



A TEMÁTICA ECLESIOLÓGICA “POVO DE DEUS” A PARTIR DE Rm 9,24-29

The Ecclesiological Theme “People of God” from Rom. 9,24-29

Paulo Jackson Nóbrega de Sousa *

RESUMO: Paulo usa pouquíssimas vezes o termo “povo” (*λαός - laos*) e ainda menos o sintagma “povo de Deus”. Ele sempre o faz em citações vétero-testamentárias. Em Rm, ele o usa pela primeira vez em 9,24-29, ponto de partida deste artigo. Esta pesquisa pretende afirmar que a categoria “povo de Deus”, embora não sendo um “superconceito” eclesiológico, é uma importante temática no cenário da reflexão paulina sobre a Igreja. Ela dialoga com o tema teológico tipicamente paulino da filiação adotiva e com a teologia do chamado. Distanciando-se de toda eclesiologia de substituição, defende-se que Deus chama uma comunidade inclusiva (“nós”) dentre os gentios e dentre os judeus. Assim, confirma-se a irrevogabilidade da Palavra de Deus e a consciência de que os dons e o chamado de Deus são sem arrependimento, pois gentios e judeus se alimentam da mesma seiva e da mesma raiz (Rm 11,17).

PALAVRAS-CHAVE: Povo de Deus, Eclesiologia, Chamado, Gentios e Judeus, Irrevogabilidade da Promessa.

ABSTRACT: Paul, in his letters, very rarely uses the term ‘people’ (*λαός & laos*) and even less the phrase ‘people of God’. He always has it in Old Testament references. In Romans, he uses it for the first time in 9:24-29, the departure point for this article. This investigation attempts to affirm that the category ‘people of God’, although not being an ecclesiological central concept (*Oberbegriff*), is an important theme in the Pauline reflection on the Church. It will dialogue with the typically Pauline theological theme of adoptive sonship and with the theology of the call.

* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. Artigo submetido a avaliação em 02.08.2013 e aprovado para publicação em 05.09.2013.

Distancing itself from all ecclesiology of substitution, it will argue that God calls an inclusive community ('we') within gentiles and within the Jews. So, having confirmed the irrevocability of the Word of God and the consciousness that the gifts and the call of God are without regret, it follows that gentiles and Jews are nourished from the same sap and the same root.

KEYWORDS: People of God, Ecclesiology, Call, Gentiles and Jews, Irrevocability of the Promise.

Introdução

A produção exegético-teológica sobre a eclesiologia paulina, especialmente sobre a temática “povo de Deus”, padeceu de um longo silêncio nestes últimos anos, tendo havido maior produção nos anos anteriores e em torno do Concílio Vaticano II. Tornaram-se clássicas as obras sobre a Igreja no Novo Testamento de Köster¹, Cerfaux² e Schnackenburg³, além da obra específica e seminal sobre a temática “povo de Deus” de Dahl⁴. Mais recentemente, Roloff⁵ produziu uma excelente eclesiologia do Novo Testamento e Kraus⁶ publicou sua tese de habilitação sobre a temática “povo de Deus”, retomando a discussão que, há alguns anos, havia sido posta em segundo plano. Sua hipótese é que, na eclesiologia paulina, “povo de Deus” seria uma “supercategoria” (“Oberbegriff”), isto é, um conceito inclusivo em torno do qual todos os outros conceitos eclesiológicos ganham significado e unidade, e sob o qual toda a semântica eclesiológica paulina é posta e interpretada. No Brasil, merece destaque a obra de Comblin⁷, embora dedique apenas algumas poucas palavras à eclesiologia paulina.

Nos últimos anos, a crítica à hipótese de Kraus proveio, sobretudo, da parte de Aletti⁸, professor do *Corpus Paulinum* no Instituto Bíblico de Roma.

¹ KÖSTER, M. D. *Ekklesiologie im Werden*. Paderborn: Bonifacius, 1940.

² CERFAUX, L. *La théologie de l'Église suivant saint Paul*. 2. ed. Paris: Cerf, 1965. A primeira edição é de 1942.

³ SCHNACKENBURG, R. *Die Kirche im Neuen Testament*. Freiburg: Herder, 1961.

⁴ DAHL, N. A. *Das Volk Gottes*. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums. 2. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. A primeira edição foi publicada em Oslo em 1941.

⁵ ROLOFF, J. *Die Kirche im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck, 1993. Esta eclesiologia do Novo Testamento dois anos depois já estava traduzida no Brasil: ROLOFF, J. *A Igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

⁶ KRAUS, W. *Das Volk Gottes*. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

⁷ COMBLIN, J. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁸ ALETTI, J.-N. Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes. *Biblica*, Roma, v. 83, n. 2, p. 153-174, 2002; ID. *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul*. Pendé: J. Gabalda, 2009.

Aletti⁹, sem fazer juízo de valor no primeiro momento, fez uma constatação: em muitos trabalhos de cunho eclesiológico, as cartas protopaulinas¹⁰ apresentam o modelo “povo de Deus”; Ef e Cl, o modelo “cabeça/corpo”; e as Cartas Pastorais, o modelo “casa de Deus”. A pergunta fundamental, contudo, é esta: seria, de fato, “povo de Deus” o modelo eclesiológico proposto pelas cartas protopaulinas?

O objetivo deste artigo é apresentar uma interpretação da temática “povo de Deus” a partir de Rm 9,24-29. Para isso, foram propostas ao texto da perícopes quatro perguntas de caráter eclesiológico: a) qual é o conteúdo do verbo *καλέω* (*kaleō*)?; b) como Paulo usa o texto de Oseias 2,25 e 2,1 para fundamentar o chamado dos gentios?; c) qual é a relação entre “povo de Deus”/“amada” e “filhos do Deus vivo”?; d) qual é a posição de Paulo em relação a Israel? Depois de situar a perícopes a ser estudada no contexto da *Carta aos Romanos*, explicaremos exegeticamente suas microunidades e, finalmente, tentaremos colher as contribuições de caráter eclesiológico em torno da temática povo de Deus.

1 Delimitando a perícopes e situando-a na Carta aos Romanos

A perícopes de Rm 9,24-29 está situada na terceira seção da primeira parte¹¹ da *Carta aos Romanos*, isto é, nos capítulos 9–11. Há bastante consenso em dividi-los em três unidades de argumentação¹² (9,6-29; 9,30–10,21; e 11,1-32), uma introdução sobre os privilégios de Israel (9,1-5) e uma doxologia conclusiva (11,33-36). Aquilo que Paulo antecipou na *propositio generalis* (1,16-17) e tocou às apalpadelas em 3,1-4, agora será aprofundado. Duas

⁹ ALETTI, J.-N. Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes. *Biblica*, Roma, v. 83, n.2, p. 153-174, 2002, 153.

¹⁰ Assumimos, neste artigo, a divisão das cartas paulinas em protopaulinas (Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Fl, 1Ts e Fm); deuteropaulinas (Cl, Ef e 2Ts); e tritopaulinas (Cartas Pastorais: 1Tm, 2Tm e Tt).

¹¹ Dividimos a Carta aos Romanos em duas partes desiguais: 1,18–11,36 (de caráter explicitamente teológico); e 12,1–15,13 (de caráter predominantemente parenético). Elas são antecedidas de uma introdução (1,1-17: endereçamento/saudação; agradecimento inicial; e tese central da carta); e seguidas por um epílogo (15,14–16,27: notícias pessoais e planos missionários; recomendação de Febe; saudações; e doxologia final). A primeira parte, por sua vez, divide-se em três seções: 1,18–5,21; 6–8; e 9–11. Para uma discussão razoável sobre a estrutura de Rm, especialmente sobre a posição do capítulo 5, cf. ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*. Roma: Borla, 1997, p. 24-47; e PENNA, R. *Lettera ai Romani*. Rm 1-5. v. 1. Bologna: Dehoniane, 2004, p. 69-78.

¹² Cf. ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*. Roma: Borla, 1997, p. 49; PENNA, R. *Lettera ai Romani*. Rm 6–11. v. 2. Bologna: Dehoniane, 2006, p. 78; SANGUINETI, C. *La funzione retorica e teologica di Romani 9 nel contesto della sezione 9–11*. Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2005, p. 29.

perguntas ficaram suspensas: a) “Que vantagem há em ser judeu?” (3,1); b) “O que acontece se alguns deles negaram a fé? A infidelidade deles não anulará a fidelidade de Deus?” (3,3). O que está realmente em jogo é a veracidade da palavra de Deus, sua fidelidade e sua justiça. Assim, pode-se perceber uma ligação bastante profunda entre a terceira seção (9–11) e a primeira seção da primeira parte (1,18–5,21). Em 9–11, Paulo quer reafirmar que a promessa de Deus continua válida: ele não se arrependeu de sua promessa¹³.

Paulo inicia a reflexão (9,1-5) com um suspiro, uma dor imensa, e recorda o patrimônio dos israelitas, seus privilégios: a filiação, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas, os patriarcas. E também Jesus. Mas não apresenta os motivos desta tristeza. Muito provavelmente, ela é inspirada no Salmo 77 (vv. 8-13), especialmente o versículo 11: a aflição do salmista tem como causa a possibilidade de o Senhor ter rejeitado o seu povo e de ter revogado a sua promessa. A seção se conclui com uma efusiva doxologia, ápice da reflexão, fazendo menção aos “insondáveis juízos” e “impenetráveis caminhos” do Senhor (11,33-36). O que justifica, porém, a passagem de uma dor tão profunda a uma alegria de extasiado agradecimento? O que teria acontecido entre 9,1-5 e o final do capítulo 11?

Segundo Aletti¹⁴, em Rm 9–11,

o apóstolo começa recordando a infalibilidade e a justiça da palavra divina (9,6-29); prossegue afirmando que a situação de Israel é causada pelo próprio Israel, culpável de haver refutado a justiça de Deus revelada pelo Evangelho, por Jesus (9,30–10,21); termina proclamando que esta situação não é definitiva: longe de ter rejeitado o seu povo, Deus o salvará (11,1-32) [tradução nossa].

Do ponto de vista dos personagens, é importante perceber que, em 9,1-5, Paulo, no seu lamento, domina a cena, ao perceber que, não obstante tantos privilégios, Israel não acolheu o Evangelho. Em 9,6-29, o ator principal é Deus e sua palavra: esse dado é comprovado especialmente pelo v. 6a (sua palavra não falha), pelo v.14 (nele não há injustiça) e pelo v. 24 (ele chama dentre os judeus e dentre os gentios). Em 9,30–10,21, Israel passa a ser o foco das atenções por causa de sua rejeição a Cristo. Finalmente, em 11,1-32, o relevo novamente recai sobre Deus que, não somente não repudia o seu povo, mas o salva. A doxologia, finalmente, é um transbordamento do coração num louvor gratuito a Deus (11,33-36).

Seguindo critérios literários, retóricos e contedísticos, pode-se organizar o bloco central do capítulo nove (vv. 6-29) em três unidades literárias, destacando que a primeira tem muitos pontos de contato com a terceira.

¹³ Cf. DAHL, N. A. *The People of God. Ecumenical Review*, Genève, n. 9, p. 154-161, 1956, 154.

¹⁴ ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*. Roma: Borla, 1997, p. 50-51.

Assim, podemos propor a seguinte divisão: a) 6-13: Paulo comprova nas Escrituras que Deus procede por eleição; b) 14-23: a total liberdade de Deus que age sem condicionamentos; c) 24-29: Paulo justifica a eleição dos gentios, que se unem ao resto fiel de Israel, formando o povo de Deus.

Esta divisão pode ser comprovada pela repetição do léxico utilizado por Paulo. Em 6-13 e 24-29: Ἰσραήλ (*Israēl*), καλέω (*kaleō*), σπέρμα (*sperma*), ἀγαπάω (*agapaō*), λόγος (*logos*) e υἱός (*hyios*); em 14-23, ocorre outro léxico característico da unidade: ἐλέεω (*eleēō*), θέλω (*thelō*), ἐνδείκνυμι (*endeiknymi*), δύναμις (*dynamis*), δύναντον (*dynaton*) e ἔλεος (*eleos*). Ademais, seguindo a lógica da argumentação e o próprio estilo, nota-se que a primeira e a terceira unidades correspondem ao conteúdo do chamado, cujo protagonista é Deus, enquanto a unidade intermediária dedica-se às temáticas da negação e do endurecimento.

Depois de formulada a tese (9,6a) que lhe servirá de guia — “Não é que a palavra de Deus tenha falhado” —, Paulo inicia sua reflexão falando da pertença a Israel (“Nem todos os que são de Israel são Israel” — 9,6b) e da descendência de Abraão (“Nem por serem descendência de Abraão todos são filhos” — 9,7a). Para comprovar estas duas assertivas, ele se vale da Escritura. O apóstolo confronta Isaac (filho da promessa) com Ismael (filho da carne) em 7b-9, e Jacó (o filho amado) com Esaú (o primogênito legal) em 10-13. Deus faz uma escolha imotivada, absolutamente gratuita: não se baseia no critério da primogenitura nem do mérito¹⁵. Em 9,14-23, o modo de agir de Deus é questionado em dois momentos: no v. 14: “Que diremos, então? Que há injustiça da parte de Deus?”; e no v. 19: “Dir-me-ás, então: por que ele ainda se queixa? Quem, com efeito, pode resistir à sua vontade?”. Paulo expõe o modo absolutamente livre e sem condicionamentos do agir de Deus e assevera que a obra não pode questionar o artífice. Finalmente, em 9,24-29, por meio de citações do Antigo Testamento, demonstra o chamado que Deus faz aos gentios, pois, enxertados na oliveira, eles passam a se nutrir da mesma e única seiva (Rm 11,17).

A perícope de Rm 9,24-29 não apresenta sérios problemas de crítica textual. Registram-se pequenas variantes nos vv. 25, 26 e 27. O caso mais grave encontra-se no v. 28, relativo ao particípio συντέμνων (*syntemnōn*). Segue-se, contudo, o texto grego segundo Nestle-Aland sem nenhuma alteração.

Quanto à delimitação externa da perícope, propõe-se o v. 24 como o *terminus a quo* pelas seguintes razões: a) entre a perícope anterior (9,19-23) e a perícope analisada, há mudança de temática (“vasos” → “chamado”); b) do ponto de vista do uso dos pronomes, há uma diferença radical no início do v. 24 com a introdução do pronome de primeira pessoa plural, ou seja, Paulo identifica os vasos de misericórdia com o pronome “nós”;

¹⁵ DAHL, N. A. The People of God. *Ecumenical Review*, Genève, n. 9, p. 154-161, 1956, 154.

c) o v. 24 deve se coligar ao que segue, pois funciona como uma *reversio*, isto é, introduz uma reflexão que será desenvolvida de maneira invertida¹⁶; d) reintrodução de dois termos há algum tempo esquecidos: Ἰουδαῖος (*ioudaios*) (3,29) e ἔθνος (*ethnos*) (4,18). Para justificar o *terminus ad quem* no v. 29, usam-se os seguintes critérios: a) a expressão τί οὖν ἐροῦμεν; (*ti oun eroumen?* – “Que diremos, então?”) em 9,30, que é usada sempre no início de uma nova unidade literária; b) a perícope estudada utiliza o artifício das citações vétero-testamentárias, que terminam no v. 29, com o objetivo de dar base escriturística ao enunciado do v. 24; c) o termo σπέρμα (*sperma*) no v. 29 forma uma inclusão¹⁷ com o v. 7; d) do ponto de vista da lógica argumentativa, a preocupação de Paulo, a partir de 9,30, é descobrir as razões profundas da situação de Israel; e) o termo *pistis* (9,30) demarca o início da nova unidade literária, pois Paulo o havia abandonado em 5,2; f) o uso do pronome sujeito de primeira pessoa plural em 9,24 e em 9,29 (implícito) cria uma inclusão e dá a unidade da perícope.

2 Explicação exegética de Rm 9,24-29

Na perícope de Rm 9,24-29, a primeira coisa que chama a atenção é o uso maciço de citações vétero-testamentárias¹⁸. Paulo introduz uma citação do profeta Oseias — que é um confluência de dois textos — e duas citações do profeta Isaías combinadas com outra de Oseias. A grande maioria do texto (71,4%) é composta de citações vétero-testamentárias. Este será, portanto, um critério importantíssimo para a descoberta da estrutura interna da perícope. Além desse, há outro de igual magnitude: o v. 24. Como já antecipado, trata-se de uma *reversio*, ou seja, a temática introduzida é desenvolvida por Paulo de maneira invertida. No v. 24, o apóstolo se refere primeiro ao chamado dos judeus; depois, dos gentios. No desenvolvimento, ele parte da palavra de Deus aos gentios (vv. 25-26) por meio das citações de Oseias; depois, passa à palavra de Deus aos judeus por meio das citações de Isaías (vv. 27-29). Assim, encontram-se os critérios fundamentais para se propor a seguinte disposição interna do texto: a) introdução (v. 24); b) chamado dos gentios (vv. 25-26); c) chamado do resto de Israel (vv. 27-29).

A autonomia da perícope Rm 9,24-29 é dada, sobretudo, por três características: a) Paulo reintroduz a primeira pessoa do plural, usado em

¹⁶ ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*. Roma: Borla, 1997, p. 159.

¹⁷ Cf. STEGNER, W. R. Romans 9,6-29 – A Midrash. *Journal for the Study of the New Testament*, Cambridge, n. 22, p. 37-52, 1984, 49.

¹⁸ A investigação sobre o uso que o Novo Testamento faz do Antigo é uma área da pesquisa exegética que vem dando grandes resultados nos últimos anos. Além de obras que permanecem válidas e se tornaram clássicas, como as de Michel (1929), Dodd (1952), Ellis (1957), Koch (1986), Hays (1989) e Stanley (1997), mais recentemente podem ser destacadas as contribuições de Penna (2000), Shum (2002), Grilli (2007), Pitta (2008) e Belli (2010).

8,39 pela última vez; b) reintroduz o tema do chamado καλέω (*kaleō*), completamente ausente em 9,14-23; c) o v. 24, com a função de *reversio*, funciona como introdução ao fio de citações (*catena*) que o comprovam nos vv. 25-26 e 27-29.

2.1 Versículo 24: introdução

Para compreender o v. 24, é preciso observar a estrutura sintática dos dois versículos anteriores (9,22-23), que são construídos como uma oração hipotética, cuja apódose está oculta. A pergunta poderia ser assim formulada: “E se Deus, na sua liberdade, quis agir deste modo?” Como assegura Cranfield¹⁹, a resposta esperada seria: “Quem somos nós para contestá-lo?”. Essa reconstrução é bastante coerente com o sentido dos vv. 19-21 e mantém a unidade em torno do campo semântico da olaria. A ação de Deus é marcada pela magnanimidade para com os vasos da ira a fim de dar a conhecer a sua glória aos vasos de misericórdia. O v. 24, que introduz a *reversio*, pode ser dividido em duas partes: a primeira põe em relevo a força teológica do verbo καλέω (*kaleō*) e o conteúdo eclesiológico do pronome pessoal “nós”; a segunda é uma retomada explícita de Rm 3,29, só que agora a reflexão é feita com base na complementaridade entre judeus e gentios.

A primeira dificuldade exegética é um problema de ordem sintática: o versículo inicia com um pronome relativo acusativo masculino plural (οὓς - *hous*), mas não está claro a que ele se refere. O substantivo anterior é neutro (σκεύη - *skeuē* - vasos). A solução melhor parece ser a seguinte: o pronome pessoal ἡμᾶς (*hēmas* - “nós” no acusativo) é usado em aposição a σκεύη ἐλέους (*skeuē eleous* - vasos de misericórdia) e o pronome relativo οὓς (*hous* - a quem) introduz uma frase relativa dependente de ἡμᾶς (*hēmas*): “... vasos de misericórdia preparados para a glória, isto é, nós, a quem Deus chamou não somente dentre os judeus, mas também dentre os gentios”. Há, portanto, uma *attractio relativi interna*²⁰.

Os significados fundamentais de καλέω (*kaleō*) são “nomear” e “chamar”. O segundo parece ser preferível. O complemento acusativo desse verbo é “nós” (pronome ἡμᾶς — *hēmas*). Um dos termos correlatos a καλέω (*kaleō*) e com grande importância na tradição da LXX é ἐκκλησία (*ek-klēsia*). A LXX utiliza frequentemente os substantivos ἐκκλησία (*ekklēsia*) e συναγωγή (*synagōgē*), e o verbo συνάγω (*synagō*) — mais raramente o verbo ἐκκλησιάζω (*ekklēsiāzō*) — para traduzir termos hebraicos que dizem respeito à “reunião”, à “convocação” do povo em “assembleia”. Quase sempre, *ekklēsia* traduz

¹⁹ CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Romans 9–16. v. 2. Edinburgh: T & T Clark, 1979, p. 471.

²⁰ PENNA, R. *Lettera ai Romani*. Rm 6–11. v. 2. Bologna: Dehoniane, 2006, p. 275.

qāhāl (assembleia, convocação); e *synagōgē*, na grande maioria das vezes, traduz *‘ēdā* (congregação). No Livro do Deuteronomio, por exemplo, ocorre a expressão τῆ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας (*tē hēmera tēs ekklēsiās* – “no dia da convocação”), usada, às vezes com pequenos retoques, em Dt 4,10; 9,10; e 18,16. Noutras ocasiões, ἐκκλησία κυρίου (*ekklēsia Kyriou* – “assembleia do Senhor”) traduz a expressão *q̄hal-YHWH* (Dt 23,3.4.9), e ἐκκλησία Ἰσραήλ (*ekklēsia Israēl* – “assembleia de Israel”) traduz *q̄hal Yisrā’el* (Dt 31,30). Em Jz 20,2, o termo é combinado com “povo” (“na convocação do povo de Deus”); outras vezes, com “tribos” (Jz 21,5.8). *Ekklēsia*, portanto, já é um termo bastante bem atestado na tradição vétero-testamentária e se refere à identidade mesma de Israel enquanto povo de Deus convocado e reunido.

Na elaboração teológica paulina, três elementos merecem destaque: a) a consciência de que Deus é o sujeito do chamado; b) que o chamado é fruto de sua absoluta gratuidade; c) e que está implicado um “nós”, como beneficiários da ação de Deus. Já nos primórdios de sua atividade missionária, Paulo se refere a Deus, a quem ele denomina simplesmente ὁ καλῶν (*ho kalōn*), “Aquele-que-chama”, “o Chamante” (1Ts 5,24; cf. também 1Ts 2,12; Gl 5,8; Rm 4,7; 9,12; com o particípio aoristo: Gl 1,6.15). Ele também elabora, em grandes traços, o conteúdo da experiência à qual alguém é chamado: consagração (1Ts 4,7); vinculação a uma nova hermenêutica do evangelho (Gl 1,6); liberdade (Gl 5,13); comunhão com Cristo (1Cor 1,9); paz (1Cor 7,15). Talvez os dois traços mais profundos e radicais da teologia do chamado encontrem-se em Rm 4,17 e 8,30. Antes do capítulo 9, Rm 8,30 é o passo anterior onde Paulo utiliza o verbo καλέω (*kaleō*). Na verdade, o chamado de Deus “é o cumprimento do destino eterno do ser humano e lhe abre a possibilidade da justificação”²¹. Rm 4,17 é a primeira vez em que o apóstolo utiliza o verbo na *Carta aos Romanos*. Em meio à reflexão sobre a fé de Abraão que o torna “pai de muitas nações”, Paulo vincula o tema do chamado à ressurreição dos mortos e à criação, com nítidas dimensões protológica e cristológica/escatológica: “Deus chama as coisas que não existem como se já existissem”. O chamado é compreendido como uma verdadeira e nova criação, um chamado à existência, como nos primórdios criacionais. A pessoa chamada, portanto, adquire uma identidade e um *status* absolutamente diversos e qualitativamente novos. Semelhante uso do verbo καλέω (*kaleō*) pode ser encontrado em Sb 11,25: “Como poderia subsistir algo se tu não o houvesses querido ou conservar-se algo que não tenha sido chamado por ti?”. O “existir” (διαμένω - *diamenō*) e o “continuar existindo” (διατηρέω - *diatēreō*) dependem unicamente do chamado divino, fruto do seu soberano querer (θέλω - *thelō*). O verbo “chamar” demonstra a incondicional gratuidade de Deus. Ele rompe completamente com o sistema do mérito para dar vez a uma eleição imotivada, aliás, motivada apenas por seu amor misericordioso.

²¹ SCHLIER, H. *Der Römerbrief*. 2 ed. Freiburg: Herder, 1979, p. 303.

O pronome “nós” é a identificação daqueles que foram convocados e reunidos. Há, portanto, fortes elementos de eclesialidade na utilização desse pronome. Paulo guarda um profundo silêncio sobre a identidade dos vasos de ira, mas propõe a identificação dos vasos de misericórdia. O uso do pronome parece ser fruto da consciência paulina sobre a natureza da comunidade cristã como uma comunidade de inclusão, fruto da escolha de Deus, não contrária a Israel, mas como expansão e alargamento de sua misericórdia²². E o próprio Paulo se sente envolvido nessa nova comunidade, como testifica Penna²³:

O israelita Paulo se sente e se declara parte de um vasto conjunto comunitário no qual se encontram já indiferentemente amalgamados cristãos de diversas proveniências étnico-religiosas. Todos juntos devem compreender-se destinatários de uma escolha feita por Deus no interior de um contexto precedente. E, sobretudo, enquanto o “nós” designa quantos se professam vasos de misericórdia, o apóstolo não identifica de nenhum modo aqueles que eventualmente seriam considerados vasos de ira [tradução nossa].

A novidade do Evangelho de Paulo põe em xeque as separações tradicionais: já não funciona a concepção de “povo eleito”, de um lado, e a massa danada dos gentios do outro, em oposição. Assim, com a introdução dos gentios, no v. 24, eles são de algum modo coligados ao conteúdo positivo antes exposto no capítulo 9: descendência de Abraão em Isaac, misericórdia de Deus, vasos para uso nobre, vasos de misericórdia, filhos, promessa, eleição e chamado.

O termo Ἰουδαῖος (*ioudaios* - judeu) é usado por Paulo quando quer falar da relação com o exterior de Israel, com os diferentes, muitas vezes em contexto de antagonismo. Em 9,24, contudo, é utilizado em contexto de comunhão. Paulo reconhece os privilégios de ser judeu (Rm 9,1-5), mas percebe também a não validade desses privilégios (Rm 2,9.28-29; 3,1.9.29). Assim, não há nenhum motivo de vanglória. O termo ἔθνος (*ethnos* - gentio) é típico das cartas onde a problemática da relação com os étnico-cristãos é mais forte, como em Rm e Gl. Esse termo designa “as nações”, “os gentios”, usado, às vezes, em relação de contraste, outras vezes, em relação de complementaridade e comunhão. Em 1Cor 1,24, por exemplo, judeus e gentios são designados com um único adjetivo: κλητοί (*klētoi* - chamados). Assim, Paulo estabelece um fato absolutamente novo: o acolhimento dos gentios no seio da comunidade cristã. Por outro lado, uma parte substancial de Israel não aderiu ao Evangelho de Cristo. O texto, contudo, deve ser interpretado a partir do critério da “inclusão” e não da “rejeição”. A solicitude de Paulo para com os gentios tem, assim, consequências em

²² TOBIN, T. H. *Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans*. Peabody: Hendrickson, 2004, p. 336.

²³ PENNA, R. *Lettera ai Romani*. Rm 6-11. v. 2. Bologna: Dehoniane, 2006, p. 280-281.

relação ao destino daquele Israel (οἱ λοιποὶ - *hoi loipoi* [os demais, os restantes] - Rm 11,7) que não acolheu a novidade de Cristo.

2.2 Versículos 25-26: o chamado dos gentios

Depois de estabelecer, no v. 24, que o chamado de Deus envolve judeus e gentios, Paulo sente a necessidade de justificar, com o uso da Sagrada Escritura, o chamado dos gentios. O problema é que as citações utilizadas provêm do profeta Oseias (2,25 e 2,1), e, no contexto original, são usadas em relação aos judeus, não aos gentios. As diferenças entre o texto de Paulo e de Oseias são evidentiíssimas. Paulo faz todo o texto depender do verbo καλέω (*kaleō*) e joga com a sua riqueza semântica: “nomear” e “chamar”. Tudo gira em torno dos nomes dos filhos de Oseias, que, no livro do profeta (Os 1,3-9), são os seguintes: Ἰεζραέλ - *Iezrael* (hb.: *yizr' e'l*), Οὐκ-ἠλεημένα - *Ouk-ēleēmēnē* (hb.: *lō'ruḥāmā*) e Οὐ-λαός-μου - *Ou-laos-mou* (hb.: *lō'-'ammī*). Na citação de Os 2,25, o apóstolo não leva em conta as partes “a” (“E eu a semearéi para mim na terra”) e “d” (“E ele dirá: ‘Senhor meu Deus tu és’”) do versículo. No primeiro caso, deve-se ao tema da vingança e do derramamento de sangue associado ao Vale de Jezrael. Paulo quer evitar qualquer conotação negativa em relação ao chamado dos gentios. No segundo caso, há um desejo de evitar toda e qualquer noção de bilateralidade. Ao excluir a resposta do povo ao Senhor, Paulo afirma a unilateralidade da absoluta e generosa graciosidade do chamado do Senhor. Mais uma vez, o apóstolo dos gentios põe o acento sobre o conceito teológico do chamado, pois substitui o verbo λέγω (*legō* - dizer, falar) por καλέω (*kaleō* - chamar), permitindo que os dois versículos dependam desse verbo. Quanto ao v. 26, o texto é absolutamente idêntico ao de Oseias 2,1c-d.

O termo λαός (*laos* - povo) é usado por Paulo três vezes, sempre no contexto das citações de Oseias. O termo quase sempre designa pessoas de estrato social baixo. Paulo foi profundamente influenciado pelo uso feito pela LXX. Na absoluta maioria dos casos, λαός (*laos*) traduz ‘*am* (povo); ao singular, traduz: *qāhāl* (assembleia) e *maḥāneh* (exército); e quase sempre ao plural: *bēn* (filho), ‘*ebed* (servo), ‘*ādām* (ser humano), *ummā* (nação) etc. As passagens em que a LXX traduz *gōy* com λαός (*laos*) normalmente se referem a Israel. O uso não é unívoco; aliás, é ambíguo e polissêmico²⁴. A contribuição específica da LXX é utilizar o conceito λαός (*laos*) como termo técnico para indicar especificamente Israel. Do uso do termo para designar uma “comunidade nacional”, a LXX passa gradativamente a usá-lo para a referir-se à “comunidade nacional de Israel” apenas. Paulo o utiliza onze vezes, das quais oito vezes em *Romanos*. Nos oito primeiros capítulos de

²⁴ STRATHMANN, H.; MEYER, R. Laós. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Eerdmans, 1967. v. IV, p. 30-32.

Rm, o termo está completamente ausente. Há uma predominância na seção 9–11. Assim, estabelece-se que o termo *λαός* (*laos*) quer designar o “povo eleito”, destinatário da promessa do Senhor.

Com a citação de Oseias, Paulo elabora um triplo paralelismo em que os termos finais revelam o aspecto absolutamente novo: a) aquele que era “não-meio-povo” torna-se “meio-povo”; b) a que era “não-objeto-de-misericórdia” torna-se “amada”; c) o “não-meio-povo” torna-se “filhos-do-Deus-vivente”. Aqui está revelada a altíssima vocação dos gentios e isto se faz pela aproximação entre o verbo *καλέω* (*kaleō*) e o substantivo *λαός* (*laos*)²⁵. Assim, por meio de técnicas refinadas de uso das Escrituras, Paulo transforma um texto que era atribuído a Israel num texto que legitima o chamado dos gentios à nova comunidade de inclusão. É essa é a grande novidade da seção argumentativa²⁶. Antes de definir a sua compreensão sobre o futuro de Israel, Paulo quer definir o chamado dos gentios como comprovado pelas Escrituras²⁷. Refletindo de modo analógico, ele aplica a profecia de Oseias (2,1.25) aos seus contemporâneos gentios que aderiam à fé. E são descritos com termos eminentemente positivos: povo, amada e filhos. Esse é o outro fenômeno completamente novo: a associação entre a eclesiologia do povo de Deus com a eclesiologia da filiação adotiva, tema característico da teologia paulina. Contudo, é preciso atenção, pois o fato de os gentios se tornarem “um povo amado de filhos” não significa que os judeus deixaram de sê-lo²⁸.

Pelo uso da citação de Oseias, Paulo elabora uma distinção – não separação – entre o conceito “Israel” e o conceito “povo de Deus”. Ele nunca utiliza o termo Israel para os gentios, mas, a partir de agora, passa a utilizar o termo “povo de Deus” para designar também os gentios que aderiram ao Evangelho²⁹. Por causa unicamente do amor gratuito de Deus, os gentios se tornam um povo amado e com plena filiação. Ao acostar os termos “povo” e “filhos”, o acento paulino é posto, sobretudo, na mudança qualitativa revelada pelo segundo elemento. E isto é uma das marcas registradas de sua eclesiologia: a caracterização da comunidade dos seguidores de Jesus como *υιοθεσία* (*hyiothesia* - “filiação adotiva”). A temática da filiação ganha contornos verdadeiramente cristãos, pois é associada ao dom do Espírito Santo e ao léxico da redenção (Gl 4,5; Rm 8,23). Nesse sentido, pode-se

²⁵ PITTA, A. *Lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2001, p. 352-353.

²⁶ SIEGERT, F. *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985, p. 236.

²⁷ SANGUINETI, C. *La funzione retorica e teologica di Romani 9 nel contesto della sezione 9–11*. Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2005, p. 245.

²⁸ WAGNER, J. R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul “In Concert” in the Letter to the Romans*. Leiden: Brill, 2002, p. 86.

²⁹ PENNA, R. *Lettera ai Romani*. Rm 6–11. v. 2. Bologna: Dehoniane, 2006, p. 280.

afirmar que o uso que Paulo faz dos textos de Oseias é uma retomada da reflexão sobre a filiação já desenvolvida em Rm 8 e Gl 4. Isto não nega, mas relativiza profundamente o critério do sangue e da pertença carnal, pois os gentios não precisam receber a circuncisão para se tornarem “filhos do Deus vivo”. Ao utilizar os textos de Oseias para fundamentar o chamado dos gentios, Paulo nos oferece um testemunho irrefutável de que a Palavra de Deus não falhou e a promessa de Deus permanece irrevogável (Rm 9,6; 11,29).

2.3 Versículos 27-29: em favor de Israel

Poder-se-ia imaginar que, ao chamar os gentios e integrá-los nesta nova comunidade de inclusão, Deus teria rejeitado os judeus. Aliás, esta é a pergunta fundamental do capítulo 11: “Não teria Deus por acaso repudiado o seu povo?” (v. 1). No capítulo 11, Paulo dá uma resposta taxativa e cabal: μή γένοιτο (*mē genoito* - “de modo nenhum!”). Mas essa resposta já foi antecipada no capítulo 9 por meio da imagem do “resto”.

Os três versículos da argumentação paulina sobre Israel (vv. 27-29) também são compostos por citações escriturísticas. A citação do v. 29 é muito simples, pois é a reprodução literal de Is 1,9. Os vv. 27-28, contudo, são uma confluência a partir da citação de Is 10,22-23, corrigida por Os 2,1a e talvez retocada por Is 28,22. Os textos são sempre citados segundo a Septuaginta. Paulo transforma a expressão de Isaías ὁ λαὸς Ἰσραὴλ (*ho laos Israēl* - “o povo de Israel”) em ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (*ho arithmos tōn hyiōn Israēl* - “o número dos filhos de Israel”). Essa estratégia, além de lhe permitir conectar esses versículos com o final do v. 26, também lhe oferece a possibilidade de não chamar Israel de “povo”, já que ele havia aplicado esse termo aos gentios. Em relação ao v. 28, o texto da LXX de Is 10,23 apresenta uma grande variação em relação ao Texto Massorético. O hebraico usa os substantivos *killāyōn* e *kālā* em Is 10,22-23, e *kālā* em Is 28,22. Tais substantivos significam “destruição”, “aniquilamento”. Na LXX, usa-se o substantivo *λόγος* (*logos*) em Is 10,22-23, e *πρᾶγμα* (*pragma*) em Is 28,22. Esta tradução parece claramente representar um abrandamento do vocabulário do Texto Massorético e “remove a explícita linguagem da destruição do hebraico”³⁰ Esse parece ser um elemento importante para a correta interpretação do texto de *Romanos* sobre o resto de Israel ao qual Paulo dá um caráter eminentemente positivo, além de mais uma vez fazer uma ponte com a *propositio* da unidade testemunhada em Rm 9,6: “a palavra de Deus não falhou”.

A primeira verdadeira dificuldade exegética do texto encontra-se no início do v. 27, a respeito do valor da preposição ὑπέρ (*hyper*) seguida do genitivo. Pode ser considerado um genitivo de respeito, praticamente equivalente

³⁰ WAGNER, J. R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul “In Concert” in the Letter to the Romans*. Leiden: Brill, 2002, p. 103.

a περί (*peri* - sobre, a respeito de). Mas existe também a possibilidade de ser interpretado como um genitivo de vantagem, devendo ser traduzido por “em favor de”. O consenso atual dos comentaristas parece caminhar nesta última direção. Ela parece preferível, pois é plenamente coerente com o uso que Paulo faz dessa preposição em *Romanos*³¹, além de o contexto em 9,1-5 ser substancialmente positivo em favor de Israel. Em Rm 9,2, contudo, Paulo havia rasgado o seu coração ao falar de uma *tristitia magna* (λύπη μεγάλη - *lypē megalē*) e de um *continuus dolor* (ἀδιάλειπτος ὀδύνη - *adialeiptos odynē*). Interpretados à luz do Salmo 77,8-13, pode-se imaginar que está em jogo, no coração do apóstolo, a pergunta sobre a possibilidade da revogabilidade da promessa do Senhor em favor de Israel, dado o inaudito chamado dos gentios. Exatamente por isso, compreende-se a sua preocupação “em favor” de seus irmãos segundo a carne. Partindo dessa perspectiva positiva, a conjunção de, (*de*) deve ser interpretada não com a nuance adversativa, mas como um conectivo ou uma partícula de transição, talvez para indicar simplesmente o novo grupo ao qual ele se dirige. Assim, teríamos: “E Isaías exclama em favor de Israel”.

Depois de ter estabelecido o chamado dos gentios, a preocupação de Paulo agora é com seus consanguíneos, pois a maior parte de Israel permaneceu endurecida em relação a Cristo (Rm 9,18; 11,7.25). Contudo, a partir do texto de Isaías, Paulo estabelece o surgimento de um “resto” (ὑπόλειμμα - *hypoleimma*) dentre os israelitas. A expressão “número dos filhos de Israel como a areia do mar” (ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης - *ho arithmos tōn huiōn Israēl hōs hē ammos tēs thalassēs*) é uma forma de falar de uma cifra incalculável e, assim, criar o contraste com o termo “resto”, revelando uma objetiva diminuição no número dos filhos de Israel³².

Mas, quem é esse “Israel” ao qual Paulo se refere? O Ambrosiáster³³, por exemplo, identifica esse Israel com “aqueles que creem em Cristo” e cita o exemplo evangélico do encontro de Jesus com Natanael, o “verdadeiro israelita”. Mas, seria esse o sentido de “Israel” no uso feito pelo apóstolo? O termo Ἰσραὴλ (*Israēl*) é usado quase 3.000 vezes na Septuaginta. No Novo Testamento, encontram-se 68 ocorrências. No geral, “Israel” é o termo com o qual o povo se autodenomina, enquanto “judeu” é um termo que implica certo confronto com o diferente. Assim, o vocábulo “Israel” guarda, com mais força, a consciência de ser “o povo eleito de Deus”³⁴. Nos escritos

³¹ A preposição ὑπέρ (*hyper*) só é usada em *Romanos* com o genitivo: 1,5; 5,6.7[bis].8; 8,27.31.32.34; 9,3.27; 10,1; 14,15; 15,8.9.30; 16,4. Muito provavelmente apenas em 15,9 (nuança causal) tem significado diverso de um genitivo de vantagem.

³² AAGESON, J. W. Typology Correspondence and the Application of Scripture in Romans 9–11. *Journal for the Study of the New Testament*, Cambridge, n. 31, p. 51-72, 1987, 57.

³³ *In Ep. ad Rom.* IX, p. 146.

³⁴ RAD, G. von; KUHN, K. G.; GUTBROD, W. *Israēl*. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Eerdmans, 1965. v. 3, p. 360-361.

Paulinos, o termo tem o significado religioso específico de “povo eleito”, especialmente em Rm 9–11, onde se encontram todas as ocorrências da Carta aos Romanos e onze ocorrências do total de dezesseis das cartas paulinas. Quanto ao possível uso do termo “Israel” para designar os seguidores de Cristo, Paulo é bastante cauteloso. Há dois usos – Rm 11,26 e Gl 6,16 – que exigem maior atenção exegética e teológica, mas, no geral, pode-se afirmar que em Paulo “Israel” não designa a inteira comunidade dos cristãos. Fundamentalmente, diz respeito aos israelitas; ao máximo, pode-se alargar o conceito aos cristãos provindos do Judaísmo.

A maior contribuição da argumentação paulina em Rm 9,27-29 é o estabelecimento do chamado de um resto de Israel. Paulo usa o termo ὑπολείμμα (*hypoleimma*) associado ao artigo definido anafórico exatamente para deixar claro que esse conceito já faz parte do universo simbólico-teológico dos seus leitores. A teologia do resto é fruto de um processo lento e complexo no Antigo Testamento³⁵. As primeiras notícias sobre um resto se encontram no ciclo do profeta Elias (1Rs 19,18), citação retomada por Paulo em Rm 11,3-4. Isaías (Is 7,3) nomeia um dos seus filhos de “Shear-Yashub”, que significa “um resto retornará” ou “um resto se converterá”. Mais adiante, depois de descrever os passos da catástrofe da invasão assíria — o que representa um julgamento para Israel —, o profeta se interessa pela qualidade da ação da Assíria contra Israel (10,5-11), pela sorte da própria Assíria (10,12-19) e pelo destino do resto de Israel (10,20-23). Deus envia a Assíria contra Israel como julgamento por causa de sua impiedade (10,6). Mas, a Assíria extrapolou a sua missão e encheu-se de arrogância (10,7). Assim, Deus se propôs a consumir o orgulho da Assíria (10,12-19). O profeta revela o resultado com a imagem das poucas árvores que “restam” depois de um incêndio, que podem ser contadas até por uma criança (Is 10,19). A citação utilizada por Paulo na nossa perícopes provém da terceira unidade do texto: Isaías expressa, por meio do motivo teológico do “resto”, a esperança para Israel. O conceito, portanto, é ambivalente. Grindheim³⁶, por exemplo, percebe a sua dupla característica: julgamento e salvação. Contudo, enquanto no Antigo Testamento a ambivalência é explícita, em Paulo é muito mais nuançada, predominando o aspecto da esperança e do recomeço. O resto é a concretização do chamado do “nós” também dentre os judeus³⁷ e esta escolha de um resto ressalta a absoluta liberdade de Deus. Essa interpretação parece correta, pois é confirmada pelo uso do verbo σώζω (*sōzō* - salvar) no futuro passivo: “será salvo”. O texto da LXX já havia operado uma grande mudança em relação ao Texto

³⁵ PENNA, R. Resto d’Israele e innesto dei Gentili. La fede cristologica come modificazione del concetto di alleanza in Rm 9–11. In: CHIU, J. E. A. et al. (Ed.). *“Il Verbo di Dio è vivo”*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2007, p. 277-299, 292-294.

³⁶ GRINDHEIM, S. *The Crux of Election*. Paul’s Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 150.

³⁷ FITZMYER, J. A. *Lettera ai Romani*. Casale Monferrato: Piemme, 1999, p. 681.

Massorético, o que serve perfeitamente aos propósitos do apóstolo dos gentios, que o cita. A versão hebraica atesta a seguinte expressão: *šē'ār yāšûb* (“o resto retornará” ou “se converterá”). Paulo, querendo evitar todo e qualquer condicionamento, toda e qualquer bilateralidade, põe o acento sobre a absoluta liberdade do Deus que ama e salva. Por isso, prefere o texto da LXX que, ao usar o passivo divino, não estabelece nem mesmo a condição da conversão.

Apesar de a ideia do resto ser introduzida no capítulo 9, ela só será plenamente desenvolvida em Rm 11,5: “um resto segundo a eleição”. E, sobretudo, em Rm 11,28-29: “eles são amados por causa dos pais, porque os dons e o chamado de Deus são sem arrependimento”. Assim, está estabelecida a irrevogabilidade da promessa de Deus a Israel, e isto ressalta a absoluta liberdade do Senhor. O apólogo das oliveiras em Rm 11,16-24 prevê inclusive a possibilidade do reenxerto dos ramos que foram cortados da oliveira mansa. Paulo corrige a possibilidade de orgulho e vanglória dos judeus por meio da inclusão dos gentios; e corrige a vanglória dos gentios pelo fato de todos – cristãos provindos do judaísmo e cristãos provindos do gentilismo – se alimentarem da mesma raiz e seiva, além de afirmar a possibilidade do reenxerto dos judeus endurecidos. A interpretação positiva do resto é confirmada pela existência de uma descendência (σπέρμα - *sperma*), de um “germe” de esperança em 9,29. No contexto isaiano (1,9), o texto citado é fundamentalmente um grito de esperança, pois a preservação de um resto em Jerusalém é a certeza de que Israel existe por pura graça e dom. A eleição e o chamado dos cristãos de origem judaica são, para Paulo, o cumprimento da profecia do Antigo Testamento sobre a salvação do resto. Esta perspectiva positiva e esperançosa é ratificada exatamente pelo uso da sintaxe hipotética da irrealidade no versículo 29, construída com a conjunção condicional εἰ (*ei*) associada ao advérbio de negação μή (*mē*) e ao verbo no tempo aoristo. O fato da irrealidade da prótase confirma a perda de validade da apódose. Tornar-se como Sodoma ou assemelhar-se a Gomorra não estão postos em jogo, já que a condição fundamental da prótase não é verdadeira. A focalização de Paulo não é posta sobre a imagem das duas cidades destruídas, mas sobre a descendência que é preservada. Assim, abre-se uma decisiva perspectiva escatológica: na ideia do “resto”, Paulo vê o instrumento para transmitir, para além do tempo, as promessas divinas e estendê-las ao Israel escatológico. O foco da reflexão paulina recai sobre o verbo ἐγκαταλείπω (*egkatalaipō* - deixar um resto) e sobre o substantivo σπέρμα (*sperma* - descendência, sobrevivente), que se pode tomar como sinônimo de ὑπόλειμμα (*hypoleimma*).

É necessária, contudo, uma palavra sobre o texto que é um dos mais enigmáticos da perícopre: o v. 28. Paulo elabora o chamado do resto (vv. 27-29) a partir de um paralelismo entre o v. 27 e o v. 29, evidenciando o v. 28 como centro da estrutura. Já fizemos menção à diferença entre o texto da Septuaginta, usado por Paulo, e o registro do Texto Massorético:

enquanto este acentua a negatividade (destruição, ruína), aquele enfatiza a positividade por meio do conceito *λόγος* ,*logos*). Assim, a própria LXX e sua tradição posterior já sinalizam um processo de reelaboração semântica e dizem em que sentido tal passagem deve ser interpretada. Por meio da correção de Is 28,22, Paulo realiza uma conflagração do texto, deixando, contudo, o vocábulo *logon* (acusativo) em posição de focalização, pois ele inicia a frase com o complemento objeto do verbo ποιεύω (*poieūō* - fazer, realizar). Se é verdade que o termo *logos* pode significar “prestação de contas”, usado num contexto de julgamento (cf. Rm 14,12)³⁸, é também verdade ser preferível coligá-lo com o contexto criacional dos vv. 20-21, com o relato criacional da primeira página da Bíblia e, sobretudo, com a palavra da promessa, que nunca se torna obsoleta (9,6.9). Essa interpretação positiva parece ser preferível, inclusive porque é confirmada pelo fato de Paulo eliminar de Is 10,22 a expressão ἐν δικαιοσύνη (*en dikaiosynē*, - em justiça), isto é, elimina todo rastro de julgamento. A palavra que Deus realizará deve ser interpretada como palavra criadora e histórico-salvífica, isto é, palavra da promessa. Quanto ao significado dos participios συντελών (*syntelōn*) e συντέμων (*syntemōn*), é provável que Seitz³⁹ tenha proposto a interpretação mais acertada e que permanece válida para a maioria dos exegetas, isto é, devemos dar-lhes valor adverbial modal-qualitativo⁴⁰. Os participios do v. 28 não podem ter *λόγον* (*logon*) como complemento acusativo, de forma que se possa pensar num cumprimento limitado da palavra, o que estaria em flagrante contradição com Rm 9,6. Deste modo, a tradução de conjunto deveria ser assim formulada: “...pois o Senhor realizará a palavra plenamente e decididamente sobre a terra”.

Embora não se possa negar que há uma efetiva diminuição de Israel, a ênfase de Paulo não é posta sobre o Israel que não aceita Jesus como Senhor, mas sobre o resto que é salvo. Portanto, Rm 9,27-28 não é uma declaração de julgamento, mas uma declaração de salvação e de esperança, fato que será confirmado pela análise exegética do v. 29. Paulo utiliza o Antigo Testamento para explicar que Deus escolhe somente alguns dentre

³⁸ Nesta perspectiva, interpreta KÄSEMANN, E. *An die Römer*. Tübingen: Mohr Siebeck 1973, p. 263.

³⁹ SEITZ, E. *Logon syntemōn – eine Gerichtsankündigung?* (Zu Röm 9,27-28). *Biblische Notizen*, Salzburg, n. 109, p. 56-82, 2001.

⁴⁰ Pensa da mesma maneira WAGNER, J. R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul “In Concert” in the Letter to the Romans*. Leiden: Brill, 2002, p. 104: “For Paul, as a reader of LXX Isaiah, then, 10,22-23 would not sound a single, somber note of judgment and ruin. On the contrary, these verses strike a complex chord rich with scriptural overtones heralding the imminent end of this period of severe chastisement and underscoring the certainty of redemption for the remnant of Israel”. Para ele, as palavras do profeta Isaías, citadas por Paulo, funcionam “as a message of *hope* in the midst of disaster, as a *promise* that Israel yet has a future” [grifo do autor]. E mais adiante: “Only a reading that ignores Paul’s plain interpretative statement in 9,24 can maintain that Isaiah 10,22-23 functions in Romans 9 as an announcement of condemnation of Israel and a grim declaration that ‘only’ a remnant will be saved” (*Ibid.*, p. 107).

o nacional Israel. Nem todos os que são de Israel são Israel. É o modo que Paulo utiliza para reconciliar as promessas de Deus a Israel e o fato de um pequeno número de cristãos de origem judaica ser chamado pelo Senhor.

Romanos 9,24-29, portanto, estabelece a gratuidade do chamado de Deus aos cristãos dentre os gentios e dentre os judeus, constituindo uma nova comunidade de inclusão (“nós”), uma comunidade que é um povo de filhos amados de Deus, germe/resto de uma nova humanidade. Paulo interpreta Oseias em favor dos gentios e Isaías em favor de Israel.

3 Considerações de caráter eclesiológico

Paul Sevier Minear⁴¹, estudando a eclesiologia do Novo Testamento, criou um elenco com quase cem imagens usadas para descrever a Igreja, das quais, ao menos umas vinte teriam sido utilizadas por Paulo, entre elas: igreja; plantação de Deus; edifício de Deus; templo onde habita o Espírito; corpo de Cristo; carta de Cristo; nova criação; esposa de Cristo; povo de Deus; Israel; circuncisão; filhos de Abraão; resto; eleitos; luz; escravos; e filhos de Deus. Este fato já é um sintoma que nos ajuda a perceber o caráter assistemático e “não-tratadístico” da eclesiologia paulina⁴².

A partir do percurso exegético estabelecido e situando-nos no conjunto das cartas paulinas, três constatações iniciais precisam ser feitas: a) Paulo só utiliza a temática eclesiológica “povo de Deus” em 2Cor 6,14-7,1 e em Rm 9,24-29; b) em Rm 9,24-29, encontramos o primeiro uso do termo *λαός* (*laos*) na *Carta aos Romanos*; c) tanto em Rm quanto em 2Cor, Paulo utiliza o termo dentro de um conglomerado de citações vétero-testamentárias. Esse é um dos elementos mais intrigantes e desafiadores da perícopre: o modo como Paulo utiliza os textos de Oseias, originalmente aplicados aos judeus do Reino do Norte, para justificar o chamado dos gentios.

Ao concluirmos, então, a nossa análise de Rm 9,24-29, uma primeira leitura de síntese precisa ser feita. Nossa atenção se concentrará, especialmente, em três pontos: os elementos eclesiológicos que brotam do texto; a relação interna dos vv. 25-26, ou seja, entre “povo de Deus”, “amada” e “filhos do Deus vivo”; e a relação entre “povo de Deus” e “Israel”, desembocando em duas perguntas: a primeira, sobre o modelo adequado para se falar da relação entre gentios e Israel; e a segunda, sobre o próprio futuro de Israel.

⁴¹ MINEAR, P. S. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Lutterworth Press, 1960, p. 66-104.

⁴² ALETTI, J.-N. *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul*. Pendé: J. Gabalda, 2009, p. 109.

3.1 Elementos eclesiológicos presentes em Rm 9,24-29

Em nossa análise exegética, defendemos que a perícopes se refere às comunidades cristãs formadas por pessoas providas do gentilismo e do Judaísmo. Mesmo reconhecendo que eles necessitam de ulteriores aprofundamentos, gostaríamos de propor seis elementos como eclesiologicamente relevantes:

1) Chamado. Um verbo fundamental na perícopes estudada é *καλέω* (*kaleō*). A identidade de Deus é dada como aquele que chama. Assumimos a postura de perceber, no texto estudado, uma *reversio*, introduzida no v. 24 e desenvolvida nos vv. 25-26 e 27-29. O tema do chamado, portanto, se associa à gratuita eleição e ao amor incondicionado de Deus. Não sem razão a etimologia da palavra *ek-klēsia*, comunidade convocada, provém do verbo “chamar”⁴³.

2) Nós. Os “vasos de misericórdia”, introduzidos no versículo 23, são identificados como o objeto do chamado de Deus no versículo 24. Em sintonia com Chae⁴⁴, pode-se dizer que “o propósito de Deus culminou em nós [grifo do autor], judeus e gentios” [tradução nossa]. O uso explícito do pronome pessoal “nós” é bastante forte em Rm 8 (15x), onde Paulo estabelece a identidade histórico-salvífica da comunidade cristã. Ela (“nós”) é definida fundamentalmente como uma comunhão inclusiva, marcada escatologicamente pela fé naquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos para viverem em novidade de vida (Rm 4,24; 5,8; 6,4.6; 7,6; 8,4.37.39) e esperando a glória que será revelada (Rm 8,18).

3) Judeus e gentios. A superação do nacionalismo judaico e do mero laço sanguíneo é o critério fundamental para se falar de *ekklēsia* no sentido cristão. O binômio “judeus e gentios” em si não revela praticamente nada de eclesiologia. Contudo, em Rm 9,24-29, por causa de sua vinculação com o pronome “nós” e o “chamado”, tornam-se palavras eclesiologicamente relevantes. A eleição — aliás, em Rm 9,24-29, trata-se explicitamente de “chamado” — já não se baseia no critério da descendência física ou genealógica, mas eminentemente no critério da gratuidade misericordiosa de Deus, fato que é reforçado pelo uso do participio *ēgapēmenē* (amada). O chamado dos gentios é o elemento absolutamente novo e desconcertante, provocador de uma necessária revisão da própria identidade e do papel de todos os envolvidos no processo histórico-salvífico.

⁴³ Paulo faz da forma verbal futura *kalesō* (chamarei) a primeira palavra da cadeia de citações. A insistência com este verbo nos diz que ele compreende esta citação como uma “profecia de YHWH que chama os gentios” (cf. STANLEY, C. D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. Cambridge: University of Cambridge, 1997, p. 112).

⁴⁴ CHAE, D. J.-S. *Paul as Apostle to the Gentiles. His Apostolic Self Awareness and his Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle: Send the Light, 1997, p. 234.

4) Povo. Paulo assume o termo a partir da citação dos textos do profeta Oseias. É a primeira vez que ele o usa na *Carta aos Romanos* e o faz preconizando uma passagem da situação de “não-povo” à de “povo”, de “não-amada” à de “amada” e de “não-povo” à de “filhos”. O acento paulino sempre é posto sobre o segundo elemento ao entrelaçar os motivos da eleição, do amor gratuito e da metáfora familiar/filial. Se, por um lado, Paulo nunca utiliza o termo Israel para designar os gentios, por outro lado, ele introduz os gentios sob o conceito eclesiológico “povo de Deus”, agindo por inclusão e alargamento conceitual, dado que a noção de “povo de Deus” passa a ser compreendida para além do Israel étnico e nacional.

5) Filhos. Coligado aos termos “povo” e “amada”, os gentios são também chamados “filhos do Deus vivo”. A filiação adotiva, tema explicitamente desenvolvido na teologia paulina, especialmente em Rm 8 e Gl 4, ajuda a qualificar o conteúdo do conceito “povo”. Aliás, já em Rm 4,1-25, a inserção dos gentios entre os descendentes de Abraão acontece com base em categorias familiares⁴⁵.

6) Resto/descendência. O fato de utilizar o termo “povo” para se referir aos gentios não significa que, a partir de então, este estatuto seja negado aos judeus. Israel não deixa de sê-lo, não perde as suas prerrogativas e privilégios. A permanência de um resto é um sinal da permanente fidelidade de Deus à sua palavra: ele não rejeitou o seu povo, nem revogou a sua promessa (Rm 9,28).

3.2 Israel: uma eclesiologia substitucionalista?

Por meio do termo “filhos de Israel”, Paulo coliga os vv. 27-29 com os vv. 25-26 e nos aponta o modo como esses versículos devem ser interpretados: eles devem ser lidos de modo complementar, pois todos estão sob a regência do v. 24, isto é, sob o a teologia do chamado. Rm 9,27-29 funciona como uma espécie de dobradiça entre o capítulo 4 e o capítulo 11 a partir das várias acepções por meio das quais é lido o termo *sperma* (descendência). Nessa relação de relações, as temáticas da “promessa” e do “resto/descendência” parecem despontar como elementos que exigem ulteriores aprofundamentos.

Alguns exegetas – hoje, poucos – insistem na interpretação do “resto” a partir de uma perspectiva fosca, sombria e lúgubre⁴⁶. A imensa maioria dos estudiosos, contudo, tem posição contrária, isto é, o espírito que perpassa o uso que Paulo faz das citações de Isaías é substancialmente positivo. Ao se assegurar isto, não se afirma ingenuamente a inexistência

⁴⁵ PENNA, R. *Lettera ai Romani*. Rm 1–5. v. 1. Bologna: Dehoniane, 2004, p. 365.

⁴⁶ GRINDHEIM, S. *The Crux of Election*. Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 156.

de algum tipo de julgamento ou se nega o dado objetivo da dolorosa e drástica diminuição de Israel.

Romanos 9 não fecha a discussão e nem responde todas as perguntas, mas prepara o que será plenamente retomado por Paulo posteriormente. Em Rm 11,26-27, Paulo rejeita todo tipo de caminho especial de salvação (“Sonderweg”) diverso de Cristo ou toda e qualquer “teologia das duas alianças”. Em Rm 11,29, ele afirma que, a partir da *Carta aos Romanos*, assumir um modelo hermenêutico baseado numa eclesiologia substitucionalista (“Supersessionism”) para explicar a relação entre a comunidade cristã e o Judaísmo é absolutamente desaconselhável⁴⁷. Assim, o título “povo de Deus” é atribuído aos gentios por alargamento, mas não significa que os judeus tenham sido excluídos de sua condição de “povo de Deus”. Também não significa que os étnico-cristãos tiveram de se tornar “judeus” para serem inseridos na oliveira mansa. De todo modo, ao menos para Paulo, resta estabelecida a impossibilidade de qualquer outro caminho de salvação fora da absoluta e gratuita novidade da salvação oferecida em Cristo⁴⁸.

Conclusão

A partir da análise exegética feita, conclui-se que “povo de Deus” não pode ser considerado um *Oberbegriff* (“superconceito”) da eclesiologia paulina, mas também não pode ser descartado como isento de conteúdo eclesiológico. Sua articulação com a teologia do chamado e com a temática eclesiológica da filiação adotiva é a chave hermenêutica com a qual deve ser interpretado. A metáfora familiar nos ajuda a dar outras nuances ao conceito eminentemente judaico de “povo”. Assim, só se pode compreender a eclesiologia paulina se temas como povo, filhos, chamado, eleição e gratuidade amorosa da parte de Deus forem conjugados numa mesma comunidade inclusiva formada por cristãos provindos do Judaísmo e do gentilismo.

Muito nos chamou a atenção o modo como Paulo utiliza e relê o Antigo Testamento com um método exegético peculiar, baseado num critério interpretativo eminentemente cristológico. Tais procedimentos, apesar de provocar certos sobressaltos na produção contemporânea do conhecimento marcada pelo cartesianismo pretensamente científico, são perfeitamente plausíveis na exegese judaica. Ao utilizar os textos de Oseias, o que era uma profecia sobre o Israel que flerta com a idolatria no Reino do Norte, torna-se afirmação da eleição dos gentios.

⁴⁷ RUSSO, A. La salvezza per Israele (Rm 9–11). In: SCIPPA, V. (Ed.). *La Lettera ai Romani*. Egesi e teologia, Napoli: Comunicazione Sociale, 2003, p. 339-362, 353.

⁴⁸ PENNA, R. Paolo e Israele: Riflessioni in margine all’argomentazione di Rm 9–11. In: PADOVESI, L. (Ed.). *Atti del X Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia, Storia, Religione. Roma: Pontificia Università Antonianum, 2007, p. 7-20, 19-20.

Na América Latina, a contribuição sobre a temática “povo de Deus”, iluminada em grande parte pelas intuições de Yves Congar em torno do Concílio Vaticano II, apesar de profundamente rica, permaneceu quase somente no âmbito sistemático, não enveredando pelas explícitas sendas da exegese ou da teologia bíblica e carecendo, às vezes, de maior fundamentação nessa área, especialmente no âmbito neotestamentário. Nesse sentido, a contribuição de Comblin, por exemplo, apesar de tão rica, torna-se insuficiente do ponto de vista bíblico-teológico. Concretamente, em relação à temática “povo de Deus” nos escritos paulinos, Comblin⁴⁹, revisitando Cerfaux, contenta-se com uma única e ambígua frase: “a teologia de São Paulo tomou o conceito de povo de Deus como o seu conceito básico”.

Dá-nos a impressão que, em Rm 9,24-26, há verdadeira complementaridade entre a noção eclesiológica “povo” e as categorias “amada” e “filhos”, mas com acento para o último termo exatamente por ter sido objeto de um específico desenvolvimento na reflexão paulina. Além disso, os três elementos dependem fundamentalmente da teologia do chamado, já que estão sob a égide do verbo *καλέω* (*kaleō*). Destaca-se também o fato de Paulo utilizar pouco o termo *λαός* (*laos*) para designar a Igreja, de o fazer somente mediante citações vétero-testamentárias e de não desenvolver a temática numa argumentação mais sólida e consistente. Assim, o valor eclesiológico dado à temática “povo de Deus” deve ser considerado relativo, mas jamais se pode descartá-la como não portadora de uma contribuição específica à elaboração eclesiológica paulina⁵⁰. Essa complementaridade de perspectivas, provinda especialmente da metáfora familiar, foi percebida com acuidade pela Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla. Nas *Conclusões da Conferência de Puebla*⁵¹, sem negar a contribuição eclesiológica já afirmada por Medellín, os bispos latino-americanos optam por apresentar a Igreja como “povo, família de Deus”.

Paulo Jackson Nóbrega de Sousa. Graduado em Teologia pelo Seminário Arquidiocesano da Paraíba, João Pessoa, 1992. Mestre em Exegese Bíblica pelo Instituto Bíblico de Roma, 2001. Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010. É presbítero da Diocese de Patos (PB) e atua como professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte (MG).

Endereço: Rua Carlos Niemeyer, 321 – Horto
31035-290 Belo Horizonte – MG
Tel.: 31 3488 1430
pajanosousa@hotmail.com

⁴⁹ COMBLIN, J. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 29.

⁵⁰ ALETTI, J.-N. Paul et Israël d’après Rm 9–11. *Lumen et Vita*, Boston, v. 242, p. 27-36, 1999, 32.

⁵¹ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO [CELAM]. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*: Conclusões da Conferência de Puebla. Texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1979, n. 232-249.