

## A Missiologia Apocalíptica da Carta aos Romanos: com ênfase em 15.14-21 e 9-11

**\*Atenção:** a fonte grega usada neste artigo é a fonte [true type Bwgrkl.tff](#) distribuída com o software da [Hermeneutika](#).

C. Timóteo Carriker

Paulo escreveu a sua carta à igreja romana durante a sexta década do século I, no final de uma estadia prolongada em Corinto, uns mil quilômetros a leste de Roma. Na mais longa(1) das cartas paulinas existentes, tomamos conhecimento do evangelho segundo o apóstolo e ficamos sabendo um pouco sobre sua situação missionária específica. Essa situação é a preocupação deste estudo e para ela volvemos nossa atenção.

### I. OCASIÃO

O contexto da Carta aos Romanos vai além da composição da igreja de Roma e dos seus conflitos internos. Também se relaciona com a viagem antecipada de Paulo para Jerusalém (15.26), e assim a carta resume as convicções teológicas que o apóstolo adquiriu durante o período que começou em 1 Coríntios e Filipenses 3 acerca da sua evangelização de judeus e gentios e da misericórdia e plano histórico-salvífico de Deus para ambos.(2) Tal resumo, a fim de ser convincente para uma audiência com a qual Paulo não teve contato prévio, e também devido ao seu conteúdo específico, exigiu uma interpretação cuidadosamente elaborada das Escrituras. Conseqüentemente, a natureza ocasional de Romanos a diferencia das outras cartas paulinas por causa dos seus múltiplos referenciais. Sugiro cinco deles, sendo que quatro são geográficos e um hermenêutico.

#### A. Quatro Referenciais Geográficos

Todos os referenciais geográficos são mencionadas pelo próprio apóstolo na sua carta. O primeiro se refere à sua preocupação legítima pelos cristãos de *Roma* (1.13-15; e capítulos 12-14,16). O segundo refere-se à sua viagem antecipada para *Jerusalém* (15.25-27), o terceiro às suas reflexões a respeito do seu ministério anterior desde *Jerusalém até o Ilírico* (15.15-21) e o quarto aos seus planos para ministério posterior na *Espanha* (15.22-24, 28-29).

##### 1. Roma

O fato de que Paulo dirige a carta aos cristãos de Roma (1.7-15) não é questão de debate. Sua preocupação com algumas questões específicas entre eles também se auto-evidencia (capítulos 12-15). Mas o peso e a relação dessa preocupação contextual com a carta inteira é assunto bastante debatido. Qualquer que fosse a situação histórica das congregações romanas, o seu tratamento logo é ofuscado pela "conversa" de Paulo com as Escrituras. Mesmo assim, as questões congregacionais abordadas nessa carta não estão dissociadas da preocupação mais ampla do apóstolo, como pretendemos ilustrar.

Em anos recentes, os estudiosos de Romanos têm focalizado a sua atenção nas tensões existentes entre os judeus e os gentios nas congregações romanas. Essas tensões surgiram logo após o retorno dos judeus para Roma, depois do exílio decretado pelo imperador

Cláudio.

Embora a história exata do judaísmo romano ainda não esteja clara, três das suas características importantes para nossa discussão podem ser destacadas. Primeiro, uma grande proporção desses judeus era composta de cidadãos romanos, que ao mesmo tempo estavam "mais próximos da terra materna 'ortodoxa' que os judeus alexandrinos."(3) Segundo, esses judeus realizaram uma obra missionária bem-sucedida entre os cidadãos gentílicos.(4) Essas duas características exigiram uma terceira: um alto nível de organização.(5) Como os primeiros cristãos de Roma eram também judeus e assim cultuavam em sinagogas romanas, é provável que eles tenham possuído essas mesmas características gerais.(6 )

Há uma lacuna no nosso conhecimento da comunidade cristã romana, no período entre a expulsão dos judeus em 49 AD(7) e a carta que Paulo escreveu à comunidade em 57 AD.(8) Algumas mudanças, entretanto, são evidentes. Paulo escreve para uma comunidade cristã predominantemente *gentílica* (1.5s, 13s; 11.13s).(9) É uma comunidade grande e ativa, com boa reputação no mundo cristão mediterrâneo (1.8; 15.14). Muitos membros provavelmente eram atraídos de dentro das sinagogas, fruto da obra missionária judia. As hipóteses reconstruídas da nova situação podem ser sintetizadas assim: depois da expulsão dos cristãos judaicos, os cristãos gentílicos não podiam mais reunir-se nas sinagogas, mas somente em casas particulares. A observância restrita da Lei judaica rapidamente foi dispensada por esses cristãos gentílicos. O retorno subsequente dos cristãos judaicos em 54 AD, com a sua observância segundo a Torá de rituais etnicamente orientados, criou tensão com os cristãos gentílicos agora mais independentes.(10)

É em vista dessa situação que se entende a discussão de Romanos 14–15 acerca dos cristãos "fracos" (predominantemente judeus) e os cristãos "fortes" (predominantemente gentios).(11) Esses grupos distintos devem aprender a conviver (15.7s).(12) Os cristãos judaicos não devem insistir em reivindicações baseadas na etnia (cap. 9), mas na finalidade de Cristo em todas as coisas, inclusive na Lei (cap.10). E os cristãos gentílicos devem humildemente reconhecer a sua dívida para com Israel e crescer no seu apreço (cap.11).(13)

Diante dessa situação reconstruída, o que pode ser afirmado do conteúdo da carta é a intenção do apóstolo de visitar logo os cristãos romanos. Em ocasiões anteriores, isto não havia sido possível (quando Cláudio promulgou seu edito de expulsão), mas agora — quando Nero estava no trono imperial numa anunciada era dourada —, no início de 57 AD, a oportunidade havia chegado. A relação entre essa pretendida visita a Roma e o conteúdo da carta ainda permanece uma questão debatida. Nós esboçamos a sugestão acima. Mais duas sugestões aparecem a seguir: a viagem que Paulo esperava fazer para Jerusalém, e sua viagem também esperada para a Espanha.(14)

## 2. Jerusalém

Antes da sua visita a Roma, Paulo precisa ir primeiro a Jerusalém para entregar uma oferta proveniente da Macedônia e da Acaia como um fundo de assistência para a igreja-mãe (15.25s). Essa oferta foi objeto da sua preocupação durante um bom tempo (1 Co16.1-4; 2 Co 8.1-9.15). E essa é a razão porque Paulo não poderia visitar imediatamente os cristãos de Roma.

Por um lado, Paulo não convida explicitamente os cristãos romanos a contribuírem para a oferta que fora levantada pelas igrejas que ele mesmo havia plantado. Mas também não menciona a oferta inocentemente, de passagem, como a razão da sua demora. Ao invés

disso, ele expõe a base teológica da oferta, que explica como "um prazer e um dever dos cristãos gentílicos" pela sua participação das bênçãos dos cristãos judaicos (15.27). O forte eco da dívida espiritual dos gentios em relação a Israel, exposta no capítulo 11, ressoa com força na explicação que Paulo faz da oferta. No capítulo 11, Paulo está claramente dirigindo-se aos cristãos *gentílicos* (11.13). Portanto, o seu claro eco no capítulo 15 é uma indicação de que Paulo pretende, de alguma maneira, incluir os cristãos gentílicos romanos no seu plano de entregar a oferta à igreja de Jerusalém.

A fim de avaliar as palavras de Paulo nesse contexto, é preciso discutir sua perspectiva da importância de Jerusalém e da igreja de Jerusalém. A discussão é complexa e envolve o entendimento específico que Paulo tem do evangelho, especialmente no que se refere ao lugar da lei, que causou conflitos com os líderes da igreja de Jerusalém e, em alguns casos, levou algumas pessoas a questionarem sua legitimidade apostólica. Resumimos brevemente essa questão aqui.

#### *a. Paulo e a Igreja de Jerusalém*

A relação de Paulo com a igreja de Jerusalém era caracterizada tanto por independência quanto por dependência. Das suas cartas aos Gálatas e aos Coríntios, depreende-se que ele queria manter a independência das suas igrejas. Ao mesmo tempo e nessas mesmas cartas, Paulo reconhece que essas igrejas eram dependentes da igreja de Jerusalém, inclusive por terem recebido dela o próprio evangelho (Gl 2.2-10; 1 Co15.3-11). O próprio Paulo fez questão de manter contato com a igreja de Jerusalém.(15) Esta ambivalência em relação à igreja de Jerusalém e aos seus líderes foi conseqüência do encontro apocalíptico de Paulo com Jesus e da transformação de orientação escatológica que se seguiu. Por um lado, Paulo, pelas suas próprias palavras, via Jerusalém como o lugar que marcou o clímax da salvação de Deus (Ro11.26s, citando Is 59.20s; ver Sl 14.7; 53.6). Através do seu encontro apocalíptico com o Cristo ressuscitado e do seu reconhecimento de Jesus como o Messias, Paulo passou a ver a igreja de Jerusalém como uma prova principal de que tal salvação, de fato, começara.(16) A primazia de Jerusalém no cristianismo antigo para a expansão do evangelho é confirmada por Lucas ( 24.47; Atos 1.8).(17) F. F. Bruce, citando Henry Chadwick, repara que pelo menos até 60 AD "a cristandade tem um centro geográfico e esse é Jerusalém. Os cristãos gentílicos podiam estar livres do judaísmo; mas ainda eram devedores a Sião."(18)

#### *b. Paulo e a Lei*

Por outro lado, o encontro apocalíptico de Paulo com Jesus, também pelas suas próprias palavras, estava inseparavelmente ligado ao seu chamado como apóstolo entre os gentios. As implicações desse chamado para a lei(19) e a relação do evangelho com a lei, cuja tensão já havia se evidenciado no ministério de Jesus (Mc 7.1-23; Mt 15.1-20), foram cada vez mais refinadas durante seus primeiros anos missionários na igreja de Antioquia. Antes zeloso pela lei, Paulo sofreu uma reversão teológica radical a partir do seu encontro com o Cristo crucificado que Deus obviamente vindicara (havia ressuscitado).

Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar, porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro; para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios, em Jesus Cristo, a fim de que recebêssemos, pela fé, o Espírito prometido (Gl 3.13-14, citando Dt 21.23).

Paulo concluíra, então, que os gentios não eram incluídos na aliança pela lei e que a própria

lei havia sofrido transformações a partir da vindicação de Jesus por Deus que ocorrera apesar da lei. Foi essa perspectiva de Paulo sobre a não observância gentílica da lei(20) a principal fonte da sua tensão com alguns dos líderes da igreja de Jerusalém. E era essa tensão, junto com o reconhecimento por Paulo da importância de Jerusalém, que constituía a ambivalência da sua atitude em relação à igreja de Jerusalém.(21) Tipicamente como os apocalípticos, Paulo estava *redefinindo* o povo de Deus e conseqüentemente modificando a doutrina judaica da eleição pela inclusão dos gentios *como gentios*.(22)

Com esse pano de fundo, voltamos a nossa atenção para os planos de Paulo em Rm 15.22-29 de entregar a oferta à igreja de Jerusalém. Antecipando a sua viagem para Jerusalém, Paulo procurava o apoio das igrejas romanas para legitimar em Jerusalém a sua missão livre-da-lei aos gentios como fundamental para o evangelho. Foi esse o ponto de vista que adquiriu durante o período que começou em 1 Coríntios e Filipenses 3 e alcançou seu clímax na carta aos Gálatas, que havia escrito logo antes. Assim ele buscava o apoio prestigioso dos cristãos romanos para a defesa posterior do seu evangelho na igreja de Jerusalém e esperava evitar em Roma o que acontecera em Antioquia.

### 3. "Desde Jerusalém ... até ao Ilírico"

A alusão em Romanos 15.22-29 de que o ministério mais amplo de Paulo está em vista, encontra apoio na sua referência ao resumo desse ministério em Romanos 15.14-21: "desde Jerusalém e circulando até o Ilírico" (avpo. VIerousalh.m kai. ku,klw| me,cri tou/ VIlurikou/). A passagem receberá análise maior abaixo. Basta reparar, por enquanto, a ênfase que Paulo dá aqui à orientação divina em todo o seu ministério.

Tenho, pois, motivo de gloriar-me em Cristo Jesus nas coisas concernentes a Deus. Porque não ousarei discorrer sobre coisa alguma, senão sobre aquelas que Cristo fez por meu intermédio, para conduzir os gentios à obediência, por palavra e por obras, por força de sinais e prodígios, pelo poder do Espírito Santo...(15.17-19).

Claramente Paulo está preocupado com a legitimação do seu ministério anterior. Essa legitimação também se evidencia quando Paulo estabelece como princípio apostólico chave nunca invadir o ministério dos outros (15.20-21). Ao contrário de todas as outras cartas, a natureza ocasional de Romanos inclui, numa visão mais ampla, todo o ministério de Paulo. De fato, como exporei mais adiante, Paulo está aqui refletindo consciente e deliberadamente sobre o seu papel como missionário aos gentios enquanto pondera as implicações desse fato para o futuro e a salvação de Israel.

### 4. Espanha

Tão explicitamente quanto Paulo identifica Jerusalém como o seu destino anterior à visita a Roma, ele identifica a Espanha como o seu destino posterior (15.24,28). Entretanto, pouco se diz a respeito da relação entre a sua viagem pretendida à Espanha e o conteúdo geral da carta. O que *pode* ser estabelecido com relativa facilidade é a intenção especialmente missionária de Paulo.

Mas, agora, *não tendo já campo de atividade* nestas regiões e desejando há muito visitar-vos, penso em fazê-lo quando em viagem para a Espanha, pois espero que, de passagem, estarei convosco e que para lá *seja por vós encaminhado*, depois de haver primeiro desfrutado um pouco a vossa

companhia (15.23-24, 28b). (Minha ênfase)

A expressão *συνεπιδημιον* ("ser encaminhado por vocês," v. 24) era praticamente um termo técnico nos círculos cristãos missionários, que se referia ao apoio moral e provavelmente também financeiro necessário para a proclamação do evangelho.<sup>23</sup> Paulo, então, está pedindo o apoio dos cristãos romanos para a viagem missionária que pretendia fazer até à Espanha. Assim como Jerusalém, também a Espanha não era nenhuma preocupação periférica quando escreveu a sua carta aos romanos.

Mas qual é a natureza do apoio dos cristãos romanos que o apóstolo procura e qual é a relação desse apoio com o restante da carta? Robert Jewett recentemente sugeriu que Paulo estava solicitando apoio financeiro e possivelmente treinamento lingüístico para sua missão espanhola.<sup>(24)</sup> Ele reconhece especialmente Febe, não apenas como portadora da carta romana, mas também como uma patrocinadora de seu ministério, que o representaria em Roma a fim de arrecadar sustento para sua missão na Espanha. É uma hipótese interessante. Em primeiro lugar, sustém a importância do papel de Febe como a portadora da carta, bem como o seu status eclesiástico,<sup>(25)</sup> social<sup>(26)</sup> e econômico<sup>(27)</sup> de prestígio diante dos cristãos romanos. Assim, Paulo demonstra alta estima por Febe bem como por outras mulheres, especialmente pelo seu denodado esforço (por ex., Maria, Trifena e Trifosa, e Pérside — todas caracterizadas por sua operosidade<sup>(28)</sup>) e a sua função apostólico-missionária (por ex., Priscila e Júnia<sup>(29)</sup>). Segundo, é uma explicação melhor do motivo por que Paulo iria visitar em primeiro lugar um centro cristão que ele mesmo não havia fundado, antes de proceder para a Espanha, quando na mesma carta ele afirma que *não* era a sua política construir em cima do fundamento dos outros (15.20). Que lugar melhor que Roma para uma missão a uma colônia latina?<sup>(30)</sup> Terceiro, fornece um tópico apropriado do assunto (16.2) que Febe iria tratar com os romanos na sua visita, a saber, o pedido de sustento financeiro *a eles*, tomando como exemplo o que ela mesma estava fazendo. E finalmente, porém mais cautelosamente, a sugestão nos proporciona um motivo para a longa lista de nomes em Romanos 16.3-15, como um rol sugestivo e potencial dos sustentadores da campanha espanhola de Paulo.<sup>(31)</sup> A hipótese de Jewett constitui um avanço significativo na nossa compreensão de mais uma *possível* ocasião desta carta e deveria ser explorada rigorosamente. Entretanto, é importante ressaltar a observação feita anteriormente de que a carta, de fato, *não* elabora essas ocasiões. Trata-se das nossas melhores reconstruções históricas e não de fatos históricos explícitos. É seguro concluir que Paulo encoraja algum tipo de cooperação por parte dos cristãos romanos para a sua missão à Espanha. Jewett nos oferece uma boa hipótese a ser melhor investigada. A cooperação incentivada pode ter incluído participação financeira e lingüística; e Febe parece ter tido um papel importante. Mesmo assim, a carta ainda se caracteriza por uma extensa elaboração teológica e é a *teologia* que melhor indica o contexto ou os contextos da carta, inclusive o apelo feito pelo apóstolo para que os cristãos romanos apoiem a sua missão espanhola. De fato, não é uma teologia abstrata e desconectada da situação missionária de Paulo. É uma teologia *de missão*. Krister Stendahl é um dos poucos biblistas que percebeu isso, quando iniciou um dos seus últimos livros com a seguinte afirmação:

Romanos é a última declaração de Paulo acerca da sua teologia de missão. Não é um tratado teológico sobre a justificação pela fé... Quando falo de Romanos como a declaração, feita por Paulo, da sua teologia de missão, estou convencido de que a teologia paulina tem o seu centro norteador na percepção apostólica de Paulo sobre a sua missão aos gentios. Conseqüentemente, Romanos é central à nossa compreensão de Paulo, não por causa da sua doutrina da justificação, mas porque a doutrina da justificação está aqui no seu contexto original e autêntico: como um argumento a favor da posição dos

gentios baseada no modelo de Abraão (Romanos 4).(32)

Depois de cogitar os possíveis contextos geográficos dessa carta, a enorme ênfase dada por Paulo à defesa teológica do seu evangelho certamente indica um apelo por apoio *teológico*. Isto é, a não ser que a própria interpretação de Paulo sobre as implicações do evangelho para as práticas ritualísticas dos cristãos judaicos e gentílicos seja convincente para os cristãos romanos, um assunto imediatamente relevante para eles, não conseguirá o seu apoio prático para a sua missão espanhola. E é nisso que compreendemos a relação da sua tencionada viagem à Espanha com a sua tencionada viagem à Jerusalém, e também com a sua visita a Roma inserida no meio.

Em Romanos, Paulo de uma só vez procura esclarecer a sua interpretação do evangelho, revelada e ao mesmo tempo trabalhada missionariamente "na caminhada," durante o seu ministério anterior entre Jerusalém e o Ilírico, a fim de: 1) conseguir o apoio teológico dos cristãos romanos para o seu evangelho enquanto antecipa a sua visita à igreja de Jerusalém; 2) recrutar apoio prático (possivelmente lingüístico e financeiro) dos cristãos romanos para sua viagem missionária à Espanha; e 3) incentivar a unidade entre cristãos judaicos e cristãos gentílicos em Roma, e entre Paulo e a igreja de Jerusalém. Não era tarefa pequena! E com certeza exigia a exposição ampla e ao mesmo tempo sutil dos livros sagrados da Escritura.

### **B. Uma Referência Hermenêutica**

O referencial hermenêutico diz respeito à justificação feita pelo apóstolo do seu(33) evangelho à luz de uma interpretação intensificada das *Escrituras* e tem implicações para cada um dos referenciais geográficos. O tema hermenêutico central da carta é "o evangelho, o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do gentio"(34) (1.16), enquanto que a chave hermenêutica central para abrir esse tema é "Cristo, o fim da lei para a justiça de todo aquele que crê" (10.4).

Paulo inicia a sua carta com a intenção expressa de expor o "evangelho de Deus," *euwagge, lion qeou/* (1.1), "prometido nas Escrituras Sagradas" de Israel, *evn grafai/j a` gi, aij* (1.2). Não é de surpreender, portanto, que nessa carta encontremos uma proporção incomumente densa de referências às Escrituras. Hays cita a tabulação de Dietrich-Alex Koch que registra 51 citações em Romanos entre as 89 de todas as cartas de Paulo.(35) De acordo com Hays, essas citações estão

girando ao redor de um foco comum: o problema da justiça salvadora de Deus em relação a Israel... A voz insistente e repetida das Escrituras, dentro e por trás da carta de Paulo, põe em relevo de maneira inexorável um tema singular: o evangelho é o cumprimento e não a negação da palavra de Deus a Israel.(36)

## **II. EXEGESE**

Paulo começa sua carta com o tema apocalíptico(37) da "justiça de Deus" (*dikaiosu, nh qeou/*), que guia em grande parte os seus pensamentos:

Pois, não tenho vergonha do evangelho: é o poder de Deus para a salvação de todos que crêem, primeiro o judeu, mas também o gentio. Porque *nele* a justiça de Deus é *revelada* (*evn auvtw/| avpokalu, ptetai*) de fé em fé; como

está escrito: "O justo viverá pela fé" (1.16-17). (Minha ênfase)

A leitura intertextual que Hays faz desses versículos estabelece claramente a estrutura temática da carta como um todo.(38) Seus comentários com certeza são reveladores. Por exemplo, o versículo 16 ecoa a linguagem do Salmo 97.2 LXX (98.2, Texto Massorético): "O Senhor fez manifesta a sua *salvação*; ele tem *revelado* a sua *justiça* na presença das *nações*." Na sua carta, Paulo expande e interpreta o tema para referir-se à aplicação da justiça de Deus aos gentios através da morte e ressurreição de Cristo, *a fim de confirmar as promessas de Deus a Israel* (15.8-9a), da mesma forma que o versículo imediatamente após aquele que Paulo evoca em Romanos 1.16 afirma: "Ele lembrou-se da sua misericórdia para com Jacó e da sua veracidade (ver Romanos 3.7; 15.8) para com a casa de Israel. Todos os confins da terra viram a *salvação* do nosso Deus" (SI 98.3). A salvação universal e futura de Deus que o salmista anuncia, é colocada por Paulo no tempo *presente*. Ecos semelhantes com o mesmo efeito ouvem-se em Isaías 51.4-5 e 52.10.

Em todos esses textos, Israel no exílio é consolado pela promessa da poderosa ação libertadora de Deus. Essa ação será a manifestação da justiça de Deus (*dikaioisyne*'), porque demonstrará, apesar de todas as aparências contrárias, a fidelidade de Deus para com o seu povo da aliança; a salvação constituirá uma vindicação do nome de Deus e do seu povo que confia nele através do sofrimento e do exílio.(39)

Essas referências veterotestamentárias, e os salmos de lamentação que se encontram por trás das mesmas, tentam fornecer uma resposta para a questão da teodicéia, especificamente a questão de como Deus pode abandonar Israel. Isso se assemelha em muito à preocupação que Paulo irá abordar mais adiante em sua carta (9.27-33; 11.26-27; 15.7-13,21).

Hays também traz à tona ecos do Antigo Testamento na asseveração de Paulo de que ele não está *envergonhado* do evangelho (LXX, SI 43.10; 24.2; Is 28.16; 50.7-8). Esses ecos encontram o seu sentido original dentro do contexto do tema da justiça de Deus. "Paulo não está envergonhado em relação ao evangelho precisamente porque o evangelho é a vindicação escatológica de Deus para aqueles que nele confiam — e conseqüentemente da própria fidelidade de Deus."(40) De novo, é significativo que Paulo transforme a expectativa futura original da vindicação de Deus em algo já presente.

Hays também explica a citação feita pelo apóstolo de Habacuque 2.4 em Romanos 1.17 dentro do mesmo contexto da vindicação de Deus das suas promessas a Israel. A relevância do contexto original do profeta, ao invés dos interesses do debate teológico acerca da doutrina paulina da justificação pela fé, torna-se especialmente clara à luz da questão da teodicéia levantada pelos ecos do verso anterior. Habacuque 2.4 vem como resposta de Deus à queixa do profeta de que Deus tratou Israel de maneira injusta em relação às nações.(41) A resposta de Deus para a questão da teodicéia é: "o justo viverá pela minha fé" (LXX, evk pi, stew, j mou),(42) isto é, a justiça que aguardará a manifestação futura da justiça de Deus, que para Paulo novamente se manifestou agora no presente. À medida que Hays elabora ainda mais a sua análise da epístola, "a pergunta impulsionadora de Romanos *não* é 'como posso achar um Deus misericordioso?', *mas* 'como podemos confiar nesse Deus alegadamente misericordioso se ele abandona suas promessas a Israel?'"(43)

### **A. Romanos 15.14-21**

Em Romanos 15.14-21, o apóstolo considera seus próprios planos missionários ligados ao seu entendimento do plano divino para a salvação dos judeus e dos gentios, como já foi

elaborado nos capítulos 9-11.(44) Ao mesmo tempo, a passagem é ligada ao tema da carta expresso em 1.16: "Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, *em primeiro lugar do judeu, mas também do grego.*" Esse elo temático é estabelecido em 15.18-19: "pois eu não ousaria falar de coisas que Cristo não tivesse realizado por meu intermédio *para obter a obediência dos gentios, em palavra e ações, pela força de sinais e prodígios, na força do Espírito de Deus*" (comparar também com o prefácio da epístola em 1.1-6, especialmente os vv. 4-5 e a conclusão em 16.25-27).

Entretanto, o contexto imediato da nossa passagem (Rm15.7-13) vai ainda além da introdução (1.2-18) para incluir todas as Escrituras hebraicas, através da referência ao louvor da fidelidade de Deus por suas promessas aos patriarcas (os judeus) *para que os gentios glorificassem a Deus pelas suas misericórdias.*(45)

Paulo estabelece seu argumento na afirmação de que as suas igrejas, nas quais os gentios de fato se reúnem com os judeus na adoração a Deus, devem ser o cumprimento escatológico da visão bíblica. Dessa maneira, então, a justiça de Deus que alcança os gentios, proclamada no evangelho de Paulo, realmente é "prometida de antemão através dos profetas nas Escrituras Sagradas" (Rm 1.2), e Paulo argumenta com êxito defendendo a justiça de Deus. É por isso que estas citações em particular são uma conclusão apropriada dentro da argumentação da carta.(46)

Paulo, então, em 15.14-33, vê como alvo do seu ministério, utilizando uma imagem sacrificial, trazer os gentios para Deus. Essa oferta dos gentios (h` prosfora. tw/n evqnw/n, verso 16) refere-se à sua obediência a Deus (u` pakoh.n evqnw/n, verso 18, comparar com 16.26) e ecoa Isaías 66.20, onde os filhos de Israel, de todas as nações, serão trazidos como oferta ao Senhor. A missão de Paulo como ministro (leitourgo,j) de Cristo Jesus aos gentios envolve um serviço sacrificial às nações, um serviço que ainda estava no futuro de Paulo enquanto ele antecipava seu próximo passo para o ocidente (15.24). Nesse caso, as expressões, "a oferta dos gentios" (h` prosfora. tw/n evqnw/n, v.16) e "a obediência dos gentios" (u` pakoh.n evqnw/n, v.18), devem ser vistas no pano de fundo da frase "a plenitude dos gentios" (to. plh,rwma tw/n evqnw/n, 11.25).(47)

Por sua vez, a expressão "a plenitude dos gentios" deriva da tradição apocalíptica judaica em geral e de Isaías 66 em particular. O mesmo ocorre com a compreensão da "Espanha" como *extremis terris*, portanto, uma idéia corrente na época do apóstolo. Assim, é possível entender a sua planejada viagem para a Espanha como um prelúdio apocalíptico da vinda dos gentios a Deus, especificamente a Jerusalém. Dessa maneira, a plenitude dos gentios (lembrando que a Espanha é vista como o término escatológico da terra) será alcançada em cumprimento da profecia veterotestamentária e das expectativas populares judaicas. Expondo esta perspectiva, Roger Aus conclui:

Paulo entendeu que esse texto de Isaías significava que missionários cristãos, principalmente ele próprio e os seus assistentes, representavam uma reversão(48) completa do pensamento judaico normal a respeito do fim dos tempos, para ganhar representantes de todas as nações gentílicas e trazê-los, os *gentios*, e não os judeus da diáspora, para Jerusalém como uma "oferta" ou "dádiva" para o Senhor Jesus, o Messias. Essa seria a "oferta dos gentios" que Paulo menciona em Romanos 15.16.(49)

É somente à medida que Paulo continua sua missão apostólica, que a "plenitude dos gentios" será realizada como prelúdio ao drama escatológico esboçado em Romanos 9-11. Mais que



os outros apóstolos, o ministério de Paulo era um *apocalipse* (Gl 1.12,15) de Deus, um sinal do fim iminente. E. P. Sanders chega a dizer que "toda a obra de Paulo, evangelizando e recolhendo a oferta, tinha seu contexto na peregrinação dos gentios para o monte Sião nos últimos dias."(50)

Quando Paulo escreveu Romanos, ele estava numa encruzilhada do seu ministério. Já havia "completado" a proclamação do evangelho até o Mar Adriático e agora se aproxima de Roma como uma próxima base missionária em potencial, como foi Antioquia da Síria durante o seu ministério nas províncias da Acaia e da Ásia. O verso 19 não só esclarece a sua própria perspectiva a respeito do seu ministério anterior, mas também nos dá pistas a respeito da sua eventual estratégia. Por exemplo, normalmente seguimos a orientação dos cartógrafos das viagens missionárias de Paulo que, seguindo as pistas de Atos 13.1-3, identificam o seu ponto de partida como Antioquia da Síria. O resumo de Paulo em Romanos 15, entretanto, identifica Jerusalém como o seu ponto de partida, de modo geral. E de fato Lucas confirma que Paulo esteve em Jerusalém, *em missão* (diakoni,a, Atos 12.25, ver 9.26-30 e Gl 1.18), *antes* de prosseguir para Antioquia e para a sua "primeira viagem missionária." *Depois* de completar tal viagem (At 15.2; ver Gl 2.1-10), voltou a Jerusalém para esclarecer o procedimento da sua missão e para iniciar sua "segunda viagem missionária." A "terceira viagem" também foi precedida por uma visita a Jerusalém (Atos 18.22) e depois dela foi a partir de Jerusalém que Paulo foi levado preso para Roma. Portanto, Lucas não contradiz o testemunho de Paulo de que seu ponto inicial era Jerusalém, e não Antioquia. Assim, entendemos o apóstolo dentro da sua criação judaica e da sua formação farisaica, que provavelmente via Jerusalém como o centro do mundo, onde ele mesmo havia estudado (At 5.34; 22.3), onde Jesus havia sido crucificado e ressurreto, onde a igreja primitiva havia sido fundada e para onde o Salvador retornará a fim de inaugurar a nova era (Rm 11.26s; ver Is 27.9; 59.20s). Assim, não estranhemos a centralidade de Jerusalém na estratégia missionária paulina.(51)

Nesse sentido, a coleta mencionada em Romanos 15.25-26 demonstra a importância de Jerusalém na conceituação paulina da inauguração da era vindoura. Assim como a salvação vem para "todo Israel" somente *depois* da salvação da "plenitude dos gentios" (Romanos 9-11), Paulo prepara não apenas uma oferta monetária, mas também uma oferta humana. Isso ele realiza de modo representativo,(52) através do acompanhamento de um número, doutra sorte excessivamente grande, de representantes gentílicos(53) na sua viagem para Jerusalém. A idéia, então, era provocar ciúmes em alguns dos judeus através da "plenitude" dos gentios.(54) Somente essa motivação explica adequadamente o grande risco que Paulo correu a fim de levar essas "ofertas" pessoalmente a Jerusalém, um risco que levou ao seu aprisionamento e provavelmente à sua morte.

Em Romanos 15.19, Paulo não só especifica o ponto de partida das suas viagens missionárias, mas também resume o conteúdo e estratégia da sua atividade quando diz: "tenho completado o evangelho" (peplhrwke,nai to. euvagge,lion). Não há outras ocorrências dessa expressão nas epístolas de Paulo, embora uma expressão semelhante, "completar em vocês a palavra de Deus" (eivj u` ma/j plhrw/sai to.n lo,gon tou/ qeou/) apareça em Colossenses 1.25-27. A menção das "nações" nessa passagem aumenta ainda mais a sua utilidade para a compreensão de Romanos 15.19.

A expressão pode ter vários significados. Certamente, Paulo não está se referindo a algo que ele fez com o evangelho ou a "palavra." Deus o havia dado plenamente. Paulo teria que proclamá-lo. Também o termo provavelmente não se refere ao conteúdo da pregação de Paulo, se bem que poderia qualificar a interpretação de Paulo das implicações do evangelho para a inclusão dos gentios sem se sujeitarem às exigências da lei. Afinal, isto está no pano

de fundo de quase todas as cartas de Paulo. Mas em Romanos 15.19 é melhor entender a expressão "tenho completado o evangelho" como uma referência geográfica. Pois a sua elaboração no próximo versículo desenvolve a linha de pensamento dessa maneira e essa interpretação se enquadra no contexto temático do termo "evangelho" nas origens missionárias da fé, como fica evidenciado em 1 Tessalonicenses 1.2-2.16; 3.2.(55)

Isso não quer dizer que apenas Paulo fazia toda a pregação. O verso 20 não permite tal conclusão. Ao invés disto, onde outros não haviam pregado o evangelho nesta ou naquela região, Paulo fazia questão de pregá-lo, e dessa forma ele "completava" ou "terminava" a atividade inicial da pregação naquelas províncias da Grécia, da Ásia Menor, da Síria e da Palestina, onde Cristo não havia sido previamente pregado. Isso não significa que cada local ou até mesmo cada indivíduo precisava ser atingido, mas apenas que o evangelho era pregado e frutificava dentro das principais províncias daquelas regiões. Portanto, ao "completar" o evangelho, Paulo não estava criticando a pregação dos outros como sendo incompleta. Como ele reconhece e elogia o ministério dos cristãos romanos (Rm 15.14), em outras ocasiões também reconhece e elogia o ministério evangelístico de outros (ver 1 Ts 1.8). Por isso mesmo, ele podia dar prioridade às regiões que considerava ainda possuidoras de lacunas.

Mais uma pista sobre a extensão e o procedimento das viagens missionárias de Paulo encontra-se em Romanos 15.19. Se Jerusalém é seu ponto de referência, a Espanha pelo menos um alvo eventual, e o preenchimento de lacunas regionais o seu procedimento, então o uso da expressão adverbial *ku,klw|* pode fornecer pistas sobre os seus planos ainda depois da Espanha, o que ele nunca chega a explicitar. No Novo Testamento, o termo normalmente significa "círculo" e se liga não a *VIerousalh,m* ("desde Jerusalém e circunvizinhanças"), mas a *VIIIuriko,n* ("circulando até o Ilírico").(56)

John Knox sugere que *ku,klw|* alude a uma ou várias viagens de ida-e-volta entre Jerusalém e o Ilírico. A idéia recebe apoio do manuscrito ocidental do texto que coloca *kai. ku,klw|* depois de *VIIIuriko,n*. Então, o apóstolo talvez esteja pensando em todo o seu empreendimento evangelístico como algo que se passa dentro do círculo das nações mediterrâneas.(57) Até esse momento, Paulo havia "preenchido" as lacunas daquelas regiões onde Cristo não fora anteriormente pregado e assim "completado" a pregação num percurso mediterrâneo circular de aproximadamente 90 graus. Agora ele contempla os próximos 90 graus até a Espanha. É possível, portanto, que o uso por Paulo de *ku,klw|* reflita os seus planos futuros de continuar o círculo para as nações do Mar Mediterrâneo até alcançar eventualmente Jerusalém no retorno, o alvo apocalíptico das suas jornadas missionárias circulares cada vez mais abrangentes.

Nossas observações anteriores sobre a importância de Jerusalém para Paulo como a fase final da *parousia* apocalíptica de Cristo apoia essa interpretação de *ku,klw|*. Essa interpretação também ajuda a esclarecer tanto a referência anterior a Jerusalém como o ponto de partida necessário para as atividades missionárias de Paulo (v. 19), quanto a referência mais adiante a Jerusalém como o alvo imediato dos seus planos de viagem. Essa última referência não é casual, mas demonstra o papel da "plenitude" dos gentios em provocar alguns dos judeus à salvação através de ciúmes. Conseqüentemente a ligação entre Romanos 15.14-21 e Romanos 9-11 é crucial.

### **C. Romanos 9-11**

Nestes capítulos Paulo aborda a questão crescente da vindicação divina de Israel, uma questão que emerge como conseqüência lógica do argumento de Paulo nos capítulos

anteriores de que as bênçãos da aliança de Deus agora estão graciosamente disponíveis aos gentios.(58) Romanos 9–11 é o clímax desse argumento teológico e também serve para focalizar a preocupação pastoral de Paulo nos capítulos posteriores pela unidade das congregações romanas, divididas entre cristãos gentílicos e cristãos judaicos. Em Cristo Jesus, Deus demonstra a sua justiça e cumpre as suas promessas de ser uma bênção para Israel e, através de Israel, abençoar todas as nações. Como essas promessas são cumpridas histórica e teologicamente — começando com Abraão e continuando através dos profetas — é o tema de Romanos 9–11.

### 1. Resumo

Em síntese, o argumento se desdobra assim: Romanos 9.1-5 estabelece o palco de todo o argumento dos capítulos 9–11, ainda que em ordem um pouco diferente (ver a tabela a seguir).

#### Comparação Temática de Romanos 9.1-5 com Romanos 9.6–11.36

9.1-3	A descrença de Israel e a fidelidade de Deus	11.1-32
9.4-5a	A verdadeira identidade de Israel	9.6-29
9.5b	Jesus Cristo, a chave hermenêutica	9.6-10.21
9.5c	Doxologia	11.33-36

Primeiramente, a dor que Paulo expressa em 9.1-3 antecipa a pergunta sugerida no final (e no clímax) do capítulo 8. O clímax é que nada poderá nos separar do amor de Deus que está em *Cristo Jesus nosso Senhor*. A pergunta que esse clímax levanta pode ser parafraseada da seguinte maneira: "E o povo da aliança do próprio Deus? Se as bênçãos de Deus elaboradas nos capítulos 1-8 estão agora livremente disponíveis aos gentios, não são mais 'a adoção, a glória, as alianças, a legislação, o culto e as promessas' ( 9.4)(59) possessão, por direito, de Israel?" Mas é somente depois de ser provocada mais uma vez em 10.18-21 que a pergunta será feita claramente em 11.1: "Pergunto então, Deus rejeitou o seu povo?"(60) A resposta desta pergunta é o enfoque de 11.1-32 e se explica através da referência ao princípio do remanescente. Um remanescente crente e fiel de judeus está sendo salvo e *isto* representa o cumprimento das promessas de Deus; por essa razão, Deus está vindicado de todas as acusações de infidelidade dentro da interpretação paulina do evangelho.(61)

Em segundo lugar, a lista de privilégios de 9.4 levanta mais uma pergunta: "Exatamente quem é o Israel de Deus?" Esta é uma pergunta sectária natural e comum na literatura apocalíptica. A pergunta é respondida inicialmente através de um panorama histórico em 9.6-29 que trata da fidelidade que a aliança exige, e finalmente através de uma exposição sobre o meio pelo qual Deus justifica em 9.30-33, este meio sendo a pedra de Sião, que assegura a vindicação divina. A eleição não é questão de descendência física e Deus não é inconsistente quando eleger os filhos espirituais de Abraão, inclusive os gentios (9.24).(62)

Em terceiro lugar, o maior privilégio judeu em 9.5, o surgimento do Messias ("sobre *todos*"), que é a chave para a questão da justiça de Deus ("Deus bendito para todo o sempre"), torna-se o tema da afirmação central de 9.30-10.21 em 10.3s, que, por sua vez, não deixa dúvida a respeito da identidade última da pedra de Sião,(63) mencionada poucos versículos

antes.(64) Portanto, a justiça de alguém (tanto judeu quanto gentio,(65) 10.4, 12s) vem somente através de fé em Jesus Cristo (10.5-8, como foi o caso ao longo dos capítulos 1-8), especificamente através da crença na sua morte e ressurreição (10.9-13), o alvo da lei ou o clímax da aliança,(66) que, então, exige a devida notificação (10.14-17).

Finalmente, a bênção de 9.5b em referência ao Messias em 9.5a, "Deus bendito para todo o sempre, Amém," é expandida na doxologia elaborada de 11.33-36, também precedida de uma referência ao "Libertador de Sião" (11.26). Este é, portanto, o formato básico de Romanos 9–11 que 9.1-5 já antecipa.

## 2. Pano de Fundo

Pela sua argumentação em Romanos 9–11, Paulo afirma cuidadosa mas claramente a sua dependência da direção do Espírito Santo, enquanto fala "em Cristo" (9.1-2). Mas isso não significa que ele estava simplesmente fazendo inovações teológicas sem referência às Escrituras. Pelo contrário, o seu repetido uso da exegese demonstra que ele procurou, e teve a convicção de encontrar, uma base sólida nas Escrituras para a sua argumentação. Quando Paulo usa o Antigo Testamento para expor o futuro de Israel ele se coloca dentro da tradição de um "verdadeiro profeta" que enfatiza o papel criador de Deus, ao invés do seu papel sustentador. Desse modo, a sua exposição acaba como uma crítica à perspectiva do *status quo*, cuja hermenêutica de continuidade tentava legitimar sua própria posição (exclusiva) diante de Deus.

A crítica do apóstolo à perspectiva vigente e a redefinição de Israel se manifesta através do seu emprego e desenvolvimento de vários temas, muitos dos quais derivam das discussões elaboradas na literatura apocalíptica.(67) Dois desses temas concernem à possibilidade do restabelecimento apocalíptico(68) de Israel. Por exemplo, a "aceitação" (pro,slhmyij, 11.15) em potencial do evangelho pelos judeus tem como resultado "vida dentre os mortos,"(69) parte clara do drama apocalíptico.(70) De modo semelhante, a expressão "a plenitude (plh,rwma, 11.12,25) dos gentios" também denuncia o emprego de linguagem apocalíptica.(71) Essa "plenitude" contrasta com o "fracasso" (h[tthma) e a "transgressão" (para,ptwma) de Israel em 11.12, e com o seu "remanescente" (lei/mma) em 11.5. O termos "fracasso" e "transgressão" apontam para a apostasia geral de Israel, especialmente quando entendidos à luz do tema de "ciúmes" (parazhlo,w, 11.11), que seria motivo para reverter a atitude negativa dos judeus acerca do evangelho. Nesse caso, a reversão também seria coletiva e "vida dentre os mortos" provavelmente é uma alusão a Ezequiel 37(72) para referir-se ao restabelecimento de Israel como povo de Deus, através da sua fé em Jesus Cristo.(73)

Ao contrastar "o remanescente de Israel" com "a plenitude dos gentios," Paulo se refere, por um lado, à graça salvadora de Deus para alguns, e por outro lado, a um conceito que contém um sentido includente em vez de excludente e redutor.(74) O remanescente se tornará uma totalidade — eventualmente lei/mma se transformará em plh,rwma (11.12), isto é, pa/j VIsrah,l. A "plenitude," então, refere-se à totalidade ainda não completada, à porção plena da salvação de Israel não mais retida.

A parábola da oliveira tem uma função semelhante à do "remanescente." Fala tanto da exclusão de alguns judeus (descrentes) quanto da inclusão de outros judeus (crentes). Mas a parábola é dirigida aos cristãos gentílicos (11.13) e serve para esvaziar o orgulho dos gentios pela sua inclusão no povo de Deus em contraposição aos judeus descrentes (galhos podados). Pois se estes últimos não permanecerem na sua *incredulidade* (11.23) — que Paulo constrasta enfaticamente com a fé em Jesus Cristo (10.4, 9-13, 17) — serão enxertados

novamente.

Como é típico dos apocalípticos, Paulo chama essa analogia da oliveira de um "mistério" (musth,rion, 11.25), que na cosmovisão apocalíptica judaica é a revelação do plano divino, guardado em segredo desde os tempos mais antigos.(75) A seqüência misteriosa — primeiro, o endurecimento parcial de Israel, depois, a plenitude dos gentios, e finalmente todo o Israel — explica a analogia da oliveira (11.17-24), como essa analogia, por sua vez, explica a descrição paulina da restauração de Israel como uma ressurreição dentre os mortos (11.15-16).

Mas o mistério precisa ser entendido não só dentro do seu contexto imediato anterior. A observação posterior do apóstolo sobre a "revelação do mistério" (kata. avpoka,luyin musthri,ou, 16.25s) também ilumina a nossa discussão. Aqui, o evangelho especificamente de Paulo tem como alvo "a obediência *por fé*, entre todos os gentios" (ver Ef 3.1-6). Portanto, a expressão "todo o Israel será salvo" em 11.26, que expõe mais plenamente a interpretação do mistério em 11.25, não pode ser compreendida de forma que contradiga a mensagem repetida de Paulo ao longo de toda a carta, de que a justiça de Deus se revela na morte e ressurreição de Jesus, e será imputada a *todo aquele* (panti. tw/| pisteu,onti, 10.4) que nele crê. Conseqüentemente, mesmo *agora* (nu/n evlehqw/sin, 11.31) a misericórdia de Deus se manifesta também aos judeus. O próprio ministério de Paulo, mesmo como apóstolo dos *gentios*, também tem como alvo a salvação do seu próprio povo judeu (11.13). Aliás, esses dois alvos estão ligados de maneira inseparável e interdependente tanto na teologia quanto na prática missionária de Paulo, e entrelaçados com a sua preocupação com os cristãos judaicos e gentílicos de Roma.

Romanos 9–11 evidencia melhor que qualquer outra parte dessa carta a unidade interna entre a "teologia" e a atividade missionária de Paulo. Somente aqui Paulo se refere explicitamente ao seu ministério como "apóstolo dos gentios" (11.13) e intercessor a favor de Israel. Ele está preocupado com sua missão apocalíptica específica e por isso trata do tema abrangente da própria justiça de Deus *revelada* na morte e ressurreição de Jesus Cristo, agora radicalmente manifesta nesta nova era apocalíptica para *todo* aquele que crê, primeiro para o judeu, e também para o gentio.

### 3. A Salvação de Israel

Portanto, Romanos 11.15-32 indica não só a possibilidade, mas a certeza da "plenitude" e "aceitação" de Israel. O destino dos judeus e dos gentios está indissolúvelmente ligado. Assim como a desobediência dos judeus abre caminho para a salvação (e obediência pela fé, 16.26) dos gentios, também a salvação dos gentios deverá provocar ciúmes em Israel. Não há misericórdia para Israel sem os gentios, mas também não há misericórdia para os gentios sem Israel. Assim como todos foram silenciados pela sua desobediência, Deus ainda terá misericórdia de todos. Deste modo, a relação mútua de dependência é estabelecida e Paulo conclui com uma doxologia sobre a profundidade da riqueza, da sabedoria e do conhecimento de Deus (11.33-36).

Uma comparação do uso de plh,rwma em Romanos 11 com o seu uso em Romanos 15.19 (ver os vv. 15-16), Colossenses 1.25 (ver os vv. 26ss) e 2 Timóteo 4.17, indica que a "plenitude" tanto de gentios quanto de judeus não é tanto uma referência numérica quanto uma referência representativa, coletiva, e até espacial. Refere-se à aceitação do evangelho pelo mundo todo, entre gentios e judeus, de modo representativo. Assemelha-se à pregação do evangelho entre todas as etnias que precede a última fase dos eventos apocalípticos e a

manifestação do anticristo nos evangelhos sinóticos (Mateus 24.14; Marcos 13.10).

Paulo entendia que tal plenitude já estava se manifestando no seu tempo e por isso dedicava-se tanto à pregação do evangelho entre os dois grupos. Que os gentios se beneficiaram dessa salvação no seu próprio tempo e que isto contribuía para a sua plenitude é dito claramente em Romanos 9–11 e aceito sem controvérsia entre os biblistas. O mesmo não é verdade quanto à interpretação de uma salvação presente para os judeus em Romanos 11.25-27, mas existe uma boa justificação exegética para entender-se assim.(76) Primeiramente, todo o argumento está dentro do contexto anterior do ministério *presente* de Paulo não só entre os gentios, mas também entre os judeus (11.11-14). Em segundo lugar, o argumento posterior também se baseia explicitamente na demonstração *presente* da misericórdia de Deus para com os judeus (i[na kai. auvtoi. nu/n evlehqw/sin, 11.31).(77) Em terceiro lugar, o significado de ou[twj (11.26) é, "portanto," e não "então," apesar das afirmações contrárias, e pertence à conjunção enfática kai. (ver Gl 6.2), e não à conjunção kaqw.j, que faz parte normal da expressão kaqw.j ge,graptai. A idéia seria: "portanto", "conseqüentemente," ou "dessa forma." Finalmente, o tempo futuro dos verbos, "virá" e "apartará," em 11.26, segue a norma comum das citações paulinas de profecias expressas no tempo futuro, mas que se referem a um fenômeno no presente de Paulo. Isso inclusive ocorre várias vezes no contexto imediato (9.25-28, 33; 10.6,13,19). Paulo não está apresentando uma *seqüência* temporal, mas uma *conseqüência* teológica.

Paulo encontra o fundamento bíblico para a salvação de "todo o Israel" em Isaías 2.3; 27.9; 59.20s e Jeremias 31.34. Todas essas passagens anunciam a grande renovação da aliança no retorno de Israel do exílio e o transbordamento das bênçãos de Israel para as nações em conseqüência da vindicação das promessas de Deus. Para Paulo, a bênção última que viria de Israel é o Libertador.(78) Entendido como realidade presente, esse argumento de Paulo se aproxima muito do argumento de 9.30-10.13, onde não se faz referência à *parousia*, mas à sua missão atual entre os gentios, baseada somente na fé em Jesus Cristo. "'Todas as vezes' que Deus remove os seus pecados, isto é, todas as vezes que os judeus vêm a crer em Cristo e assim entram na família de Deus, naquele momento as promessas de Deus feitas há muito tempo aos patriarcas são reafirmadas."(79)

Assim como "a plenitude dos gentios" se refere coletivamente aos povos, e não a cada indivíduo, também "todo o Israel" se refere ao povo judeu coletivamente, mas sem incluir cada israelita (Sinédrio 10.1). Que a referência é ainda aos judeus é suficientemente claro em 11.25, embora alguns comentaristas do passado tenham entendido "todo o Israel" como a igreja cristã composta de judeus e gentios, como no caso da expressão "Israel de Deus" em Gálatas 6.16. Entretanto, os versos 28-32 não deixam dúvida de que quem está em mente são ainda os judeus, mesmo que agora sejam judeus *crentes*.(80) O paralelo entre os argumentos acerca de "todo o Israel" e a "plenitude dos gentios" somente tem sentido se "Israel" se referir aos crentes judeus da mesma forma que "gentios" se refere aos crentes gentios. Paulo acreditava que uma igreja gentílica majoritária poderia facilmente desvalorizar as suas raízes judaicas (ver Ef 2.19-22). Mas, se ouvissem a sua advertência, isso não precisaria acontecer. Esse é o fundamento da preocupação de Paulo pela unidade entre cristãos judaicos e cristãos gentílicos nas congregações romanas. E sem essa unidade, o apoio para a missão espanhola de Paulo entre os (poucos) judeus e os (muitos) gentios teria pouco pouco sentido.

## CONCLUSÃO

Paulo era chamado o Apóstolo dos Gentios, e a conversão destes estava provocando naquele momento presente a salvação dos judeus, em conseqüência da vinda já realizada do

Libertador do próprio seio de Israel. Que Deus justificaria tanto judeus quanto gentios se evidencia nos planos missionários de Paulo de prosseguir tanto para a Espanha (os "confins" do mundo gentílico) quanto para Jerusalém (o "centro" do mundo judaico). O escopo missionário abrangente de Paulo reflete uma das características fundamentais do apocalipticismo: o universalismo cósmico. Ele deveria levar representantes de todos os povos gentílicos para Jerusalém e então prosseguir para Espanha, o fim do mundo gentílico. Finalmente, a vocação e os esforços de Paulo se nutrem da sua convicção de que através da morte e da ressurreição de Cristo, "agora" é a hora bíblicamente atestada para a plenitude dos gentios e o totalidade de Israel.

Romanos é a primeira teologia de missão amplamente desenvolvida que integra os vários propósitos de Paulo: missionário, apologético, cristológico e pastoral. É a mais abrangente apresentação da teologia paulina porque está intimamente ligada à missão paulina com suas perspectivas históricas e escatológicas. Mesmo quando Paulo elabora o seu evangelho em termos da justificação pela fé, um tema central da teologia sistemática protestante, ele se revela um teólogo de *missão*, em vez de um teólogo sistemático. Ele gasta pouca energia na defesa exegética da condição messiânica de Jesus. Isso estava pressuposto. Mas boa parte do seu intenso diálogo com as Escrituras é gasta na explicação do evangelho com respeito à integração dos gentios no povo de Deus, e conseqüentemente à redefinição do povo de Deus. A teologia, para Paulo, era conseqüência da missão, e não *vice-versa*.

### English Abstract

Paul's letters are typically characterized by their occasional concerns. His Letter to the Romans, however, is often presented as an exception. Carriker focuses on several possible occasions for the letter, especially in light of chapters 9–11 and 15.14–21. His central thesis is that this letter too is best understood within its occasional context, which is both a summing up of the theological insights which Paul gained as a consequence of his previous missionary tours; an anticipation of future ministry in Jerusalem, Spain, and possibly beyond; as well as the divisions between Jewish and Gentile Christians in Rome, probably concerning the continuing relevance of Jewish legal observances. In Romans, Paul's theologizing emerges as a consequence of the exercise of mission, not vice versa. Other secondary arguments include: 1. Romans 10.4 refers to Christ as the fulfillment of the law; 2. Romans 11.26 refers to the present salvation of (Christian) Jews; and 3. Paul's vocation and hermeneutic are influenced significantly by an apocalyptic worldview.

---

1 A melhor exposição da integridade textual do manuscrito de Romanos com 16 capítulos é a de Harry Gamble Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans*, vol. 42, *Studies and Documents*, ed. Irving Alan Sparks (Grand Rapids: Eerdmans, 1977). A evidência de manuscritos antigos e diversificados como o -61, !, B, C, D, 81, 1739, itd, 61, vg, syr, copsa, bo, e eth, corroboram a tese de Gamble de que o manuscrito com dezesseis capítulos é provavelmente o mais original.

2 Ver Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. Frank Clarke (Atlanta: John Knox, 1977) 196ss; e T. W. Manson, "St. Paul's Letter to the Romans - and Others," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 31 (1948), 224-240. F. F. Bruce destaca a importância de três lugares: Roma, Jerusalém e a Espanha, mas não observa a importância do resumo que Paulo fez do seu ministério anterior desde Jerusalém até o Ilírico ("The

Romans Debate - Continued," em Karl P. Donfried, ed. *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 177. Os estudiosos concordam que a carta não tem em vista apenas um propósito (ver Karl P. Donfried, "Introduction 1991: The Romans Debate since 1977," lxxix-lxxxii).

3 Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul*, trad. J. S. Bowden (Filadélfia: Trinity International, 1991), 12. Minha tradução.

4 As queixas amargas de Horácio, Sêneca e Juvenal confirmam essa observação (*Ibid.*, 13). Até mesmo o forte argumento recente de Scot McKnight, de que os judeus do período do Segundo Templo *não* realizavam obra missionária entre os gentios, tem que excluir o caso dos judeus romanos (*A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* [Minneapolis: Fortress, 1991]).

5 R. Neil Elliott, "The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's 'Dialogue with Judaism'," tese de doutorado (Princeton Theological Seminary, 1989), 35s.

6 *Ibid.*, 38-42. Watson localiza as origens do cristianismo romano a partir de pelo menos 41 AD (*Paul, Judaism and the Gentiles*, 93).

7 Para o estabelecimento das datas, ver *Ibid.*, 90s e Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles*, 334s, contra a tese de Gerd Lüdemann de que a expulsão ocorreu em 41 AD (*Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trad. E. Stanley Jones, [Filadélfia: Fortress, 1984], 164-170).

8 Para essa data, ver F. F. Bruce, "The Romans Debate - Continued," 180, 181 nota 30.

9 As origens do cristianismo gentílico romano permanecem misteriosas. Watson recentemente propôs uma origem essencialmente paulina, baseada na intimidade de suas saudações no capítulo 16 (*Paul, Judaism and the Gentiles*, 100). Esta posição, entretanto, tem que desconsiderar a falta de contato *in loco* que Paulo afirma em 15.22-24.

10 Nem todos os cristãos judaicos continuaram a experimentar conflito com os gentios da igreja que estavam livres da observância da lei. Jürgen Becker corretamente nota que entre os cristãos judeus expulsos estavam Priscila e Áquila, que anteriormente apoiaram ativamente a missão paulina em Corinto (*Paul: Apostle to the Gentiles*, 335s).

11 Qualifica-se a observação com "predominantemente" porque os "cristãos judaicos" podiam incluir prosélitos que continuaram a observar a Lei, enquanto que os cristãos gentílicos podiam incluir judeus como Paulo que não observavam obrigatoriamente a Lei (ver Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*, 94-98).

12 Havia possivelmente até oito igrejas domésticas diferentes e polarizadas em relação ao grau de adesão às práticas judaicas (ver especialmente o trabalho de Peter Lampe, "The Roman Christians of Romans 16," em *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*, 216-230, contra Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles*, 339).

13 É importante reparar que a exposição deste parágrafo corre o risco de fazer argumentação circular, ao procurar extrair inferências da carta a respeito de uma suposta situação e depois usar tal situação para interpretar o texto. Não é um procedimento raro na exegese. Em última análise, a plausibilidade de uma situação reconstruída somente poderá ser julgada



pela sua integração ampla e bem-sucedida na carta inteira.

14 Contra a famosa teoria de compilação de Schmithals, não há conflito entre 1.13-15 and 15.23-25. Paulo queria visitar tanto Roma quanto a Espanha (15.23s, 28). Enquanto tecnicamente ele pode estar contradizendo sua própria política de não evangelizar onde a igreja já estava estabelecida (comparar 1.15 com 15.20), é melhor entender a ocorrência de "evangelizar" na primeira passagem como uma maior elucidação do conteúdo do evangelho (isto se deduz de 1.12, quando Paulo diz: "isto é, para que, em vossa companhia, reciprocamente nos confortemos por intermédio da fé mútua, vossa e minha") enquanto que a segunda se refere ao seu trabalho pioneiro.

15 Ver as suas viagens sucessivas para lá em Atos 9.26; 11.30; 15.2; 18.22; 19.21, e o resumo geográfico da sua carreira missionária, tendo Jerusalém como referencial chave, em Romanos 15.19.

16 O pano de fundo apocalíptico da teologia paulina se evidencia, entre outras coisas, pelo modo visionário do encontro de Paulo com Jesus (Gl 1.12), pela associação de salvação com a igreja de Jerusalém, e pela compreensão da inauguração já do século vindouro em oposição a este presente mundo mau (Gl 1.4). Ver C.T. Carriker, "A Apocalíptica Judaica e o Evangelho de Paulo," *Vox Scripturae. Revista Teológica Brasileira* 6:2 (1996), 175-204.

17 Jacob Jervell acredita que Paulo endereçou a carta romana não só à igreja de Roma, mas também à igreja de Jerusalém (*The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* [Minneapolis: Augsburg, 1984], 67).

18 *Ibid.*, 190. Minha tradução.

19 A perspectiva paulina da lei é assunto de grande debate. Entre as posturas novas, figuram principalmente E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*; James D. G. Dunn, "'Righteousness from the Law' and 'Righteousness from Faith': Paul's Interpretation of Scripture in Romans 10:1-10," em *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis for his 60th Birthday*, ed. Gerald F. Hawthorne e Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 216-228; Dunn, *Jesus, Paul and the Law*; Dunn, "The New Perspective on Paul: Paul and the Law," em *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*; Dunn, *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londres, 1991); e Heikki Räisänen, "Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research," em *Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. Jacob Neusner, Peder Borgen, Ernest S. Frerichs e Richard A. Horsley (Filadélfia: Fortress, 1988). Para bibliografias completas e uma excelente discussão da perspectiva alternativa e tradicional, ver Donald A. Hagner, "Paul and Judaism. The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate," *Bulletin for Biblical Research* 3 (1993), 111-130. Ver também o ensaio de Augustus Nicodemus Lopes, "Paulo e a Lei de Moisés: Um Estudo Sobre as 'Obras da Lei' em Gálatas," em Alan B. Pieratt, ed., *Chamado para Servir: Ensaio em Homenagem a Russell P. Shedd* (São Paulo: Vida Nova, 1994).

20 É especialmente importante lembrar da convicção universal judaica de que a conversão autêntica deve ser total (ver McKnight, *A Light Among the Gentiles*, 47, 35, 117; e Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* [New Haven: Yale University Press, 1990], 119s).

21 A discussão dessa relação pelos estudiosos é longa e complexa. Uma das melhores exposições é a de Craig Hill, *op. cit.* especialmente pp. 145-192. Ele esclarece que embora o

evangelho livre-de-circuncisão de Paulo fosse reconhecido pelos líderes da igreja de Jerusalém, a sua percepção do valor relativo da lei era rejeitada. Em decorrência disto, 1) Paulo se distanciou da igreja de Antioquia (que seguia a perspectiva dos líderes de Jerusalém), e 2) o seu conflito com Pedro e os "representantes de Tiago," fez com que o seu status e a sua autoridade de apóstolo se tornassem mais ambíguos (150s).

22 N. T. Wright, "Putting Paul Together Again: Toward a Synthesis of Pauline Theology (1 and 2 Thessalonians, Philippians, and Philemon)" em *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. Jouette M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1991), 196.

23 Robert Jewett, "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission," em *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard C. Kee*, eds. Jacob Neusner, Peder Borgen, Ernest S. Frerichs e Richard A. Horsley (Filadélfia: Fortress, 1988), 143. Ver o uso da frase *avpeleu, somai diV u`mw/n*, "partir por meio de vocês," no verso 28b.

24 *Ibid.*, 142-161; e "Following the Argument of Romans," em *The Romans Debate*, 266, 276.

25 Como dia, *konoj* da igreja de Cenréia, Febe provavelmente era a mestra oficial e líder da sua congregação. Que o título devia ser entendido como um ofício eclesiástico formal ao invés de uma referência genérica ao seu "serviço," está hoje fortemente estabelecido (ver Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund des frühchristlichen Gemeindefunktionen* [Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1972], 100; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [Nova York: Crossroad, 1984]:171; e Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* [Filadélfia: Fortress, 1978], 99-102).

26 O seu segundo título aparece em 16.2 como *prostaitij*, "patrocinadora" ou "benfeitora," e se refere ao seu alto status e aos seus meios financeiros elevados (Jewett, "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission," 149s). A significância dos patronos no mundo mediterrâneo antigo é atestado por Bruce Malina e Richard Rohrbaugh: "Embora houvesse um aparato político, administrativo e militar na antigüidade, nada remotamente comparável à burocracia governamental moderna jamais existiu. Ao invés disto, bens e serviços eram mediados por patronos que operavam em grande parte fora do controle governamental" (*Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* [Minneapolis: Fortress, 1992], 8). Minha tradução.

27 Seus meios econômicos são atestados em 16:2b: "porque tem sido protetora de muitos e de mim inclusive."

28 Na lista de 26 pessoas que Paulo saúda em Romanos 16, a palavra *kopia,w* é empregada somente para essas quatro mulheres.

29 Hoje, há consenso entre os estudiosos quanto à identificação feminina da última e o seu provável papel apostólico no sentido genérico de "missionária." Ver Peter Lampe, "The Roman Christians of Romans 16;" John R. W. Stott, *Romans: God's Good News for the World*, *The Bible Speaks Today* (Downers Grove: InterVarsity, 1994), 395-97; Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, trad. Scott J. Hafemann (Louisville: Westminster, 1994), 248-51. Para a posição contrária, ver Augustus Nicodemus Lopes, "Ordenação Feminina: O que o Novo Testamento Tem a Dizer?" *Fides Reformata* 2:1 (1997), 59-84.

30 Jewett cita um estudo importante de W. P. Bowers ("Jewish Communities in Spain in the

Time of Paul the Apostle," *Journal of Theological Studies* 26 [1975]), que demonstra a presença de poucos judeus na Espanha antes das grandes mudanças das suas populações entre 70 e 135 AD. As implicações para a estratégia missionária de Paulo são enormes: 1) sociais e econômicas: enquanto até este ponto da sua carreira Paulo tradicionalmente evangelizava nas sinagogas e entre os tementes a Deus, praticamente nenhum dos dois se encontravam na Espanha; 2) lingüísticas: havia apenas pequenas populações de fala grega. As línguas indo-européias predominavam no centroeste e no nordeste; as línguas ibéricas no sul e no litoral leste; as línguas púnicas nas áreas litorâneas sulistas e no noroeste; e uma ampla gama de línguas tribais em todos os lugares. O sistema latino era simplesmente imposto e amplamente aceito, mais no sul e no leste que no oeste e no norte; 3) políticas: o centro político, cultural e militar era a Hispânia Ulterior, ou Baética, plenamente latinizada desde o período de César Augusto; 4) as Escrituras hebraicas ainda não existiam em latim. "Em resumo, a missão espanhola exigiu um nível de planejamento e apoio que representou um grande avanço em relação ao esquema improvisado da ação missionária anterior de Paulo" (Jewett, "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission," 147). Minha tradução.

31 Ver Jewett, "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission," 150-53, e "Following the Argument of Romans," 265-277.

32 Krister Stendhal, *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995) ix. Minha tradução.

33 Wolfgang Trilling observa que "apenas nesta obra Paulo apresenta 'seu' evangelho de modo tão abrangente e claro... Nela se encontra o fruto amadurecido do seu entendimento da fé e da sua experiência da mesma, um documento ímpar da teologia cristã mais antiga, complexo nos seus detalhes e extremamente compacto, freqüentemente difícil de compreender, mas sempre repleto de idéias sem precedentes e fórmulas convincentes" (*A Conversation with Paul*, trad. J. S. Bowden, [Nova York: Crossroad, 1987], 67). Minha tradução.

34 As traduções são normalmente do autor ou, se não, de João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada.

35 Earl Ellis, que inclui Efésios e as Cartas Pastorais na coletânea de cartas paulinas, aumenta o número para 53, dentre um total de 93 (*Pauline Theology: Ministry and Society* [Grand Rapids: Eerdmans, 1989], 34, 202). O amplo estudo de Christopher Stanley conta um total de 83 citações em Romanos, Gálatas, e 1 e 2 Coríntios, das quais 53 se encontram em Romanos (*Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, vol. 69, Society for New Testament Studies. Monograph Series, ed. G. N. Stanton [Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1992], 252).

36 Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 34. Minha tradução.

37 O autor expõe o assunto em "A Apocalíptica Judaica e o Evangelho de Paulo," *Vox Scripturae, Revista Teológica Brasileira* 6:2 (1996). Ver especialmente a seção intitulada "O evangelho de Paulo."

38 Hays, *Echoes of Scripture*, 36-41.

39 *Ibid.*, 37.

40 *Ibid.*, 39. Minha tradução.

41 Habacuque aguarda uma resposta de Deus acerca da queixa de Israel (através do profeta) de que Deus não é justo (2.1). A resposta diz respeito a uma visão que "ainda está para cumprir-se no tempo determinado, mas se apressa para o fim e não falhará; se tardar, espera-o, porque, certamente, virá, não tardará" (2.3). Pelos seus ecos repetidos da resposta de Deus à queixa de Israel por meio do profeta, o argumento teológico de Paulo em Romanos prepara o leitor para o seu clímax em Romanos 9-11: a demora de Deus terminou, sua vindicação de Israel agora se manifesta claramente na morte e ressurreição de Jesus, trazendo bênçãos de Deus para Israel, e, através de Israel, para as nações. Ver nosso argumento abaixo para a elaboração dessa tese.

42 A LXX trocou o hebraico "*sua fé*" para "*minha fé*" para enfatizar que é a integridade de Deus que está em jogo. A própria exclusão feita pelo apóstolo de *qualquer* pronome pessoal em Romanos 1.17 leva o leitor a afirmar os *dois* casos: "no evangelho a *própria justiça de Deus* se revela; e o evangelho é o poder de Deus para a salvação de *todo aquele que crê*" (Hays, *Echoes of Scripture*, 41).

43 Hays, *Echoes of Scripture*, 53; Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* 162ss; Räisänen, "Paul, God, and Israel," 178; Meeks, "On Trusting an Unpredictable God," 107; e J. Christiaan Beker, "Conversations with a Friend about Romans," em *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, eds. John T. Carroll, Charles H. Cosgrove e Elizabeth Johnson (Atlanta: Scholars, 1990), 93.

44 Ver C. K. Barrett, "The Gentile Mission as an Eschatological Phenomenon," em *Eschatology and the New Testament. Essays in Honor of George Raymond Beasley-Murray*, ed. W. Hulitt Gloer, (Peabody: Hendrickson, 1988), 69ss; e Donfried, "False Presuppositions in the Study of Romans," lviii.

45 Ver o pano de fundo envolvendo o futuro de Israel entre as nações em 2 Samuel 22.50; Salmo 18.49-50; 117.1; Deuteronômio 32.43 e Isaías 11.10.

46 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 71. Minha tradução.

47 Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 49-51.

48 A técnica hermenêutica paulina de reversão era comum na tradição apocalíptica. Ver Christopher C. Rowland, *Christian Origins: From Messianic Movement to Christian Religion* (Minneapolis: Augsburg, 1985), 223, 227.

49 Roger Aus, "Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of the Gentiles' of Romans 11:25," *Novum Testamentum* 21 (1979), 241. Tradução minha e ênfase no original. Para uma breve exposição histórica e arqueológica da eventual viagem de Paulo para a Espanha, ver Otto F. A. Meinardus, "Paul's Missionary Journey to Spain: Tradition and Folklore," *Biblical Archeologist* 41 (1978), 61-63.

50 Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 171.

51 Munck aponta para Jerusalém como o alvo de todas as viagens missionárias de Paulo (*Paul*

and the Salvation of Mankind, 282-308). Ver John Murray, *The Epistle to the Romans*, The New International Commentary on the New Testament, ed. F. F. Bruce (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 213s; e John Knox, "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission," *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 1-11.

52 Para o contexto judaico do "universalismo representativo" de Paulo, ver Aus, "Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of the Gentiles' of Romans 11:25," 257-260.

53 Atos 20.4s; 1 Coríntios 16.3s; 2 Coríntios 8.16-24 e 9.3-4 indicam pelo menos 10 pessoas.

54 O templo era o único lugar onde a exclusão explícita dos gentios teve efeito (ver Efésios 2.11-22 e Robert G. Hamerton-Kelly, ed., *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross* [Minneapolis: Fortress, 1992], 67, n.10). Portanto, a intenção de Paulo de trazer os convertidos gentílicos como oferta para Jerusalém, o local do templo, se ligava claramente a sua apresentação do seu evangelho livre-da-lei aos líderes da igreja de Jerusalém. Como participantes de uma seita judaica, seriam os primeiros a sofrerem o escândalo que tal ação provocaria e que, de fato, provocou. Isto levou pelo menos alguns dos líderes da igreja de Jerusalém a se oporem ao apóstolo Paulo.

55 Assim o termo euvangelion é compreendido apropriadamente dentro do contexto da terminologia missiológica cristã primitiva. Ver Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles*, 132s.

56 Mesmo que ligue este dativo adverbial a Jerusalém, prevalece a idéia de "círculo" ou "anel," o seu significado rotineiro na literatura antiga. Ver W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. W. F. Arndt e F. Wilbur Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 458; Henry George Liddell e Robert Scott, *A Greek-English Lexicon Based on The German Work of Francis Passow* (Nova York: Harper & Brothers, 1860), 809ss; e F. Blass e A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. Robert W. Funk (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 107.

57 Paulo parece pensar inteiramente em categorias romanas, e tem especificamente, se não exclusivamente, o Império Romano em vista para sua missão mundial. Ele não dá nenhuma importância ao leste parto, ao norte bárbaro e ao sul árabe, e nem sequer menciona a metrópole helênico-judaica de Alexandria, a única grande rival ideológica de Roma. Ao invés disto, seu próprio ministério gira em torno das províncias romanas – Síria e Cilícia, Galácia, Ásia, Macedônia, Acaia, e Ilírico – onde ele se concentra nas capitais provinciais. Não é surpreendente que as colônias romanas de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra, Trôade e Filipos sejam objeto da sua atenção missionária, ou que Paulo há muito desejasse visitar a própria Roma (Rm 1.10s; ver Hengel, *The Pre-Christian Paul*, 10s).

58 Historicamente, os estudiosos têm se concentrado ou no tema da "justificação" (ver Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trad. Geoffrey W. Bromiley, 4ª ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1980], 255s) ou no tema da "história da salvação" (ver Dahl, *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission*, 82-90; e Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*) para interpretar tanto esses capítulos quanto os capítulos 1-8. Sem dúvida ambos os temas são importantes. Entretanto, a discussão a respeito dos mesmos freqüentemente tem desviado a atenção do tema central da própria justiça de Deus demonstrada através do cumprimento das suas promessas aos judeus quanto à sua salvação e à salvação dos gentios.

59 Ao longo dos capítulos anteriores, esses privilégios são transferidos para o Messias, e

através dele, para *todos* os que "estão nele." Ver N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1991) 237.

60 H. J. Schoeps (*Paul. The Theology of the Apostle Paul in the Light of Jewish Religious History*, trad. H. Knight [Filadélfia: Westminster, 1961], 242) afirma corretamente que a negação de Paulo, "de modo nenhum!" (mh. ge,noito), revela a sua fé judaica na fidelidade (pi,stij) de Deus e se refere ao fato de que Deus está legalmente obrigado (ver 11.29). Paulo argumenta que Deus, de fato, *não* rejeitou Israel, nem mesmo retardou a sua promessa de abençoá-lo, mas, de fato, já no presente, *ofereceu* essa bênção e esse livramento em Jesus Cristo.

61 Ver Michael Cranford, "Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 1:1-13," *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993). A densidade de citações e alusões escriturísticas aumenta significativamente em Romanos 9-11, à medida que Paulo procura exegeticamente fundamentar sua perspectiva do evangelho nas Escrituras (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 64ss). Elizabeth Johnson encontra aqui 28, ou 31%, das 89 citações das Escrituras nas cartas de Paulo, embora esses capítulos constituam apenas 6% das cartas cuja autoria paulina não é disputada (*The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, vol. 109, Society of Biblical Literature, Dissertation Series, ed. J. J. M. Roberts e Charles H. Talbert [Atlanta: Scholars, 1989], 130).

62 A cosmovisão judaica entende a vocação de Israel como cumprida, e não comprometida, pela inclusão dos gentios (Rute, Isaías 2.2-4; 11.9s; 42.1, 6; 49.6; Miquéias 4.1-4; 1 Reis 10; José e Azenate; Tobias 13.11; 14.6; Oráculos Sibílicos 3.663-97, 710-95; Salmos de Salomão 17.21-24). As opiniões rabínicas posteriores diferiram quanto ao lugar preciso dos gentios no plano de Deus, mas mesmo aqui o seu destino se ligava irreversivelmente ao destino de Israel (N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, vol. 1, Christian Origins and the Question of God [Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1992], 267s).

63 Num certo sentido a pedra se refere à própria Torá, mas sendo Cristo o cumprimento do Torá (segundo nossa interpretação abaixo), em última análise a pedra deve ser entendida como uma referência a Cristo, o que, de qualquer maneira, é desenvolvido pela linha da argumentação de Paulo (Wright, *The Climax of the Covenant*, 240-44. James Aageson observa a associação íntima entre Sabedoria e Torá no judaísmo primitivo (Siraque 24.3, 8, 23; Baruque 3.9-4.4; Provérbios 30.3-4; Eclesiastes 7.23-24; Jó 28.12-14) e conclui que a associação anterior que Paulo fez entre Cristo e a sabedoria de Deus (1 Coríntios 1.24, 30; 10.1-21) inevitavelmente levou a sua associação também à Torá (*Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation* [Louisville: John Knox, 1993]).

64 É minha opinião que somente interesses teológicos preconcebidos ou tentativas históricas de desmembrar Romanos 9-11 por meio da crítica da forma ou da crítica textual, podem ignorar a forte conexão entre 9.33 e 10.1-13. Por outro lado, a crítica da retórica repetidamente confirma a integridade interna destes capítulos (ver Elliott, "The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's 'Dialogue with Judaism'," e Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 74s).

65 Isto é, *cristãos* judaicos e *cristãos* gentílicos (Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, 279s).

66 A maioria dos comentaristas tradicionalmente interpreta a expressão "fim" (te,loj) no sentido de "término" ou "cessação" (ver Paulo Sérgio Gomes, "O Significado de 'Fim da Lei' em Romanos 10.4," *Fides Reformata* 2:1 [1997], 123-136). Outros, em especial mais

recentemente, interpretam-na no sentido de "alvo." Outros ainda mantêm o sentido principal de "alvo," mas ao mesmo tempo afirmam que algum sentido de "término" deve ser afirmado. Richard Hays esclarece a discussão (*Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 75-77). Israel não cumpriu a lei porque não a observou *pela fé*, e sim *pelas obras* (9.31-33). O alvo da lei não está na realização de obras; o alvo real, a justiça de Deus, é Jesus Cristo. A avaliação da lei em Romanos é essencialmente positiva (3.31; cap. 4). "A soma e a substância do Torá...é justiça pela fé" (76). Romanos 10.5 e 10.6 não são antitéticos. "Justiça da lei" é sinônimo de "justiça da fé" e assim Cristo é o "alvo" da lei, "para que haja justiça para todo aquele que crê" (10.4b). Cristo é o "fim" da lei da mesma forma que a morte é o fim da iniquidade (Romanos 6.21, "escravos do pecado") e da mesma forma que a vida eterna é o fim da santificação (Romanos 6.22, "escravos de Deus"). Isto é, "fim" se refere a cumprimento no sentido de "conseqüência ou resultado final."

67 A respeito da redefinição, ou melhor, definição mais elaborada de Israel por Paulo, ver Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 99; *The Parting of the Ways*, 140-49; C. F. D. Moule, "Jesus, Judaism and Paul," em *Tradition and Interpretation in the New Testament*, eds. Gerald F. Hawthorne e Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 43-52.

68 Ver 4 Esdras 4.23, 35-37; 6.25; 7.74; 2 Baruque 3.5; 23.4s; 59.6; 78.6s; 81.4; 1 Enoque 10.20-22; Assunção de Moisés 1.18; Apocalipse de Abraão 23.5.

69 Certamente o eco de Romanos 4.17-18 soa fortemente nos ouvidos dos leitores, revelando a intenção de Paulo de prepará-los para a sua exposição através do restante da carta. O chamamento de Israel, como o de Abraão, foi para ser "pai de muitas nações." E tão certo como a justiça de Abraão lhe foi imputada pela fé através do evangelho (4.24-25), assim também será a libertação de Israel (11.25-27).

70 Sobre a "ressurreição dentre os mortos" como tema apocalíptico, ver Carriker, "A Apocalíptica Judaica e o Evangelho de Paulo;" e Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 563.

71 Ver 4 Esdras; 2 Baruque; 1 Enoque 10.20-22; e também Lucas 21.24.

72 Com a expressão "vida dentre os mortos" Paulo estava fazendo uma associação para lembrar aos seus leitores o fundamento da confissão de fé em Cristo, isto é, a sua ressurreição (Romanos 10.5-13; ver Joel 3.2 TM ou 2.32 RA).

73 Embora a expressão "fé em Jesus Cristo" não seja mencionada neste capítulo (pode haver uma alusão na referência ao "Libertador" no verso 26), Romanos 11 não pode ser separado do contexto literário e retórico de Romanos 9-11. À luz de 10.4-13, Paulo não poderia ter concebido a salvação de Israel fora da sua fé em Jesus Cristo (ver Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles*, 457ss).

74 Por exemplo, Paulo emprega a palavra "compatriota" (suggenei/j, Romanos 16.7,21) para enfatizar a origem judaica desses colaboradores cristãos que eram provas vivas, juntamente com Paulo, de que Deus havia eleito um remanescente (Lampe, "The Roman Christians of Romans 16," 224).

75 Ver os paralelos nos manuscritos de Qumrã: 1 QS (Regra da Comunidade) 1.3, 8s; 5.25; 9.13, 23; 8.6, 11, 15; 11.3, 5-9; 1QH (Hinos) 8.26-31; 11.9-19; CD (Documento de Damasco) 2.12-3.18; 5.4s; 1QpHab (Comentário sobre Habacuque) 2.2-10; 7.4-14; 1Q26 (Fragmentos da Caverna) 1.1, 4; 1Q27 (Fragmentos da Caverna) 1.1, 3s. As semelhanças

são tão grandes que a possibilidade de contato direto foi sugerida por Pierre Benoit (1990:21-24). A diferença principal está na ênfase paulina no "agora" escatológico. Ver 1 Enoque 103.2; 104.10, 12.

76 Os quatro pontos seguintes vem de Wright, *The Climax of the Covenant*, 249-51.

77 Enquanto alguns manuscritos, notoriamente o 46, omitem a ocorrência de nu/n em 11.31b, Bruce Metzger observa que as considerações externas e internas estão "mais ou menos bem equilibradas" (*A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Londres: United Bible Societies, 1971], 527. A ocorrência da palavra em 11.31a não é disputada.

78 Evidências substanciais da esperança judaica numa libertação vindoura de Sião (evk Siw,n) se encontram no Salmo 13.7; 49.2; 52.7; 109.2; Miquéias 4.2; Isaías 2.3; e Joel 4.16 (ver também Amós 1.2; 2 Reis 19.31; Isaías 37.32 e Obadias 21). O contexto veterotestamentário confirma esta interpretação. Salmo 109.2 LXX ( 110.2 TM) diz que "de Sião" Iavé enviará o seu cetro para reinar no meio das nações. É importante notar que o versículo anterior é o versículo mais citado do Tanach em todo o Novo Testamento, inclusive por Paulo. Esse versículo foi uma chave para a interpretação cristã primitiva de Jesus como o Messias. É muito difícil imaginar que o uso paulino do Salmo 109.2 (LXX) não tivesse também ecoado sua perspectiva cristológica do Salmo 109.1 (LXX).

79 Minha tradução de N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 251, acerca da expressão "quando eu remover" (o[*tan avfe,lwmai*), em Romanos 11.27b.

80 Contra Wright, *The Climax of the Covenant*, 250. Para uma avaliação das diferentes opiniões, ver Judith M. Gundry-Volf, *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990), 177-185) e William L. Osborne, "The Old Testament Background of Paul's 'All Israel' in Romans 11:26a," *Asia Journal of Theology* 2 (1988) .