida deve ser paga em termos de uma missão contínua para o Israel descrente; de fato, a própria missão aos gentios tinha este como um de seus propósitos colaterais (11:13ss.). Desta forma é que o “evangelho” – ou seja, o anúncio de Jesus como o Messias judeu e sua morte e ressurreição – se torna o poder do deus criador para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também, igualmente, do grego; desta forma é que a fidelidade deste deus à aliança se revela nesta mensagem, com base na, e para benefício da, “fé” (1:16ss.). Essa visão geral dá, espero eu, o sabor do que está por vir. Agora precisamos nos ater a alguns detalhes.

V. Romanos 5-8

Capítulo 5

Como frequentemente notado, 5:1-11 antecipa a conclusão da seção inteira, 8:31-39. Seu argumento principal pode ser apresentado de forma simples: se o deus criador agiu na morte de Jesus a favor de pessoas que ainda eram pecadoras, ele certamente agirá no final para libertá-las, agora que elas já são seu povo. Isto leva ao foco central de Paulo, o grande tema do *amor* deste deus. Uma breve reflexão revelará que este é um tema tão completamente relacionado à aliança quanto a “justiça”; de fato, pode ser que Paulo implicitamente reconheça que *dikaio syne* não carrega todas as conotações do hebraico *tsedaq* (“justiça”), e agora transfere para a realidade *agape* (“amor”) para equilibrar a balança. Não que, devo logo acrescentar, ele esteja simplesmente refletindo de modo abstrato; mais uma vez, são as necessidades retóricas, precisamente, que exigem que este aspecto da fidelidade divina à aliança seja destacado mais fortemente, sem deixar os outros aspectos de lado.

Se 5:1-11 dá uma prévia da conclusão do presente argumento no final do capítulo 8, então 5:1-5 contém o resumo dos capítulos 5-8 em um par de sentenças muito densas. De fato, 5:1-2 o diz de maneira ainda mais densa: sendo justificados pela fé (capítulos 1-4 resumidos), temos paz com este deus através de nosso Senhor Jesus Cristo, através de quem obtivemos acesso à graça na qual presentemente estamos (as bênçãos culturais previamente associadas à adoração no templo de Israel) e nos alegramos na esperança da glória divina (que Adão perdeu, 3:23; que será restaurada em Cristo, 8:17-30). A grande transferência já começou – a transferência segundo a qual a esperança de Israel é dada ao Messias e então a seu povo. Era um pensamento sustentado caracteristicamente por judeus sectários que a glória de Adão lhes pertenceria no final¹³. Paulo se regozija nesta esperança da restauração final da humanidade genuína, antecipada na ressurreição de Jesus, que será dada a todo o povo do Messias. A igreja, judeus-e-gentios, agora herdou este privilégio supostamente judaico; ao reforçar isto por toda esta seção, Paulo tem como objetivo tanto mostrar onde estão as raízes dos cristãos gentios quanto, talvez não por meio desta carta propriamente, “provocar ciúmes em meus irmãos judeus e assim salvar alguns deles” (11:14).

O mesmo é verdade, paradoxalmente, de 5:3-5, no qual o próprio sofrimento é considerado um sinal de esperança. O sofrimento atual do povo do verdadeiro deus, enquanto aguardam sua vindicação divina, é também um tema judaico agora transferido, via Messias, para todo seu povo. A esperança que emerge do sofrimento é garantida porque o amor de deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito (5:5); aqui não, eu penso, o amor divino por seu povo (Paulo chegará nisso em 5:6-10), mas o amor do povo por seu deus, como em 8:28, dentro da mesma seqüência de pensamento (compare com 1 Co 2:9; 8:3). O *Shema* é, afinal, cumprido: em Cristo e pelo Espírito o deus criador e deus da aliança criou um povo que, em resposta à redenção, o amará de coração. O povo definido como o povo de deus pela fé é o verdadeiro povo da aliança, herdando todas as bênçãos da aliança.

Desta forma, o capítulo 5 se desenvolve, de forma tipicamente paulina, a partir

¹³ E.g., 1QS 4.22f.; CD 3.19f.; 1QH 17.14; 4QpPs37 3.1f.

de uma afirmação densa inicial do *resultado* da justificação (5:1-2), através de um desenvolvimento maior (5:3-5), até uma afirmação completa da posição alcançada neste ponto da epístola como um todo (5:6-11). Esta última mostra, em especial, a correlação entre a justificação presente, com base na morte de Jesus, e o veredicto futuro no qual o povo justificado será resgatado da ira futura. Os ecos despertados aqui incluem 2 Mac 7:37ss; 4 Mac 17:20-22: a morte de Jesus realizou aquilo que os mártires (dentro daquelas versões da história) esperavam alcançar, a saber, desviar a ira divina do povo de deus. A diferença, é claro, é que a comunidade aqui resgatada não é a nação de Israel, mas a família de judeus-e-gentios definida em 3:21-4:25. E o resultado é que o gloriar-se negado à nação de Israel (2:17-24) é devolvido ao povo assim criado: “nós nos gloriamos em deus através de nosso Senhor Jesus Cristo” (5:11). Em cada ponto nestes onze versículos, aquilo que é dito da verdadeira família de Abraão, aqueles que são “justificados pela fé”, é aquilo que havia sido considerado privilégio de Israel. O grande segundo parágrafo do capítulo 5 (vs. 12-21), portanto, pode contar a história do mundo, afinal, no seu nível mais abrangente. Nas versões judaicas, Israel, ou algum subconjunto de Israel, surgia como o povo através do qual o pecado de Adão seria finalmente derrotado. Na versão de Paulo, como poderíamos ter antecipado com base em 3:21-4:25, é em Cristo, não no Israel nacional, que a transgressão de Adão é finalmente desfeita.

Duas modificações essenciais nas versões normais da história resultam disso. A primeira é que há, na verdade, um desequilíbrio entre Adão e Cristo: antes de Paulo poder atingir a comparação direta (5:18-21), ele precisa explicitar as maneiras pelas quais Cristo faz *mais* do que Adão (5:15-17). Esta é uma das passagens mais complexas de Paulo, gramática e teologicamente, mas eu penso que o fluxo correto através dela é como segue. A obediência/fidelidade de Israel deveria ser o meio de desfazer o problema de Adão, da humanidade como um todo (2:17-24; 3:2ss); como vimos, a morte de Cristo (que é claramente o sujeito por esse parágrafo todo) funciona como a verdadeira obediência/fidelidade de Israel através do qual este propósito é alcançado. Rm 5:12-21 assim reafirma, de maneiras múltiplas e interligadas, aquilo que foi argumentado em 3:21-26. Cristo ofereceu não apenas a obediência de Adão, mas a de Israel, a “obediência” que devia começar onde as “muitas transgressões” de Adão terminaram (5:16). Cristo, em outras palavras, não começou onde Adão começou, mas onde Adão (e Israel) terminou. Entrando no reino da morte, ele restabeleceu o reino dos seres humanos divinamente pretendido.

A segunda modificação é que o lugar da Torah no esquema foi radicalmente modificado. As versões normais da história teriam incluído a Torah como parte dos meios pelos quais Israel, definido como o povo do deus criador, foi capacitado a escapar do legado do pecado de Adão e encontrar a si mesmo estabelecido como a verdadeira humanidade. No resumo de Paulo, perfeitamente coerente com 2:25-29; 3:20 e 4:14ss, a lei serve para *intensificar o pecado de Adão: nomos de pareiselthen hina pleonase to paraptoma* (“a lei veio para que a transgressão aumentasse”, 5:20). A história está agora completa em Cristo “sem a lei” (3:21); a Torah funciona *dentro* da crítica da humanidade como um todo, assim como ela fez em 2:17ss dentro de 1:18-3:20. Este ponto é vital para que entendamos o capítulo 7 quando chegarmos nele. A Torah, ao invés de elevar Israel a um nível acima do resto da raça humana, simplesmente direciona os holofotes para o fato de que Israel, também,

está “em Adão”, é “carnal”, está “vendido sob o pecado”.

Deve a Torah, então, ser lançada fora como inútil, como uma coisa ruim agora finalmente dispensada? *Me genoito* (“De forma alguma!”). “Onde o pecado abundou, a graça também abundou”. Eis aqui o argumento retórico da carta em poucas palavras. Sim, a Torah simplesmente intensificou o pecado de Adão no povo de Israel. Não, isso não nos leva ao Marcionismo. Como isso acontece ainda está para ser explicado; será necessária a seção 7:1-8:11 inteira, mais os capítulos 9-11 como um todo, para fazê-lo. Paulo, como sempre, estabelece de maneira crítica aquilo que ele mais tarde elaborará.

Assim me parece que 5:12-21 funciona *tanto* como o ponto onde a “seqüência poética” da carta é resumida *como* o ponto onde a “seqüência narrativa” subjacente da teologia de Paulo encontra sua declaração mais fundamental. Quanto à última, e antecipando nosso sumário posterior: a história do criador e da criação, do propósito de salvação presente na aliança, da estranha inversão que tal propósito aparentemente incluía, e de como tal inversão é finalmente solucionada, estão aqui todas resumidas. Quanto à primeira (a “poética” ou intenção retórica desta carta específica), parece que Paulo deliberadamente resumiu os capítulos 5-8 em 5:1-11 de modo que, ao assumir assim por um momento a conclusão que ele alcançará lá pelo final do capítulo 8, ele pudesse oferecer sua visão geral da história inteira. Isso, então, o habilitará a desenvolver aspectos específicos da história nos capítulos 6-8. Seu plano, neste estágio, era dar aos cristãos romanos (predominantemente gentios) exatamente essa perspectiva da história da salvação, de modo que eles pudessem entender o propósito positivo oculto dentro do propósito aparentemente negativo da Torah e assim pudessem entender os propósitos positivos divinos para os judeus ocultos sob o propósito negativo do qual os cristãos romanos estavam, de certa forma, muito entusiasticamente cientes naquele momento.

Devemos notar, em especial, aquilo que Paulo alcançou retórica e teologicamente neste ponto. A história de Adão é a história pagã (1:18-32); e paganismo, visto de uma perspectiva judaico/cristã, é a tentativa de conseguir uma forma de realização humana, uma forma de exploração das riquezas do mundo criado, sem procurar fazê-lo no contexto de gratidão ao deus criador, assim, sem a responsabilidade apropriada. Como resultado, o fim da história é morte; aqueles que não adoram o deus que dá vida, à imagem de quem foram criados, compartilham da corrupção e decadência da presente ordem criada que eles adoram. A versão de Paulo da história de Adão, implicitamente por toda a seção de Romanos 1-4 e explicitamente em 5:12-21, é, portanto, assim como tudo o mais, uma forma de dizer: a verdadeira realização que vocês procuram, a verdadeira vida humana, é encontrada em Jesus Cristo. Ele é meio do criador resgatar e restaurar, não simplesmente condenar, o mundo dos homens e a própria criação. Ele é a maneira de recuperar a glória perdida (3:23). Ele é isso porque ele é o clímax da história judaica. A glória é novamente obtida pela *rota* judaica, embora não pelos *meios* judaicos. A raça de Adão, como o próprio Israel, foi exilada; Jesus lançou tal exílio em si mesmo. Ao oferecer ao deus da aliança a obediência que deveria ter caracterizado Israel (3:22; 5:15-17), ele se tornou o meio para o resgate de Adão. Assim, adiantando o restante dos capítulos 5-8, Jesus é o meio para o êxodo de Adão (capítulo 6); ele é o meio para o Sinai de Adão, Pentecostes (8:1-11); ele é o meio de Adão entrar, afinal, na

terra prometida (8:17ss). Por toda a seção, Paulo está contando a história de Israel como a verdadeira história de Adão, de tal forma que minimiza a importância das histórias do paganismo e do judaísmo não-cristão. Tudo o que o paganismo tinha a oferecer, ou buscava alcançar, é relativizado pela história judaica, de forma que nenhum pagão pode se gloriar; e tudo o que o judaísmo não-cristão tinha a oferecer, ou procurava alcançar, é relativizado pelo que Paulo agora conta como a verdadeira história judaica, de forma que nenhum judeu pode se gloriar. A consonância desta conclusão com Rm 11:28-32 fornece uma confirmação inicial de que esta pode ser a maneira completamente paulina de ler o texto.

Capítulo 6

A partir desta perspectiva, nós podemos ver que o capítulo 6 não é um discurso desconexo sobre “os fundamentos da ética cristã”, nem simplesmente uma precaução para a resposta padrão que era dada ao evangelho de Lutero (“se somos justificados pela fé, não por boas obras, concluímos que não devemos praticar boas obras?”). Ao contrário, é de fato a questão-e-resposta oposta à de 4:1. Se 3:21-31 podia ser entendido como implicando que os cristãos devem ser considerados fisicamente membros da família de Abraão, 5:12-21 podia ser entendido como implicando que os cristãos eram simplesmente uma nova variedade de pagãos. Se o povo de deus definido pela Torah foi exposto como sendo tão adâmico quanto qualquer outro, isso não significa que devemos simplesmente permanecer na categoria de “pecadores”, confiantemente esperando que a graça venha e nos encontre em tal situação? É claro que não, responde Paulo: o povo de deus em Cristo é marcado não pela Torah mas pela morte e ressurreição de Cristo, o que pode ser resumido, à luz de 3:21-5:21, como “justiça” (6:16, 18, 19, 20) ou, à luz de 5:12-21, como “obediência” (6:16). Ressurreição, a grande esperança judaica, já aconteceu; em outras palavras, o legado do pecado de Adão já foi destruído, e aqueles que são batizados entraram na comunidade daqueles para quem isso é verdade, e pode ser “reconhecido” como verdade, não por um supremo esforço de vontade moral mas por calcular que, de fato, este é o caso (que é o significado de “reconhecer” em 6:11).

Isso tem, é claro, a força de um apelo moral geral: não vivam mais como pagãos, uma vez que vocês não estão mais “em Adão”. Mas o propósito retórico maior da passagem é muito mais amplo. A “santificação” ou santidade que Israel pensava ser sua em virtude de sua eleição é agora encontrada no Cristo ressuscitado e em seu povo (6:19, 22). Não pode haver uma volta ao paganismo, mas não é a Torah que a impede. É o fato e o significado do próprio batismo. O batismo cumpre, figuradamente, a declaração da justificação presente: a morte e a ressurreição de Cristo são trazidas para o presente e o veredicto do último dia é realmente antecipado. O “velho homem” (6:6), que parece significar “a velha identidade adâmica”, foi sepultado. Uma nova identidade é dada em Cristo. Assim, aqueles que estão “em Cristo” (que eu penso significar “pertencer ao povo do Messias”) devem ser considerados como aqueles que já morreram e ressuscitaram. No contexto do judaísmo do primeiro século, isso significa que eles são o povo escatológico do deus da aliança.

A Torah não teve papel algum nessa definição. Rm 6:14b (“o pecado não terá

domínio sobre vocês, *uma vez que vocês não estão debaixo da Torah mas debaixo da graça*”) parece uma invasão no argumento – até que se perceba que todo o capítulo 6 está debaixo da rubrica de 5:20-21. Paulo está simplesmente localizando a igreja no mapa geral dos propósitos divinos que ele havia esboçado naquele ponto. A Torah, pareceu ali, tinha sido o instrumento divino na confirmação da situação de Israel debaixo do pecado. Aqui, uma vez que os cristãos não estão debaixo da Torah (com o que a igreja romana prontamente concordaria), o domínio do pecado não precisa ter domínio sobre eles. Assumindo isso, Paulo está, é claro, deixando o argumento se desenvolver até o momento em que ele precisará apresentar sua importante defesa da Torah, isto é, em 7:7ss. Neste ponto, ele está salientando o ponto geral que sair de debaixo da Torah *não* significa simplesmente tornar-se um pagão novamente, um “pecador” sem a lei (6:1; ver Gl 2:17). Este é o ponto fundamental a partir do qual ele argumentará, no capítulo 11, seu caso muito mais polêmico, que uma variedade particular de atitude pagã, a saber, anti-judaísmo, não tem lugar dentro da igreja.

Romanos 7:1-8:11

Se o assunto do capítulo 6 é retirado de 5:12-21, o mesmo é ainda mais evidente de 7:1-8:11. O caminho pelo complexo pequeno argumento de 7:1-4 é encontrado ao se ler 5:20 à luz de 6:6 e 6:14: Torah une “você” a Adão; Adão, o “velho você”, morre no batismo; você está, portanto, livre para pertencer a outro – a saber, Cristo – sem que a Torah tenha algo a dizer a respeito do assunto. O problema, é claro, é que a palavra “você” é usada para um dever duplo; há um “você” que é ligado a Adão por meio da Torah, de modo que “você” não pode dar fruto a não ser para morte, e há um “você” que é agora livre dessa escravidão. Para a força total disso vir à tona, devemos nos lembrar novamente de como Israel teria normalmente contado essa história. O pecado de Adão infectou o mundo inteiro; mas (assim Saulo o fariseu teria dito) o deus criador deu sua Torah a Israel, de modo que Israel, casado com esse deus – com a Torah como certidão de casamento – pode ser seu povo, sua humanidade redimida. Colocando essa história ao lado da de Paulo, vemos o seguinte quadro. Israel assume a Torah como o contrato formal da aliança divinamente dado; mas também, ao fazer isso, está assumindo sua aliança com Adão, e assim com o pecado e a morte.

Isso, para deixar claro, é complexo. Mas tal complexidade não pode contar como um argumento contra a exegese *pois encontramos complexidade idêntica no resto do capítulo*. Em 7:13-20, encontramos o duplo “você”, só que agora na primeira pessoa ao invés da segunda. E em 7:21-25, encontramos a dupla Torah: Torah, por um lado, reconhecida como a lei dada por deus; Torah, por outro lado, reconhecida como o compromisso com o pecado e a morte. O quadro é o mesmo de 7:1-4.

Então, o que Paulo está dizendo por meio desse quadro altamente retórico sobre Israel, Adão e Torah? Sete coisas me parecem emergir, todas de imensa importância para o teologia paulina em geral e a de Romanos em particular.

Primeiro, quanto ao propósito e divisão interna da passagem. O capítulo é uma defesa da Torah contra qualquer sugestão de que ela é idêntica ao “pecado” (7:7-12) ou que

ela por si mesma era a causa última da morte (7:13-20). Essa é a divisão de parágrafos mais apropriada (a despeito de Nestle-Aland e alguns outros textos que inserem uma quebra de parágrafo após o versículo 13), devido ao claro formato de questão-e-resposta de 7:7, 12, 13, 20. Pode-se traduzir 7:21a: “isto, então, é o que eu descobro sobre a Torah”: vs. 21-25 são a conclusão do argumento, no qual se torna visível que a Torah se *bifurca*: exatamente como, por conseqüência, em 7:1-4. O resultado é que a Torah, aquilo pelo que “eu” me esforço quando quero fazer o que é certo, *também* traz o mal “à mão” (7:21b). Devemos salientar que *nomos* significa “Torah” pelo texto todo. Nada se ganha, e tudo se perde, ao transformá-la em um princípio geral – como se Paulo não estivesse discutindo a própria Torah em cada linha da passagem. O mesmo é verdade ao chegarmos em 8:1-7, onde se torna claro que a Torah é vindicada na e através da ação de deus em Cristo e no Espírito.

Segundo, o fluxo do argumento de 7:7 em diante pode ser captado ao se ver nele, em suas duas seções principais, a demonstração daquilo que acontece a Israel como resultado da Torah. Rm 7:7-12 trata da *chegada* da Torah como um evento único; daí o uso do aoristo. Rm 7:13-20 trata do *estado contínuo* de Israel “vivendo debaixo da Torah”; daí o uso do presente. Em cada caso, o que realmente acontece pode ser deduzido de 5:20. No primeiro caso, Israel, na chegada da Torah, atua a queda de Adão; daí os ecos claros de Gênesis 3 no versículo 11. No segundo caso, Israel, continuando a viver com a Torah, atua a morte de Adão. Seja ou não verdade, como eu cuidadosamente propus em outro lugar, que em 7:13-20 há dicas da história de Caim¹⁴, é claramente o caso de que o Israel que vive sob a Torah continua a carregar a marca do pecado e da morte que resulta de ser o filho de Adão.

Terceiro, o “eu” retórico é mais bem explicado como uma dica em antecipação da posição que Paulo assumirá nos capítulos 9-11. Pode ter parecido muito fácil para Paulo falar de “Israel” como se ele mesmo não estivesse pessoalmente envolvido, como se ele mesmo não tivesse vivido na situação da qual ele fala aqui. Isso teria sido jogar material nas mãos da igreja romana, pronta para captar qualquer argumento anti-Israel ou anti-Torah e construir seu próprio edifício sobre ele. Antes, ele se identifica com o Israel assim descrito; essa é a história dele, a triste narrativa do *autos ego* (“eu mesmo”; compare com 9:5). Contudo, isso *não* significa que isso é o que nós chamaríamos de “autobiografia”. Como freqüentemente apontado, Fl 3:6 certamente exclui qualquer sugestão de que Romanos 7 descreve “o que era viver naquele tempo”. Antes, a passagem é (como sua derivação dos capítulos 5 e 6 deveria deixar claro) uma análise especificamente *cristã* da difícil situação de Israel sob a Torah.

Quarto, o paralelo freqüentemente notado entre 7:13-20 e passagens em vários escritores pagãos, que descrevem a admiração diante do fato de pessoas virtuosas se descobrirem incapazes de cumprir o bem moral que aprovam com suas mentes (e. g., Epicteto, *Discursos* 2.26¹⁵), é talvez mais bem explicado como segue. O argumento de Paulo até aqui tem sido que a Torah, em contraste paradoxal com seu propósito aparente, liga Israel a Adão, isto é, à humanidade pagã “pecaminosa” comum. Eu sugiro que nesta passagem,

¹⁴ Wright, *Climax of the Covenant*, capítulo 12.

¹⁵ Cf. também 1.20.17, onde Epicteto argumenta contra os Epicureus, que dizem que “o bem” reside “em minha carne” (cf. Rm 7:18).

como um adorno retórico feito para apelar também para uma audiência romana conhecedora deste tópico dentro da literatura pagã, Paulo diz, com efeito: aqueles que vivem sob a Torah têm alcançado, no máximo, apenas isto, que eles chegaram ao nível dos – pagãos moralistas admirados. Se esta é a leitura correta, realmente não se trata apenas de um esperto adorno retórico feito para situar os aderentes da Torah firmemente em seu lugar ao mostrar que eles não ultrapassam, de fato, Epicteto, Ovídio ou o próprio Aristóteles. Antes, ele também salienta o ponto para os ex-pagãos romanos, ponto que prepara o caminho para 11:18, 25: não pensem que suas tradições pagãs tornam vocês mais especiais que estes nobres judeus, que acertadamente assumem a Torah apenas para descobrir que ela se torna veículo insuspeito da morte. Se eles falham, o nível para o qual eles *retornam* é o nível que, fora da graça revelada em Cristo, vocês mesmos estariam orgulhosos de *atingir* como o topo de seu progresso moral.

Quinto, Paulo analisou de tal forma a falha de Israel e/ou da Torah que a solução para o problema fica de fácil acesso. Eu já mostrei em outro lugar que a referência à oferta pelo pecado em 8:3 é perfeitamente adequada para a difícil situação descrita em 7:13-20¹⁶. A oferta pelo pecado era feita para lidar com pecados cometidos ou em ignorância ou involuntariamente; e é exatamente esse, Paulo tinha dito, o tipo de pecado pelo qual Israel é culpado aqui. Como em 10:3, ele alega que a ignorância de Israel é parte da razão pela qual ele agora precisa ser resgatado. Ele não pecou “com a mão erguida”, deliberadamente indo contra o plano da aliança do seu deus. Pelo contrário, ele honestamente acreditou segui-lo ao pé da letra. Da mesma forma, a falha da Torah não leva ao Marcionismo. A Torah permanece “santa e justa e boa” (7:12), mesmo que não possa dar a vida que ela prometia (7:10). Quando o deus criador faz, em Cristo e pelo Espírito, aquilo que a Torah por si mesma não podia fazer, isso funciona como uma afirmação, não uma negação, da Torah e de sua validade (8:1-11)¹⁷.

Sexto, o propósito subjacente da Torah, a razão pela qual o deus da aliança a deu em primeiro lugar, sabendo que ela teria essas conseqüências negativas, é aqui finalmente tornado claro, de uma forma que, como muito do capítulo 7, aponta diretamente para os capítulos 9-11. Isto é o que eu algumas vezes chamei de “o lado bom do lado ruim da lei”: ao invés de dividir as funções da Torah em negativas e positivas, como se faz algumas vezes, me parece que dentro daquilo que é considerado o lado “negativo” do trabalho da Torah, Paulo vê o papel mais positivo de todos. O sexto ponto precisa ser elaborado em uma seqüência de movimentos, como segue:

(a) A aliança, devemos nos lembrar, foi estabelecida para lidar com o pecado do mundo. Se a Torah é o selo inicial da aliança, esse deve ser o seu propósito maior.

(b) A Torah, Paulo diz em 5:20, veio *para que* o pecado pudesse abundar. Isto é, o propósito divino ao dar a Torah era projetar a transgressão de Adão até sua extensão completa precisamente em Israel.

¹⁶ Wright, *Climax of the Covenant*, capítulo 11

¹⁷ *Ibid.*, capítulo 10.

(c) Esse enigmático “para que” é repetido e ampliado em 7:13. O pecado, *para que se revelasse como pecado*, operou a morte através da Torah, *para que o pecado pudesse se tornar sobremaneira pecaminoso*.

(d) Eu proponho que em tudo isso, Paulo vê o propósito divino oculto, de uma maneira não diferente da indicada em 1 Co 2:8, onde os “poderes deste mundo” não perceberam o que estavam fazendo ao crucificar o Senhor da glória. O propósito de Deus na aliança, parece, era projetar o pecado de todo o mundo em Israel, *para que ele pudesse ser transferido para o Messias e ali tratado de uma vez por todas*. O “pecado” é atraído a fazer seu pior em Israel, para que ele pudesse se exaurir ao matar o Messias representante, depois do que nada mais ele pode fazer. Rm 8:3ss é a grande conclusão desta linha de pensamento, propiciando uma das declarações mais completas, nos escritos de Paulo, do alcance da morte de Jesus. A Torah não podia por si mesma condenar o pecado na carne de forma que ele (pecado) fosse plenamente tratado. Ela podia apenas ajuntar o pecado em um lugar. Nem podia a Torah por si mesma dar a vida que, tentadoramente, ela sustentava. Em Cristo, o Deus da aliança fez a primeira; no Espírito, esse Deus fez a segunda. A morte de Jesus, segundo 8:3, foi o meio pelo qual o pecado foi condenado. (Não é estritamente paulino dizer que *Jesus* foi condenado; antes, *o pecado* foi condenado *em sua carne*.) A ressurreição de Jesus é a garantia de que o Espírito, por quem ela foi realizada, também trará à vida todos aqueles que estão em Cristo (8:9-11).

(e) O propósito aparentemente negativo da Torah, portanto, toma forma dentro daquilo que é essencialmente o mais positivo de seus propósitos: o plano divino de lidar com o pecado de uma vez por todas. Esta linha de pensamento depende, é claro, do nexo entre o Messias e Israel: como representante de Israel, o Messias assume sobre si mesmo o peso do pecado adâmico ajuntado que a Torah tinha deixado pendente sobre a cabeça de Israel. Isso, eu proponho (no nível da seqüência narrativa subjacente da carta) é o significado central que Paulo aqui deseja atribuir à morte de Jesus. A “falha” de Israel é cognata à crucificação do Messias, e de fato intencionalmente preparatória para isso, e sem a qual, para Paulo, não haveria renovação da aliança (Gl 2:21).

(f) A “falha” de Israel, portanto, era parte do estranho plano da aliança do Deus criador pela qual esse Deus pretendia lidar com o pecado do mundo. Esse, eu proponho (antecipando mais uma vez os capítulos 9-11), é o tema que emerge em dois pontos cruciais: as passagens sobre “predestinação” em 9:14-29 e o tema da rejeição de Israel em 11:11-15. No primeiro, o “endurecimento” do Israel étnico é visto como o estranho meio pelo qual o povo do Deus criador pode ser salvo, assim como o “endurecimento” de Faraó era a condição necessária para o êxodo. No segundo, Paulo fala do tropeço de Israel como, de alguma forma, um instrumento para a salvação do mundo. Os dois estão intimamente relacionados e os dois apontam para o eventual tema principal do seu argumento para a igreja romana: se é por *isso* que Israel tropeçou – para que vocês gentios pudessem obter a salvação conquistada para vocês na morte do Messias – então vocês não tem espaço para se gloriar e Israel não tem razão para se considerar cortado para sempre. Seu tropeço era necessário como parte da preparação para a crucificação, tanto histórica quanto teologicamente; agora que essa se realizou, Israel pode mais uma vez ser resgatado, e de fato conseguir uma posição honrosa

(e não uma de segunda classe) dentro do povo renovado de deus. O evangelho é “para o judeu primeiro e também, igualmente, para o grego”.

Essas seis posições sobre Rm 7:1-8:11 levam a uma sétima e final. A ação do deus criador e da aliança ao ressuscitar seu povo dentre os mortos (8:11) deve ser vista como o grande ato final de renovação e vindicação da aliança. Ressurreição não é, por assim dizer, meramente o feliz destino humano para os membros de uma nova religião que deixou o judaísmo e a Torah, com ações de graça, para trás. Declarando que o deus de Israel ressuscitará aqueles em Cristo no último dia, Paulo está transferindo explicitamente para esta família de judeus-e-gentios uma das maiores expectativas judaicas de todas.

Romanos 8:12-39

Tudo isso abre o caminho para 8:12-30, no qual os temas da carta até aqui são tomados e desenvolvidos dentro de um novo argumento: se o criador lidou dessa forma com o problema de Adão, esse mesmo deus lidará com o problema de toda a criação. Em muitas versões judaicas do primeiro século da história de Israel, assim como em muitas versões cristãs subseqüentes, essa dimensão do propósito da aliança foi freqüentemente ignorada; mas Paulo o mantém firmemente em mente.

Antes de poder se voltar (nos capítulos 9-11) para a questão particular que ele deseja comunicar à igreja romana, ele precisa mostrar que o propósito inteiro da aliança é assim cumprido em Cristo e pelo Espírito. O povo de Cristo, de fato, são os filhos desse deus (8:12-17), herdando o título (“filho de deus”) que fora dado a Israel no êxodo; como resultado, eles não devem “voltar para o Egito” mas prosseguir no meio dos presentes sofrimentos para a glória que ainda há de vir, a renovação de toda a criação, que acontecerá como conseqüência direta da ressurreição daqueles em Cristo (8:15, 17-25)¹⁸. Aqui está a nota de *esperança* que tem implicitamente ecoado, muito freqüentemente, desde que foi introduzida em 5:2: esperança na renovação de toda a criação, em um grande ato de liberação do qual o êxodo do Egito foi simplesmente um tipo anterior. Como resultado, tudo aquilo pelo que Israel esperava, tudo aquilo em que sua esperança estava baseada, é verdadeiro para aqueles que estão em Cristo. Aqueles que ele de antemão conheceu, ele predestinou; aqueles que ele predestinou, ele chamou; aqueles que ele chamou, ele justificou; aqueles que ele justificou, ele também glorificou. Da mesma forma, tudo o que o paganismo tinha a oferecer, em sua divinização da ordem criada, é mostrado como uma grande paródia do verdadeiro entendimento cristão. A criação não é deus, mas é projetada para ser enchida por deus: o Espírito libertará toda a criação. Subjacente a isso tudo, fica a cristologia: o propósito era que o Messias pudesse “ser o primeiro entre muitos irmãos” (8:29). Paulo é cuidadoso para não dizer, ou deixar que se conclua, que os privilégios de Israel foram simplesmente “transferidos para a igreja”, mesmo que, para ele, a igreja significasse judeus-e-gentios-unidos-em-Cristo. Antes, o destino de Israel se desenrolou, de modo inteiramente apropriado dentro do esquema judaico, sobre o Messias. Tudo o que a nova família herda, herda nele.

¹⁸ Estou grato a Sylvia Keesmaat por chamar minha atenção a aspectos do imaginário do êxodo nesta passagem que eu não havia notado anteriormente.

Rm 8:31-39, como um coro musical, salienta os temas da carta inteira até aqui e os celebra em um bom estilo retórico. O amor divino, subjacente ao argumento desde 5:6-10, emerge novamente como o grande tema real da mensagem inteira do evangelho. Este é o amor da aliança, prometido a Abraão e sua família, uma família agora percebida como o povo mundial que se beneficia da morte de Jesus. Uma vez que este amor é, precisamente, o amor do criador, ele permanece soberano mesmo que os poderes da terra e do céu pareçam ameaçá-lo. Uma vez que este é o amor do deus da aliança, ele tem base em sua promessa inquebrantável. Desta forma, a linguagem de corte de justiça e a linguagem de contrato de casamento se fundem (8:33-34, 35-39), ambas agora reveladas como aspectos metafóricos vitais de uma verdade mais fundamental, que pode ser expressada tanto como *dikaiosyne theou* (“justiça de deus”) como *agape theou* (“amor de deus”): a fidelidade do deus criador à aliança, revelada na morte e ressurreição de Jesus o Messias e no dom do Espírito.

Eu enfatizei que muito de Romanos 5-8 deve ser entendido, dentro da seqüência poética/retórica da carta, como uma preparação explícita para aquilo que está para vir nos capítulos 9-11. Em nenhum momento Paulo está, nesta passagem, simplesmente celebrando a esperança cristã (ou o que quer que seja) por si mesma. A exultação do capítulo 8, embora claramente genuína e sincera, é também, ao mesmo tempo, um mecanismo retórico brilhante. Os leitores romanos, assim como leitores modernos receptivos, não podiam fazer outra coisa a não ser se deixar levar pelo fluxo do discurso de Paulo e por sua magnífica conclusão. Ao ler esta passagem (ou, mais provável, ouvindo ser lida), não podia ocorrer para eles a idéia de voltar ao velho paganismo de 1:18-32. A glória da humanidade genuína, criada em Cristo e garantida definitivamente pelo Espírito, é aqui apresentada com a maior força literária e teológica. Isto é claramente deliberado e prepara o caminho para a próxima seção, totalmente diferente em sentimento a ainda tão intimamente relacionada ao tema. O contraste marcante não tem a ver com diferentes seções da carta sendo remendadas livremente ou com um tema diferente sendo inserido após um longo intervalo no ditado da carta. A mudança no sentimento é uma característica de habilidade retórica tanto quanto o drama mantido no capítulo 8. Como já vimos, a força subjacente desta seção inteira era dizer: todas essas bênçãos que vocês agora têm, vocês a têm porque o deus criador as prometeu a Israel e agora as tem dado, em Cristo, a vocês. Portanto... o que diremos sobre o próprio Israel?

Desta forma, não é negar este ponto poético/retórico sugerir que, em termos da seqüência narrativa subjacente, ou da história teológica, da carta, Romanos 8 é um dos maiores, mais completos e maduros resumos do evangelho. Quase todos os tópicos paulinos que se costuma discutir levam a este capítulo cedo ou tarde. Só porque estamos, corretamente, comprometidos a lê-lo no contexto, não devemos deixar de notar a forma pela qual ele fala, concisamente, tantas coisas diferentes, que Paulo escreve com mais detalhes em outros lugares, e o faz com uma força retórica e encanto sem paralelos mesmo nos padrões do próprio apóstolo Paulo. Nós podemos imaginar, com alguma plausibilidade, que temos aqui uma seqüência de argumento e pregação que o apóstolo usou em várias ocasiões, e que ele adaptou para seus propósitos presentes. Se há algo do gênero, é Romanos 8, não Romanos 9-11, que nos dá uma dica do tipo de sermão freqüentemente usado e que Paulo levava em sua cabeça, ou mesmo (como C. H. Dodd sugeriu) em sua bagagem.

VI. Romanos 9-11

Se nos aproximássemos “frios” de Romanos 9-11, uma das primeiras coisas que poderiam nos surpreender seria sua linha narrativa¹⁹. Paulo começa com Abraão, continua com Isaque e Jacó, vai para Moisés e o êxodo e lá pelo final do capítulo 9 ele alcança os profetas e suas predições de exílio e restauração. Então, em 10:6ss, ele expõe a passagem em Deuteronômio (capítulo 30) que prediz o retorno do exílio e, em 11:11ss, a desenvolve em termos da idéia de “remanescente”, antes de chegar, no final do capítulo 11, às grandes predições de renovação da aliança de Isaías e Jeremias. Ele narra, em outras palavras, a história da aliança de Israel, de uma maneira que, pelo menos em linhas gerais, é paralela a muitas outras versões importantes dessa história na literatura judaica.

Isso já é suficiente para nos alertar para uma característica freqüentemente ignorada pelos eruditos: que a passagem inteira é sobre a *fidelidade do deus de Israel à aliança*. Discussão disso não pode se limitar às ocorrências da expressão *dikaio syne theou* (10:3 duas vezes); quando essa expressão aparece nesse contexto, sua força está em resumir o argumento inteiro até esse momento. Israel era “ignorante da justiça de deus”; isto é, Israel não entendeu ou não reconheceu o que seu deus estava fazendo dentro da história *em cumprimento de seus propósitos na aliança*. Uma vez que Paulo já tinha falado da justiça divina sendo revelada na morte e ressurreição de Jesus, não é surpresa que essa “ignorância” de Israel esteja diretamente relacionada com sua falha de acreditar no evangelho, que é, é claro, o ponto inicial da seção inteira (9:1-5) assim como o foco de passagens como 9:30-33. Os propósitos divinos na aliança, parece, são aqueles colocados em movimento por toda a história. O deus de Israel havia estreitado para um ponto, escolhendo este filho de Abraão e não aquele, escolhendo alguns da geração do deserto não outros, fazendo de Israel, de fato, o vaso de sua ira como o próprio Faraó havia sido (9:21-23). Isso levanta a questão da justiça de tal ação divina (9:14, 17), que é, é claro, a questão da *dikaio syne theou*.

Isso, eu proponho, é onde o tema de 7:1-8:11 surge de maneira mais clara para nossa ajuda. Paulo não está falando de uma predestinação dupla do tipo calvinista. Ele está falando da maneira pela qual a vocação de Israel de ser o povo do deus criador, incluindo especificamente seu chamado para ser “vasos de ira”, era o ponto focal desse plano de deus de salvar o mundo. Ele pode então resumir esse tema naquelas frases freqüentemente consideradas enigmáticas no capítulo 11: “por sua transgressão, salvação chegou aos gentios” (11:11); “sua transgressão significa riquezas para o mundo e sua falha, riquezas para os gentios” (11:12); “sua rejeição significa reconciliação para o mundo” (11:15); “vocês receberam misericórdia por causa da infidelidade deles” (11:30); “eles não acreditaram para misericórdia de vocês” (11:31). Tal ênfase repetida é claramente um tema importante de 11:11-32.

Difícilmente pode ser uma idéia nova introduzida neste ponto; parece se referir a algo já afirmado, que Paulo aqui resume. Eu proponho que isso tudo faz sentido, em si

¹⁹ Eu escrevi com detalhes sobre esses capítulos em *Climax of the Covenant*, capítulo 13. Deliberadamente, estou tentando não resumir o que eu disse ali, mas assumir uma nova abordagem para a passagem e ver o que emerge à luz deste artigo até este ponto.

mesmo e dentro de Romanos em especial, se nós enxergarmos o fluxo do pensamento de Paulo algo como o seguinte:

(a) A vocação de Israel de ser o povo da aliança do criador sempre teve o objetivo de ser o meio de resgatar o mundo inteiro.

(b) Essa vocação podia ser, e foi, distorcida pela idéia de uma posição privilegiada para Israel em relação ao resto do mundo, mas em Cristo tal distorção mostrou o que de fato é.

(c) A intenção divina foi, sempre, a de lidar com o mal do mundo (“pecado”, personificado no capítulo 7) ao acumulá-lo em um único lugar e ali prescrever e executar a sentença de julgamento sobre ele.

(d) Sempre foi pretendido que este “lugar” fosse o próprio Messias.

(e) A pré-condição necessária para tal julgamento do pecado na pessoa do Messias era que Israel, o povo do Messias, fosse ele próprio o lugar onde o pecado fosse ajuntado, para que esse fardo pudesse ser colocado sobre o Messias sozinho.

(f) Assim, Israel foi chamado, como parte de sua vocação na aliança, para ser os “vasos de ira”, o lugar onde a ira do criador sobre a maldade da criação inteira seria ajuntada para que pudesse ser tratada.

(g) Isso nunca foi planejado ser uma condição permanente. Israel era como um esquadrão anti-bombas chamado para transportar o dispositivo para um lugar seguro e *então deixá-lo ali*. Se Israel exige um status privilegiado, recusando-se a desistir dele, é como se os membros de um esquadrão anti-bombas ficassem tão orgulhosos de sua importante missão que se tornassem relutantes em deixar a bomba para trás.

(h) Não pode haver futuro na aliança, portanto, para aqueles israelitas que se recusam a abandonar seu status “próprio”, isto é, étnico, de participação na aliança (10:3). Cristo é o fim daquela estrada, o objetivo final do propósito da aliança que sempre pretendeu lidar com o pecado e seus efeitos (10:4, com todas as suas ambigüidades deliberadas em jogo).

(i) Mas aqueles que vêm, em Cristo, o sentido para aquilo que o deus criador e deus da aliança fez na história de Israel, e que o alcançam em fé – esses israelitas podem sempre reconquistar seu status pleno na aliança, e quando isso acontece deve ser motivo de grande alegria dentro da comunidade como um todo (11:11ss).

Isso, eu proponho, é talvez o tema principal subjacente dos capítulos 9-11, e mostra, assim como outras coisas, a forte integração da passagem com a linha de pensamento de partes anteriores da carta. Com base na análise detalhada do propósito e efeito da Torah no capítulo 7, Paulo contou a história da aliança de Israel de forma a trazer à tona a estranha

verdade da rejeição de Israel para que o mundo pudesse ser redimido. De fato, isso é simplesmente, eu proponho, escrever a verdade da cruz dentro da história maior. Israel é o povo do Messias segundo a carne (9:5); Israel realizou em uma grande escala o que aquilo significava, a saber, se tornou o lugar onde o pecado foi ajuntado para ser ali tratado. Por trás de 9:5, está 1:3ss: Jesus é o Messias davídico “segundo a carne”. O que é verdade sobre ele é também verdade, necessariamente, de seu povo “segundo a carne”. Isso, eu proponho, está no cerne de 9:6-10:21, e é a razão teológica dos ecos de 5:10 em 11:15 (a rejeição de Cristo, como a de Israel, significa reconciliação; sua nova vida, como a de Israel, significa nova vida para os outros) e de 5:15-19 em 11:12 (Israel comete a *paraptoma* [transgressão] de Adão, assim como em 7:7-12; ele deve então seguir o Messias através da morte-na-carne adâmica para nova vida).

Mas Paulo não contou essa história “em um vácuo”. Ele arranhou seu material de forma a salientar o ponto de que *a missão aos gentios surge precisamente desse estranho propósito da aliança*. Rm 10:14-18, antecipado já em 9:24, 30 enfatiza que a missão apostólica às nações e a incorporação dos gentios no povo da aliança do deus criador (9:30: “eles encontraram 'justiça', embora não a estivessem procurando”), são o resultado positivo de Israel ser rejeitado. A inclusão dos gentios é uma das características do “retorno do exílio” que acontece após Israel, “o servo do Senhor ter carregado os pecados de muitos”. (Embora Paulo não discuta Isaías 52ss nesses capítulos, as referências pontuais como 10:15 [Is 52:7]) e 10:16 [Is 53:1] são, do meu ponto de vista, sintomas de uma meditação profunda sobre a passagem inteira como uma grande pista dos propósitos divinos, na aliança, para Israel). Como resultado, a força retórica da exposição inteira da falha de Israel não é dar aos cristãos gentios um senso de superioridade ou auto-satisfação por seu sucesso contrastante, mas para trazer à tona e enfatizar o fato de que eles devem aos israelitas uma grande dívida de *gratidão*. Isso, é claro, é precisamente o que Paulo diz em 15:27: como os gentios vieram a compartilhar das bênçãos espirituais de Israel, então é justo que eles retribuam em termos de bênçãos materiais. É também o tema que leva diretamente ao ponto principal de 11:11-32, que deve ser agora reconhecida como a afiada lâmina retórica da carta inteira. Se eu estou certo, a ênfase inteira de Romanos 9 e 10, aparentemente negativa, deve ser lida como um apelo por uma compreensão empática, por parte da igreja gentia em Roma, da situação dos judeus. Rm 9:1-5 e 10:1-2 não são meramente interferências pessoais em um catálogo devastador da falha dos judeus. Elas são indicações da atitude que Paulo deseja que seus leitores adotem ao perceber e apreciar o estranho plano da aliança pelo qual, por causa da salvação do mundo, Israel tropeçou sobre a pedra de tropeço que foi posta em seu caminho pelo próprio deus da aliança (9:33). Paulo, como em 7:7-25, vê “sua carne” em rebelião contra o evangelho (9:3; 11:14) e entende essa rebelião em termos do estranho, mas em última instância positivo, plano salvador do deus da aliança, o qual lidará com o pecado involuntário e de ignorância de Israel e assim trazê-lo, também, à salvação (8:3; 10:3).

O duplo movimento de pensamento que se une em 11:11-32 é, portanto, como segue. Por um lado, o “tropeço” dos judeus, de acordo com o estranho plano da aliança, era parte do meio designado pelo qual o Messias faria seu estranho trabalho de lidar com o pecado, e assim parte do meio pelo qual o mundo seria salvo. Desta forma, a igreja gentia em particular não pode olhar com desprezo para os judeus, mas deve reconhecer, como

argumentei acima, uma dívida de gratidão. Isto tem base exatamente nos capítulos 5-8, nos quais, como vimos, os privilégios e bênçãos de estar em Cristo foram descritos de forma a deixar claro que eram privilégios de Israel, dados ao Messias e então a todo o seu povo. Por outro lado, o próprio fato desta transferência de privilégios do Israel segundo a carne para o Messias e para a igreja de judeus-e-gentios significa que o Israel segundo a carne deveria ter *ciúmes*. Isto é um tema importante dos capítulos 10-11, retirado por Paulo em 10:19 de sua seção favorita de Deuteronômio (a passagem da aliança nos capítulos 30-32) e então desenvolvida em 11:14ss. De fato, esse tema só faz sentido dentro do argumento se a lógica da carta inteira é mais ou menos como a descrevi. Os gentios herdaram as bênçãos de Israel: isso deveria fazer os cristãos gentios gratos e os judeus não-cristãos ciumentados. E mais – uma vez que Paulo não está, no capítulo 11, se dirigindo a judeus não cristãos, mas ainda tendo como alvo retoricamente gentios cristãos, como 11:13 deixa claro – o prospecto desse “ciúme” por parte dos judeus não-cristãos deveria, por sua vez, intensificar a percepção dos gentios cristãos da difícil situação dos judeus e de quão apropriado seria que os judeus deixassem seu presente estado de “infidelidade” e se encontrassem como membros valorizados e celebrados da família única de Abraão, família de judeus-e-gentios. A alegoria da “oliveira” é desenvolvida, eu proponho, para salientar exatamente este conjunto de pontos²⁰.

O que dizer então da leitura “normal” de Romanos 11, na qual a erudição crítica e o fundamentalismo, por uma vez na vida, uniram forças, sugerindo que Paulo aqui prediz uma salvação em larga escala no último minuto de (praticamente) todos os judeus étnicos? Eu argumentei extensamente contra tal leitura em *The Climax of the Covenant*²¹, e aqui desejo salientar apenas dois pontos.

Primeiro, a força retórica da passagem me parece claramente estar relacionada aos planos missionários de Paulo (ver 10:14-18). Seu argumento inteiro, como propus, é que o evangelho é “para o judeu primeiro e igualmente para o grego”. Ele está tornando claro, para uma igreja romana potencialmente anti-judaica, que não pode haver uma volta a um sistema invertido de privilégio nacionalista. Ele desejava acima de tudo que a igreja romana entendesse sua missão (uma vez que ele pretendia que Roma fosse sua nova base) em termos da estratégia judeus-e-gentios que ele pretendia adotar, única estratégia através da qual poderia florescer uma igreja de judeus-e-gentios, única estratégia através da qual a nova e unida humanidade, com a qual Paulo se importava tão apaixonadamente, poderia ser evidenciada²². A igreja romana não devia permitir que o latente, e algumas vezes visível, sentimento anti-judaico na orgulhosa capital pagã os infectasse como cristãos. O deus criador não cortou seu antigo povo de modo que agora só haveria um remanescente judaico de número decrescente e em pouco tempo uma igreja unicamente gentia. O remanescente, enfaticamente, não é uma pequena minoria que se agarra com sucesso a um privilégio étnico

²⁰ O que explica algumas de suas aparentes peculiaridades. Paulo não era o único escritor do primeiro século a usar interessantemente metáforas de horticultura, ver também Epicteto, *Discourses*, 4.8.34–40. Compare também Ezequiel 17. Paulo não está apenas usando uma “ilustração para homilia”, a qual poderia então ser criticada se não funcionasse apropriadamente, mas se sustenta sobre uma longa tradição profética/apocalíptica de imaginário variado.

²¹ *Climax of the Covenant*, 246-51.

²² Cf. Gl 3:25-29; Ef 2:11-22; 3:8-13 (disputas habituais sobre autoria não ignoradas).

mas um remanescente “escolhido pela graça” e assim não “pelas obras [da Torah]” (11:5ss). Se tal remanescente existe, ele pode aumentar; o deus de Israel anseia para que ele aumente; a própria missão de Paulo aos gentios é concebida, em parte, para ajudá-lo a aumentar, pelo processo do “ciúme” de Israel ao ver seus próprios privilégios serem desfrutados por outros. A grande esperança de Paulo, ao escrever Romanos, é (negativamente) destruir qualquer potencial arrogância por parte de cristãos gentios em relação a Israel e (positivamente) conseguir o apoio entusiasmado e completo da igreja romana para o programa missionário mundial que ele pretende implementar na própria capital e também pelo Mediterrâneo ocidental.

Segundo, a salvação de “todo Israel” (11:26) não se refere a um evento que se espera acontecer na *parousia*. Tornou-se usual dizer, com E. P. Sanders, que Paulo assumiu a expectativa judaica normal e a reverteu. A “restauração escatológica” previa que Israel seria restaurado primeiro e que então os gentios viriam para compartilhar a bênção. Segundo Sanders, Paulo pragmaticamente reverteu essa ordem: agora, parecia, os gentios viriam primeiro e *então* Israel. O que essa leitura ignora é que, para Paulo, a restauração de Israel *já havia acontecido* na ressurreição de Jesus, o Messias representante. Os textos que ele evoca são exatamente os que falam dos gentios ouvindo a palavra do Senhor subsequente à restauração de Israel. Ele evoca, em Rm 11:26b, não apenas Is 59:20 mas também, e talvez mais importante, Is 2:3 e/ou Mq 4:2. Quando Sião for restaurada, a palavra do Senhor fluirá a partir dela para as nações: agora, Sião foi restaurada em Jesus o Messias, de forma que a palavra de salvação consiste no próprio Jesus, como Redentor, vindo *de* “Sião” para abençoar as nações. E a citação de Jr 31:33 que aparece em 11:27 é, enfaticamente, uma predição da nova aliança. Paulo não está sugerindo por um momento que judeus podem desfrutar de uma bênção privada, baseada na aliança, que ainda depende de um status especial, privilegiado, étnico. Antes, ele está insistindo que, dentro da aliança renovada agora estabelecida em Cristo e no Espírito, os judeus são, é claro, bem-vindos com os gentios. O *kai outos* no início do v. 26 não significa “e *então*” mas “e *assim*”, “e desta maneira”. Esta, Paulo está dizendo, é a forma como o deus da aliança salvará o (polemicamente redefinido) “todo Israel” dele. Como resultado da missão aos gentios, Israel será levado a ver “suas” bênçãos, focalizadas no seu Messias segundo a carne, agora dadas gratuitamente aos gentios; e Israel desejará voltar e compartilhá-las.

Retoricamente, isto é, em termos da “seqüência poética” da carta, o ponto principal de Paulo foi agora salientado. Ele contou a história do deus criador do mundo como a história do deus da aliança e seu povo, agora entendidos de uma maneira nova com base na morte e ressurreição de Jesus o Messias. A mensagem sobre esse Messias, como ele disse em 3:21, é a revelação-em-ação da fidelidade desse deus à aliança: deste ponto de vista, pode-se entender o plano segundo o qual Abraão se tornou pai de uma família mundial da aliança, o plano segundo o qual também Israel, após levar adiante sua difícil missão, pode e deve ser convidado a compartilhar as bênçãos da renovação da aliança. Cristãos gentios, em Roma ou em qualquer outro lugar, não podem cair naquele anti-judaísmo que se recusa a ver os judeus como legítimos beneficiários da ação de Deus em Cristo: a única história na qual a própria existência deles como cristãos faz sentido é precisamente a história judaica. Eles não sustentam a raiz; a raiz os sustenta. Paulo colocou a apropriada rejeição dos gentios a um

povo de deus baseado em etnia, o correto repúdio da Torah como a marca final de participação na aliança, no plano maior da aliança divina, de forma a minimizar qualquer possibilidade de Marcionismo, de uma rejeição da Torah como menos do que dada por deus e de um anti-judaísmo que se encaixaria muito facilmente no padrão social da Roma pagã e muito mal em um entendimento do evangelho genuinamente relacionado à aliança. A seqüência de pensamento da carta até aqui é resumida na conclusão “real” de sua exposição teológica (15:8ss):

Porque eu digo que o Messias se tornou um servo para os circuncidados, por causa da veracidade de deus, para confirmar as promessas aos patriarcas, e que os gentios pudessem glorificar o verdadeiro deus por sua misericórdia. (Tradução do autor)

VII. Capítulos 12-16

Como muitos escritores e palestrantes sobre Romanos, eu utilizei a maior parte do meu espaço nos capítulos 1-11 e deixei pouco para os importantíssimos capítulos que restam. Tenho confiança, contudo, de que dentro do contexto retórico deste artigo, expectativa e controvérsias, inevitavelmente, irão girar em torno dos primeiros onze capítulos, ao invés dos cinco últimos, de modo que o desequilíbrio, apesar dos riscos, deve corresponder à realidade de nossa discussão subsequente. Alguma coisa, ainda assim, deve ser dita sobre o lugar desses capítulos dentro do projeto retórico, a seqüência poética, da própria carta.

Os capítulos 12-16, penso eu, vêm de um argumento que foca a *missão* da igreja para um argumento que foca sua própria *unidade* interna. Tendo mapeado o plano da aliança do deus criador, e tendo localizado a igreja romana (predominantemente gentia) naquele mapa, Paulo pode dirigir tanto instruções específicas quanto gerais para a igreja, o geral preparando o caminho para o específico. O apelo pela unidade-na-diversidade em 12:5ss, seguindo naturalmente o apelo pela “apresentação do corpo” em 12:1, prepara, por si mesmo, o caminho para o apelo mais direto de 14:1-15:13, onde reside, sem dúvida, a força principal dos capítulos 12-16. Da mesma forma, a debatida passagem 13:1-7 faz muito sentido quando lida contra o pano de fundo da situação em Roma. Se os judeus tinham sido expulsos de Roma dentro da memória recente por causa de disputas *impulsore Chresto* (“por instigação de Cresto”), a última coisa que a igreja precisava era corresponder à má reputação assim implicitamente adquirida. As desdenhosas referências em Tácito, Suetônio e Plínio mostram muito bem como os romanos naturalmente consideravam um culto como o Cristianismo: uma reputação de comportamento anti-social era quase automática e a igreja deveria tomar cuidado para não corresponder a ela²³. Nenhum comportamento pagão devia infiltrar a igreja, que devia viver como o povo da luz do dia mesmo que a noite fosse, naquele momento, ainda escura.

Neste contexto, 14:1-15:13 faz seu próprio ponto evidente. Se as disputas citadas por Suetônio foram de fato o resultado de problemas dentro da comunidade judaica

²³ Tácito, *Annals* 15.44; Suetônio, *Claudius* 25.4; Plínio, *Letters* 10.97.

causados por algumas sinagogas e/ou indivíduos se tornarem cristãos, e/ou por judeus cristãos vindos de fora para Roma e se engajando em evangelismo dentro da comunidade judaica, era vital que a própria igreja aprendesse a viver em paz com as “linhas” que iriam naturalmente se desenvolver. O que Paulo faz, é claro, é explicitamente *não* discutir essas questões em termos de “judeus cristãos” e “gentios cristãos”, mas alinhá-los em termos emprestados de sua (algo diferente) discussão em 1 Coríntios 8, onde ele falou do “forte” e do “fraco”, ambas categorias quase certamente incluindo gentios cristãos, e ambas da mesma forma incluindo judeus cristãos. Paulo se recusa a reforçar uma divisão potencial ao endereçar grupos diferentes dentro da igreja em termos de suas origens étnicas, mas, em vez disso, arranja as questões como se elas fossem simplesmente um assunto de opções pessoais.

Isso, é claro, era de fato mais real do que alguns na igreja romana desejariam admitir. O próprio Paulo era um “judeu cristão” que assumia a ponto de vista “forte”; presumivelmente Prisca e Áquila (16:3) também. E, subjacente ao argumento específico inteiro nessa questão particular, fica a referência constante à narrativa do Messias e sua realização, e um sentido de lealdade à ele ao invés de a qualquer outro padrão (14:4, 6, 8, 9, 14, 15, 18; 15:3-6; e acima de tudo 15:7-13). A aliança que o criador fez com Abraão foi cumprida em Cristo, e um povo multi-étnico é o resultado; não se deve, por causa de regulamentos humanos, destruir essa obra única e culminante do deus criador. Desta forma, Romanos 14:1-15-13, como o restante da carta, é edificada sobre a cristologia básica do evangelho, a seqüência narrativa fundamental do pensamento de Paulo.

Com este apelo, a tarefa teológica de Paulo está terminada, e falta escrever sobre as razões para sua ida à Roma (15:14-29), que já discutimos. O pedido de oração (15:30-33), a longa lista de saudações (16:1-16, 21-23), e o agudo aviso extra (16:17-20), tudo faz sentido dentro desse contexto. Mesmo a saudação final (16:25-27), algumas vezes considerada de outro autor, me parece, no mínimo, uma conclusão apropriada. Se nós percebemos a sutileza e flexibilidade do pensamento de Paulo na epístola até esse momento, amputar tal passagem me parece suspeitamente como coar uma mosca depois de engolir um camelo, tomando vingança pelo trabalho duro de atracar-se com o resto do texto ao dispensar uma pequena passagem que não pode falar por si mesma. Em especial, há algumas poucas dicas em 16:25-27 que sugerem que ela corresponde muito proximamente ao prólogo da carta, para o qual nós agora nos voltamos para concluir nosso estudo da seqüência poética.

VIII. O Prólogo (1:1-17)

Com a carta como um todo agora exposta diante de nós, talvez estejamos capacitados a entender mais precisamente a razão pela qual Paulo escreveu sua introdução da maneira que escreveu. Ele introduz a si mesmo em termos do “evangelho” pelo qual seu ministério é definido; e o “evangelho” não é “justificação pela fé”, não simplesmente uma mensagem sobre como humanos são salvos, mas o anúncio de Jesus como Filho de deus em categorias enfaticamente judaicas (1:3-4). É perfeitamente possível que Paulo estivesse citando uma fórmula anterior, concebivelmente de uma escrita própria anterior, mas devemos rejeitar qualquer tentativa de marginalizar 1:3-4 dentro de seu pensamento, ou dentro do fluxo da carta, com base no fato de ser muito judaica. São precisamente essas categorias (o caráter

messiânico davídico e representativo de Jesus, e sua declaração como Filho de deus através da ressurreição) que são dominantes em boa parte da carta. É o evangelho de Jesus, representando Israel “segundo a carne”, fazendo por ele e, portanto, para o mundo aquilo que ele havia falhado em fazer, que dá coerência teológica a tudo o que ele vai dizer.

A missão apostólica é o resultado direto desta proclamação (1:5-7). Seu objetivo é “a obediência da fé”; “fé” não é, em Paulo, diametralmente oposta a “moralismo” da forma que, por razões contextuais e polêmicas, se tornou mais tarde no pensamento teológico. Embora, é claro, em nenhum sentido fé ou obediência formam uma iniciativa humana que coloca o criador em débito; nem há qualquer idéia de que “fé” também não seja ou que não leve à “obediência” em termos de 12:1, a grata oferta de uma vida humana inteira ao serviço do deus criador e da aliança como resposta livre à misericórdia recebida.

Rm 1:8-15, fluindo naturalmente de 1:6-7, explica inicialmente, então, o desejo de Paulo de ir à Roma, antecipando as declarações mais completas de 15:14-29. Este relato da intenção de Paulo não deve ser excluído de 1:16-17, mesmo que pareça claro que aqueles dois versículos formam um resumo curto e concentrado do argumento da própria carta; no contexto, eles se apresentam como uma explicação da razão para visitar Roma e, por dedução, para uma missão que começa em Roma, como desenvolvimentos necessários para a missão apostólica.

Rm 1:16-17, então, formam a declaração do tema para a *seqüência poética* da carta. Uma vez que Romanos tem sido freqüentemente lida como a *Summa Theologica* de Paulo, 1:16-17 também são freqüentemente vistos como a declaração temática de sua teologia inteira, mas isso é um engano. Por si mesmos, estes versículos se referem à entidade mais fundamental do “evangelho”, que, declarado em 1:3-4, é aqui pressuposto. O “evangelho” – isto é, a mensagem judaica de um Messias crucificado e ressuscitado como cumprimento do plano da aliança do deus de Abraão, Isaque e Jacó – era, é claro, tolice para o mundo antigo: não apenas uma mensagem judaica, mas uma muito bizarra! Ainda assim, Paulo declara, como em 1 Co 1:18-2:5, é dentro desse estranho e tolo evangelho que reside oculto o poder do deus criador pelo qual todos os humanos, de qualquer origem racial, podem ser salvos.

A razão pela qual esse evangelho contém esse poder para essas pessoas está oculta na *fidelidade do deus único à aliança*. Aqui, em 1:17a, podemos ver a dinâmica da carta inteira e com ela o significado completo da *dikaiosyne theou*. O termo é, e permanece, firmemente baseado na aliança que foi estabelecida com Abraão e com a qual Israel lutou nas gerações subseqüentes, não menos no período entre os Macabeus e Bar Kochba. Mas ela sempre visou, pelo menos como o Paulo a vê, não apenas a fidelidade divina ao Israel étnico, mas a escolha do Israel étnico como aquele que iria levar os propósitos salvadores do criador para o mundo todo. Aqui reside a verdadeira força da afirmação de Ernst Käsemann, a de que a justiça divina tem a ver com a vitória divina sobre todo o cosmos rebelde; mas isso se conclui por um meio que Käsemann nunca imaginou, a saber, pelo fato de que em Jesus o Messias o propósito do criador para Israel na aliança foi finalmente cumprido.

A fidelidade à aliança do Israel-em-Cristo resulta, então, na revelação da

fidelidade do deus criador à aliança. Portanto, eu leio *ek pisteos* (“pela fé”) em 1:17 à luz de 3:22, como se referindo à fidelidade de Cristo, que por sua vez resulta em bênção para todos aqueles marcados pela “fé” do tipo que será descrita posteriormente por toda a carta. Hc 2:4 é citado, não como uma prova textual arrancada de seu contexto original, mas como uma passagem chave que trata da redefinição radical do povo de deus através de um período de crise turbulenta. No meio da ira e confusão sobre os propósitos do deus único na aliança, o profeta se agarra na afirmação de que “os verdadeiros membros da aliança encontrariam vida em sua fé”. Paulo, em um período de ira ainda maior, e ainda maior confusão sobre os propósitos do mesmo deus na aliança, alcança o mesmo ponto: agora participação na aliança tem como sua marca mundial não as “obras” que diferenciavam Israel segundo a carne, mas a fé que era a fé de Abraão: fé no deus que justifica o ímpio, fé no deus que ressuscita os mortos.

IX. Romanos e a Teologia Paulina

Obviamente, não há espaço nem mesmo para um esboço dos pontos teológicos que poderiam ser extraídos após esta exegese teológica de Romanos. Mas algumas conclusões, algo não sistemático, podem ser obtidas, as quais irão, eu espero, afiar as questões para nossa discussão futura.

Primeiro, pode-se defender a tese de que Paulo pode ser visto não apenas como um “teólogo da aliança” mas um tipo muito particular de teólogo da aliança. Ele sustentava as doutrinas judaicas centrais de monoteísmo, eleição e escatologia, vendo-as todas redefinidas em Cristo e no Espírito. Ele repensou toda a visão de mundo do judaísmo antigo, não menos a do seu próprio farisaísmo, sem a menor sugestão de que ao fazer isso ele estivesse se vendendo ao ambiente pagão que o envolvia, ou que dele estivesse indiscriminadamente tomando. Sua teologia e seu lugar dentro da história das religiões são marcados por sua crença central em que o deus criador era também o deus da aliança, em que a aliança com Israel sempre foi pretendida como o meio de trazer o cosmos inteiro de volta aos eixos e em que esta intenção havia agora se realizado, em princípio, em Jesus e estava sendo implementada pelo Espírito.

Segundo, a leitura da crítica de Paulo ao judaísmo que vem se tornando popular por Sanders e outros, em contraste com a leitura luterana normal, tem, em princípio, sido confirmada pelos detalhes da exegese teológica. A crítica de Paulo a Israel se referia não a proto-Pelagianismo ou a “moralismo” mas a que a aliança fosse considerada etnocêntrica. Contudo, o que não é freqüentemente visto é a forma pela qual a teologia da cruz, tão querida aos corações dos expositores luteranos quanto próxima do centro de Paulo, reside no núcleo dessa crítica tanto quanto sempre foi no esquema antigo. Ler Paulo à moda pós-Sanders não é (como algumas vezes se sugere) marginalizar esta ênfase central, mas realmente lhe dar a medida completa²⁴.

Terceiro, a releitura de Sanders, todavia, não foi, no meu ponto de vista, longe

²⁴ Tenho em mente, e.g., a polêmica de Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991) 85ss.

o suficiente. Essa releitura ainda parece assumir, com o modelo antigo, que “justificação” é um “termo de transferência” que descreve “como as pessoas são salvas”, e, por consequência, que Paulo tinha se desfeito do sistema judaico de linguagem teológica. Na verdade, isso é desnecessário, assim como a persistente divisão entre leituras “forenses” e “incorporativas” da teologia de Paulo. Ambas categorias são, de fato, frutos da ênfase central na aliança: uma vez isso levado em conta de modo firme e definitivo, tudo o mais se arranja ao redor, e as diferentes idéias metafóricas que Paulo evoca vez após vez encontram seus lugares apropriados sem que uma atrapalhe a outra. “Justificação” não é, para Paulo, “como as pessoas entram na aliança”, mas a declaração de que certas pessoas já estão dentro da aliança. É a doutrina que diz (cf. Gl 2:16-21 com Rm 14:1-15:13) que aqueles que acreditam no evangelho cristão pertencem, juntos, à mesma mesa. É a base para a unidade da igreja, ultrapassando barreiras raciais, pelo que Paulo lutou tão duramente.

Quarto, nós vimos o tempo todo que por trás da *seqüência poética* de Romanos, respondendo a necessidades retóricas particulares da situação que Paulo estava tratando, há uma *seqüência narrativa* particular que mostra, de modo suficientemente claro, a forma geral da teologia de Paulo, e que, na verdade, fornece uma janela para as histórias que caracterizavam sua visão de mundo inteira. A narrativa implícita é a da história do deus criador e a criação; da aliança com Abraão como o meio para restauração da criação e dos seres humanos; da falha paradoxal, e ainda assim do paradoxal sucesso, na morte e ressurreição de Jesus; de sua implementação pelo Espírito a através da missão apostólica; e de sua consumação final na renovação de todas as coisas. Romanos é, talvez, um texto tão bom quanto qualquer outro para experimentar este modo em dois níveis (ou talvez em muitos níveis) de se ler Paulo, e através do qual falar de nossas contínuas questões metodológicas a respeito do tipo de coisa que é a “Teologia Paulina”, e como podemos saber que a descobrimos. Assim, me parece muito claro que Romanos 5-8 não é a força central da carta; mas pode se tornar uma versão especial da história que reside no centro do mundo narrativo de Paulo. Da mesma forma, Rm 1:3-4, não é a declaração do tema de Romanos, mas é uma declaração especial do “evangelho” que, estando no centro de todo o seu sistema de crenças, gerou o argumento específico desta carta, resumido prolepticamente em 1:16-17.

A demonstração de todas essas conclusões será encontrada no experimentá-las. Se eu estiver certo, ou mesmo parcialmente certo, Romanos deve ganhar em coerência teológica e situacional; e luz deve ser lançada sobre todas as outras cartas e em nossas várias idéias sobre o auto-entendimento de Paulo e de sua missão. Essa última possibilidade é muito vasta para ser contemplada no momento. Eu espero que este artigo ofereça pelo menos um passo em direção a primeiro ponto: em outras palavras, que o texto da grande carta possa agora ser visto como um todo único e fazer sentido tanto no aspecto teológica quanto no situacional, expressando exatamente aquilo que Paulo queria que ele expressasse, tratando de um contexto particular com uma mensagem particular e, ao mesmo tempo, se apoiando de coração sobre um núcleo consistente, sobre um sistema de crenças e uma visão de mundo, no meio da qual Paulo se viu como um servo do Messias, Jesus, chamado para ser um apóstolo, e separado para o evangelho do deus criador e da aliança.