

Qual era o judaísmo de Paulo?

Which was Paul's Judaism?

Edgard Leite*

Resumo

O objetivo deste texto é levantar algumas questões sobre as raízes do judaísmo de Paulo, ou dos referenciais judaicos que sustentam a sua visão de mundo – no decorrer de suas jornadas após a visão da estrada de Damasco. Há elementos para afirmar que, além do seu farisaísmo assumido, Paulo recolheu concepções teóricas de outros movimentos judaicos do período. Tendo lido ou conhecido elementos das principais tendências do pensamento apocalíptico, utilizou esses conceitos para atuar não só junto aos judeus influenciados pelo farisaísmo, como também junto àqueles outros inseridos na tradição apocalíptica. Paulo expressa, além do mais, a culminância de uma tradição judaica consistente. Tradição que vinha, literariamente, do terceiro Isaías e que culminou, talvez, no Livro dos Jubileus, que defendia a necessária universalização messiânica da experiência religiosa judaica. Paulo ultima essa tradição e a transforma de experiência meramente teórica em prática concreta realizada numa perspectiva messiânica.

Palavras-chave: Judaísmo antigo; Cristianismo antigo; Fariseus; Literatura apocalíptica; Paulo.

Judaísmos

Gabrieli Boccaccini aponta pelo menos quatro perspectivas para o entendimento da natureza do judaísmo do segundo templo e da inserção, nele, do cristianismo (BOCCACCINI, 2002).

A primeira é a de Ed Sanders. Sanders entendeu que o judaísmo do período era um corpo razoavelmente monolítico de doutrinas, caracterizado desde a origem por certos elementos essenciais (SANDERS,

Artigo recebido em 29 de março de 2009 e aprovado para publicação em 6 de abril de 2009.

* Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, professor adjunto de História das Religiões, Uerj – Unirio, membro do Conselho Acadêmico do Centro de História e Cultura Judaica (CHCJ), integrante da Bnai Brith, e-mail: edleiteneto@yahoo.com.br.

1977, 1985, 1990, 1992). O sistema de Paulo, por exemplo, em seus traços gerais, era incompatível com os elementos estruturais do judaísmo, restrito este como estava às disposições da tradição e do pacto. O cristianismo traria, portanto, uma nova essência e se distinguiria dessa tradição, isto é, do judaísmo.

Uma segunda posição é a de Lawrence Schiffman, que entendeu o judaísmo como um permanente desdobrar histórico de experiências em torno de temas comuns, não um “fenômeno monolítico”, mas que passou por uma evolução ao longo do tempo (SCHIFFMAN, 1998). O cristianismo seria um desses desdobramentos, que, por suas características, precisou tornar-se uma nova religião para sobreviver diante do emergente e forte judaísmo farisaico, depois rabínico.

Uma terceira abordagem, a de Shaye Cohen, preferiu entender o judaísmo principalmente como a expressão de uma identidade étnica característica (COHEN, 1987). Estaria essencialmente ligado ao comportamento daqueles que se entendem como judeus, à identidade judaica enquanto tal. Para Cohen, nessa perspectiva, o cristianismo seria uma variedade de judaísmo. Mas deixou de ser um tipo de judaísmo quando se distanciou dos elementos étnicos característicos que o identificam.

Uma última abordagem, por fim, é a de Jacob Neusner. Neusner parte da defesa da realidade histórica não de um judaísmo, mas de judaísmos, no plural (NEUSNER, 1987, 1994, 1998). Ele sustentou que a experiência religiosa e étnica judaica sempre foi o cenário de divergências entre diversos “sistemas judaicos”, expressos em organizações institucionais conflitantes. Na verdade, segundo Neusner, esse caráter fragmentário é característico da história judaica até os dias de hoje.

A perspectiva de Neusner, segundo Boccaccini, ampliou enormemente as possibilidades de estudo do processo de separação entre judaísmo e cristianismo. Principalmente porque propiciou um entendimento mais real das controvérsias no judaísmo do segundo templo, dos embates entre facções que disputavam a hegemonia política e teológica – mas que existiam separadamente a partir de padrões autorreferenciais.

Assim, o cristianismo pode também ser entendido como um particular sistema desenvolvido a partir, como os outros, de linhagens ou tradições identitárias específicas judaicas. De fato, não foi o primeiro ou o único a considerar-se exclusivamente legítimo ou distinto dos demais. Tal perspectiva era corrente desde, pelo menos, a emergência

dos samaritanos, ou das correntes apocalípticas sectárias. O cristianismo antigo seria, portanto, um judaísmo entre diversos.

Os manuscritos de Qumran comprovaram a existência de profundas divisões teológicas entre os meios judaicos no período do segundo templo. Que também, às vezes, expressavam rupturas identitárias e políticas. Linhagens teológicas e institucionais diversas foram, a partir desses textos, visualizadas de forma aproximada. Antes, semelhantes distinções podiam ser identificadas no próprio corpo do Tanach, palco de grandes controvérsias teológicas, mas se percebeu a partir de então que a própria literatura canônica retratava a existência de conflitos institucionais. Como os outros judaísmos, o cristianismo em suas origens também reivindicava uma origem ancestral e se apresentava como o desenvolvimento de tradições ou a culminância de um processo que tivera início em tempos arcaicos no seio do pacto entre Deus e Abraão.

Uma das grandes questões dos estudos das origens do cristianismo é, de fato, a investigação das tradições que se entrecrocaram nos momentos que precederam e se seguiram à primeira guerra judaica (66 – 73 e.c.). E de onde o cristianismo retirou sua primeira identidade enquanto judaísmo.

Quando falamos desse momento, é evidente que nos voltamos a Paulo. Sua produção é a primeira síntese conceitualmente avançada de um sistema que possui singularidade teológica e institucional no âmbito das discussões entre os judaísmos. Ele reivindica esse lugar e sustenta sua argumentação de forma elaborada. Como se sabe, ainda antes de os evangelhos estarem estabelecidos em sua canonicidade, suas cartas já eram consideradas fundamento suficiente da experiência religiosa cristã (ALAND; ALAND, 1995).

Paulo e seu judaísmo

Paulo se definia como judeu, “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus, quanto à Lei, fariseu” (Fl, 3:5). O livro dos Atos precisa: “Eu sou judeu, de Tarso, na Cilícia” (At, 21:35), criado em Jerusalém, tendo estudado “aos pés de Gamaliel” (At, 22:3).

John Barclay observa que Paulo talvez fosse descendente de judeus levados para a Cilícia como escravos na época das ações de Pompeu na Síria, entre 65-62 a.e.c (BARCLAY, 1996). E sua cidadania romana foi provavelmente herdada do pai ou do avô. Isso demonstra um grau

significativo de desenvolvimento e integração dessa comunidade diaspórica, de fala grega.

O fato de haver estudado em Jerusalém, nos meios farisaicos, em princípio também parece apontar uma vocação espiritual eminente desde sua juventude. No entanto, nos Atos, Paulo explica melhor a natureza dessa vocação, diante do sinédrio em Jerusalém: “Sou fariseu, filho de fariseus” (23:6). Isso parece indicar que o farisaísmo, além de um conteúdo teológico específico, continha características identitárias, de dimensões familiares. Isso talvez esclareça melhor o “quanto à Lei, fariseu”, isto é, no que diz respeito ao seu judaísmo, era daqueles que se organizavam em torno de uma interpretação particular do pacto. Isso pode apontar a grande penetração do pensamento farisaico em círculos diaspóricos, sendo Paulo da Cilícia. Mas principalmente o caráter clânico da experiência farisaica. Uma das explicações possíveis para a palavra “fariseu”, a partir da raiz *prsh*, é “aqueles que se separam”, dos outros judeus, evidentemente.

A força dos fariseus nos meios judaicos no período anterior e posterior à primeira guerra é evidente. Eles estão mencionados em todas as fontes relacionadas ao período. Grande parte da literatura neotestamentária trata de diálogos ou conflitos com eles. Os rabinos do período posterior à revolta de Bar-Kochba (132-135) se julgavam de alguma maneira seus continuadores e honravam suas tradições, mesmo não compartilhando integralmente de seus princípios doutrinários.

O importante é que os fariseus detinham uma interpretação própria da tradição judaica, não aceita por outros grupos, mas de grande influência. Específicos nesse ponto, eram, no entanto, defensores da centralidade de Jerusalém e do Templo. Também estavam associados, em diferentes graus, ao pensamento apocalíptico da época. Pois, como fica evidente na discussão de Paulo diante do sinédrio e na tradição rabínica posterior, os fariseus acreditavam nos anjos, na ressurreição dos mortos e talvez em formas específicas de confrontações escatológicas dualistas.

Que o cristianismo, em suas origens, estava intimamente imbricado com o farisaísmo, não é uma afirmação surpreendente. Jesus interage o tempo todo com eles, quer diante de sua força comunitária, quer por causa da proximidade teórica. Nem sempre de forma negativa.

De fato, os evangelhos trazem uma marca metodológica farisaica, como, por exemplo, no permanente recurso à utilização de parábolas, muitas das quais preservadas pela tradição rabínica posterior. Não é

estranho, portanto, que Paulo, mesmo envolvido com o “Caminho” (At, 9:2), diga ao sinédrio que é “fariseu, filho de fariseu”, e não outra coisa. E isso certamente não era uma mentira. Pois essa era sua identidade possível e familiar, naquele momento do processo.

É evidente, por outro lado, e isso repercute em toda a literatura cristã antiga, que Paulo, o primeiro teórico cristão, está rompido com a observância da Lei, “segundo os fariseus”. Para além da experiência fundadora desse rompimento, a visão na estrada de Damasco, a sua percepção daquilo que chama de “Caminho” parece que não é, como nos primeiros apóstolos, apenas fruto de uma sucessão de revelações e prodígios. Mas também é culminância de uma elaboração intelectual complexa.

Há, nas epístolas paulinas, uma discussão bastante sofisticada sobre a natureza do judaísmo – do farisaísmo, com mais precisão – e a larga utilização de uma bibliografia de onde são retirados conceitos centrais para uma discussão mais profunda e fundamentada. Isso nos faz levantar uma inevitável questão: Paulo retirava os seus tópicos de discussão teológica apenas do farisaísmo ou tinha acesso a documentos de outros judaísmos da época?

A resposta parece ser a segunda opção. Observemos que Paulo expunha sempre nas sinagogas seus argumentos em termos judaicos, mas não apenas em termos farisaicos. Ele lançava mão de outras abordagens e literatura, que hoje sabemos influentes no período do segundo templo, tanto na Judeia quanto na diáspora.

A descoberta dos manuscritos de Qumran revelou uma série de textos tidos por literatura respeitável e sagrada naqueles momentos anteriores à primeira guerra. Seja entre movimentos específicos ou, como parece, em círculos mais amplos. O **Documento de Damasco**, por exemplo, sobreviveu entre grupos judaicos para muito além das conflagrações do limiar da era cristã. Mapear esses elementos é importante para aproximarmos-nos do judaísmo a que Paulo se considerava pertencente, de uma forma conceitual, ao menos, no momento em que falava de Jesus Cristo aos seus irmãos, quer aqueles que o eram “segundo a carne”, quer aos gentios.

Diálogos entre Paulo e a tradição apocalíptica

Timothy Lim inventariou alguns pontos razoavelmente consensuais de contato entre a literatura apocalíptica de Qumran e os escritos de Paulo (LIM, 2000). Esses exemplos sugerem a existência tanto de um

diálogo direto quanto indireto – por exemplo, através de outros textos-matrizes ou derivados ou de conceitos que circulavam oralmente entre os judeus. Os temas referidos em ambas as literaturas podem ser compreendidos a partir de contraposições conceituais ou convergências teóricas:

Tema	Paulo	Manuscritos de Qumran
As “obras da Lei”.	“ninguém será justificado pelas obras da Lei” (Rm 3:20); “o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo” (Gl 2:16).	“e ordenou construir para ele um templo de homem, para oferecer-lhe nele, diante dele, obras da Lei” (4QFlorilegium, col.I:6-7).
A “nova aliança”.	“tomou o cálice, dizendo: ‘este cálice é a nova aliança em meu sangue’” (1Cor 11:25) “foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança Nova, não da Letra, e sim do espírito” (2Cor 3:6).	“observar o dia de sábado segundo as interpretações exatas, e as festividades e o dia de jejum, segundo o que haviam achado os que entraram na nova aliança na terra de Damasco, para apartar as poções santas segundo sua exata interpretação, para amar cada qual o seu irmão como a si mesmo” (Documento de Damasco VI-18-20).
As “Assembleias de Deus”.	“irmãos, vós fostes imitadores das Igrejas de Deus que estão na Judeia” (1Ts 2:14).	“Quando se aproximarem para o combate, escreverão (...) no sexto estandarte: “Assembleia de Deus” (1QM – Rolo da Guerra IV:9)
A “Justiça de Deus”.	“agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos profetas” (Rm 3:21).	“se eu caio em pecado de carne, na justiça de Deus, que permanece eternamente, estará o meu juízo” (1QS – Regra da Comunidade XI: 12).
A comunidade como Templo.	“nós somos cooperadores de Deus e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus” (1Cor 3:9). “não sabeis que sois templo de Deus e que o espírito de Deus habita em vós? Se alguém destrói o templo de Deus, Deus o destruirá. Pois o templo de Deus é santo e este templo sois vós” (1Cor 3:16-17).	“o conselho da comunidade será estabelecido na verdade como... uma casa santa para Israel... será residência santíssima para Aarão, com conhecimento total da aliança da justiça... e será uma casa de perfeição e verdade em Israel” (1QS – Regra da Comunidade VIII: 1-16).

Tema	Paulo	Manuscritos de Qumran
Os “filhos da luz” e seus caminhos.	“vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas... pois todos vós sois filhos da luz” (1Ts 5:4-5).	“na mão do príncipe das luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça, eles andam por caminhos de luz e na mão dos anjos das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade, eles andam por caminhos de trevas. (...) Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz” (1QS – Regra da Comunidade III: 16-17).
Lista de vícios.	“ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas” (Gl 5:19-21).	“porém ao espírito da falsidade pertence a avareza, a debilidade de mãos no serviço da justiça, a impiedade, a mentira, o orgulho e a altivez de coração, a falsidade, o engano, a crueldade, a hipocrisia, a impaciência, loucura, ciúmes, obras abomináveis cometidas com espírito de luxúria, caminhos imundos ao serviço da impureza, língua blasfemadora, cegueira de olhos, dureza de ouvidos, rigidez de nuca, dureza de coração para andar por todos os caminhos das trevas e a astúcia maligna” (1QS – Regra da Comunidade IV:9-11).

A trama desse diálogo possui uma dinâmica própria e interessante. Revela a agudeza do pensamento paulino e a profundidade do diálogo que estabelecia no campo teórico com o pensamento apocalíptico da época. Assim, o tema das “obras da Lei” soa como uma discordância de fundo, do mesmo teor da crítica ao farisaísmo, e tem relação com a sua defesa da superioridade da fé sobre as obras. O conceito, em si, pode ter sido sugerido pela sua utilização na pregação apocalíptica. Responde, na sua rejeição, não aos fariseus, mas àqueles influenciados por essa tradição. Isso pode talvez indicar que a polêmica de Paulo com os judaísmos estendia-se também a certas perspectivas difundidas pelas correntes que conhecemos a partir de Qumran, que Paulo entendia, provavelmente, como atreladas à observância de princípios muito particularistas.

Um pouco diferente é a utilização do conceito de “nova aliança”. Esta parece uma reinterpretação da expressão, de todo não farisaica, mas que no contexto do **Documento de Damasco** implica algum tipo de retorno a formas ditas “puras” do pacto. Paulo, de certa forma, também trabalhava nesse sentido, embora sua defesa da fé não pudesse permitir o império conceitual das regras, tal como expresso pelos seguidores do “mestre da justiça”.

No caso da “Assembleia de Deus” talvez se trate de uma convergência. A utilização de uma expressão originalmente de sentido apocalíptico, numa análoga abordagem messiânica. Da mesma maneira o tema da “justiça de Deus” parece ser convergente com a regra da comunidade, demonstrando, assim, que Paulo concordava com algumas de suas abordagens do assunto. O entendimento da comunidade sectária como um templo e seu equacionamento com os seguidores do “caminho” podem expressar, igualmente, uma perspectiva messiânica não desprovida de uma crítica central à desagregação do templo real, o de Jerusalém, com a qual concordavam muitos judaísmos no período posterior à rebelião dos Macabeus. Isso insere Paulo, antes fariseu, no mundo dos divergentes que tumultuavam o ambiente político da Judeia.

A utilização da expressão “filhos da luz”, evidentemente, está em total sintonia com os elementos centrais dualistas da **Regra da comunidade**, donde podemos perceber que o “Caminho” de Paulo é, de certa forma, um caminho que guarda correspondência, ao menos em alguns de seus fundamentos, com o caminho dos grupos dualistas da época.

A tese da origem material dos vícios é consequência do dualismo então predominante no pensamento apocalíptico e influente também no farisaísmo. A necessidade de listá-los pode bem ser, por sua vez, fruto da necessidade de estabelecer princípios morais sugerida inicialmente pela **Regra da comunidade** ou por semelhantes grupos do período do segundo templo, com variáveis. Paulo assume ou constrói a sua.

O importante aqui é que Paulo, embora influenciado pelo pensamento apocalíptico, que aparentemente conheceu com razoável proximidade, procura estabelecer uma argumentação própria e original. Ele não é um sectário no rigor da literatura ou das proposições da época. Seu silêncio diante da discussão entre fariseus e saduceus no sínédrio demarca essa singularidade. Nenhum dos dois partidos merece a sua intervenção favorável. Também não assume, integralmente, as perspectivas dos outros judaísmos de seu tempo.

O grande momento, no entanto, dessa influência conceitual apocalíptica parece estar na segunda epístola aos coríntios, numa passagem bastante discutida. Isto é, 6:14 – 7:1 (FITZMEYER, 1997). Interpolação ou não, essa passagem guarda uma síntese muito importante da literatura apocalíptica da época. “Que comunhão pode haver entre a luz e as trevas? Que acordo entre Cristo e Belial?... ora, nós é que somos o templo do Deus vivo”. O fato de que apenas a literatura apocalíptica se refira ao príncipe das trevas como Belial (por exemplo 11QMelch II: 13-14) é prova suficiente para atestar que Paulo, ou alguém de seu círculo, conheceu e provavelmente leu e foi influenciado por esses textos.

Não podemos descartar, além do mais, que existisse algum tipo de influência da literatura enóquica que, como se sabe, influenciou em graus variáveis a consciência cristã primitiva. Talvez principalmente no que diz respeito à razoável depreciação que essa fazia do papel de Moisés, como Paulo fez, à sua maneira, elevando Abraão (Gl, 3, Rm, 4).

Por fim é significativo o diálogo entre Paulo e os assim denominados seguidores de João Batista, normalmente associado aos movimentos sectários do deserto, que seriam, em princípio, inseridos na lógica apocalíptica. Existiam na distante cidade de Éfeso, mas nunca tinham ouvido dizer “que haja um Espírito Santo” (At, 19:2). Paulo explica e corrige a sua tradição, inserindo-a facilmente no “Caminho”. A conversão dos fariseus ao “Caminho” era assim acompanhada também pela conversão dos movimentos apocalípticos diversos a quem Paulo, como vimos, igualmente pregava em seus próprios termos. Convergin-do e divergin-do em função de suas necessidades.

Proposições universalistas anteriores a Paulo

A singularidade do judaísmo de Paulo, que buscava fontes legitimadoras para além do judaísmo farisaico, pode, no entanto, ter raízes mais profundas. De fato, pelo menos uma de suas afirmações poderia soar intrigante ou vaga antes da ampla divulgação dos manuscritos de Qumran e dos achados literários dos últimos dois séculos, mas a partir de então adquiriu consistência documental. Trata-se da sua curta explanação sobre a revelação do Sinai: a Lei, explica, no contexto da discussão de seu significado na história do povo judeu, foi “promulgada por anjos pela mão de um mediador” (Gl, 3:19). Como se sabe, o texto do **Pentateuco**, em suas diversas versões, afirma que a legislação sagrada foi revelada por Deus diretamente ao seu mediador, isto é,

Moisés. A afirmação de que os anjos revelaram a Lei por intermédio de Moisés está contida em outro texto, o **Livro dos Jubileus**.

Há cópias desse livro em Qumran, e ele já era conhecido através do **Documento de Damasco**. A igreja etíope o colocava em mesmo grau de sacralidade do **Pentateuco**. Isso atesta que o livro sobreviveu tanto na tradição judaica medieval quanto em comunidades cristãs que preservaram antigas bibliotecas inspiradas. O importante, no caso, é que a afirmação dissonante de Paulo dá a entender que ele, como os primeiros cristãos, conhecia o **Livro dos Jubileus**, e o tinha como literatura inspirada. Uma possível citação de **Jubileus** em Paulo pode abrir caminho para a consideração de raízes ainda mais profundas de determinadas e mais centrais concepções paulinas. De fato, **Jubileus** apresenta uma visão particular da história da revelação, como bem perceberam os cristãos dos primeiros momentos do “Caminho”.

Jubileus possui vários elementos interessantes. Primeiro, reescreve a linhagem sacerdotal, fazendo-a talvez remontar a Adão, que realizava cerimônias de sacrifício no jardim do Éden (3:27). Isso em tese generaliza a todo ser humano o acesso ao sacerdócio, provavelmente negando legitimidade exclusiva às genealogias sacerdotais judaicas. Essa perspectiva não é única, pois aparece no terceiro Isaías: “De todas as nações trarão todos os vossos irmãos como uma oferenda a Deus... dentre estes tomarei alguns para sacerdotes e levitas” (66:20-21). O drama histórico judaico envolverá fatalmente a humanidade inteira e o templo de Jerusalém será chamado “casa de oração para todos os povos” (55:7). Assim, o tema parece estar inserido em questões que emergiram após as reformas de Nehemias e Esdras, no período inicial do segundo templo. **Jubileus** deve ter sido escrito entre 160 e 140 a.e.c. (DAVENPORT, 1971) (VANDERKAM, 1977), o que atesta a continuidade e o amadurecimento de uma tradição universalista consistente no judaísmo da época. Cópias do livro foram encontradas em quase todas as cavernas de Qumran.

Segundo, estabelece novas origens para as festas judaicas, datando-as em períodos anteriores àqueles estabelecidos pela versão deuteronomista da história. Afirma que Noé, por exemplo, observava a festa de Shavuot (6:17-18), celebração ligada ao recebimento da Lei por Moisés, que teria supostamente ocorrido depois. Estabelece, ainda, que Abraão celebrava tanto Shavuot quanto Sucot (16:15-31). Isso igualmente desvincula as grandes festas judaicas de exclusivas experiências étnicas, dando-lhes uma amplitude histórica maior. Dá um desenvolvimento um

pouco maior à história de Enoc, mas sustenta, por outro lado, a tese da transgressão de Adão e Eva, tema central das polêmicas que envolviam a tradição de Enoc (COLLINS, 1997:31). Diferenciando-se, portanto, da tradição enóquica, que entendia o mal como exterior ao mundo e nele introduzido pelos “guardiões”, os anjos rebelados.

Jubileus aponta o amadurecimento de uma tradição própria, singular, paralela em sua origem de cunho profético, se considerarmos o terceiro Isaías, que estabelecia um caráter distinto da natureza do povo judeu e da mensagem de Deus que ele portava. Talvez um de seus objetivos fosse harmonizar a história do povo judeu com a história da humanidade, estendendo a todos os humanos uma participação no processo de revelação. Nesse sentido o **Livro dos Jubileus**, que tanta influência parece ter na literatura da época, aprofundava a grandeza histórico-religiosa das leis judaicas, entendendo-as como universais. Estabelecendo, portanto, as bases textuais sagradas para a extensão da mensagem do Deus dos judeus aos não-judeus. Essa tradição consistente configura talvez outro judaísmo que, no seu desenvolvimento, pode estar na raiz do judaísmo de Paulo.

Paulo, de forma às vezes hesitante e não sem contradições, utiliza categorias farisaicas para entender os gentios recebidos no “caminho”, já que são eles “filhos de Abraão”, *benei Abraham* (Gl, 3:7), da mesma forma como a tradição rabínica posterior denominará os *gerim*, os prosélitos. Mas para ele está claro que a ampliação da experiência judaica ao mundo é consequência inevitável de uma história que culmina na era messiânica. Assim, muito embora seja oriundo do farisaísmo e tenha dialogado intensamente com a apocalíptica, parece mais que Paulo encarna um judaísmo que, pelo menos desde o terceiro Isaías, no limiar do período do segundo templo, desenvolveu-se na profundidade do monoteísmo, levando às últimas consequências o universalismo prévio dos profetas. Uma das grandezas de Paulo está em ter culminado essa tradição e se proposto a realizar esse judaísmo não apenas enquanto proposição teórica futura, mas como prática e experiência universal presente.

Abstract

This text aims at raising some questions regarding the roots of Paul's Judaism, or Judaic references that support his view of the world along his journey after the vision on the road to Damascus. Some elements show that, besides his self-declared Pharisaism, Paul picked theoretical concepts from other contemporaneous Judaic movements, having read or been familiar with elements of apocalyptic thought.

He made use of those concepts in the sense of acting not only upon the Jews influenced by Pharisaism, but also upon those inserted in the apocalyptic tradition. We also believe that Paul expresses the culmination of a consistent Judaic tradition that stems, in literary form, from the third Isaiah and culminates in the Book of the Jubilees, which defended the fundamental messianic universalization of the Judaic religious experience. Paul transformed a merely theoretical construction into a practical experience in a messianic perspective.

Key words: Ancient Judaism; Ancient Christianity; Pharisees; Apocalyptic literature; Paul.

Referências

- 1QM (ROLO DA GUERRA). In: MARTINEZ, F. **The Dead Sea scrolls translated: the Qumran texts in English**. Leiden: Brill, 1992.
- 1QS (REGRA DA COMUNIDADE). In: MARTINEZ, F. **The Dead Sea scrolls translated: the Qumran texts in English**. Leiden: Brill, 1992.
- 4QFLORILEGIUM. In MARTINEZ, F. **The Dead Sea scrolls translated: the Qumran texts in English**. Leiden: Brill, 1992.
- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **The text of the New Testament**. Eerdmans, 1995.
- ATOS DOS APÓSTOLOS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- BARCLAY, John. **Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan**. Berkeley, Califórnia, 1996.
- BOCCACCINI, Gabriele. **Roots of Rabbinic Judaism**. Eerdmans, 2002.
- COHEN, Shaye. **From the Maccabees to the Mishnah**. Westminster, 1987.
- COLLINS, J. **Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls**. London: Routledge, 1997.
- CORÍNTIOS, 1. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- CORÍNTIOS, 2. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- DAVENPORT, G. L. **The eschatology of the Book of Jubilees**. Leiden: Brill Academic Publishers, 1971. (Studia Post-Biblica, 20)
- DOCUMENTO DE DAMASCO. In: MARTINEZ, F. **The Dead Sea scrolls translated: the Qumran texts in English**. Leiden: Brill, 1992.
- FILIPENSES. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- FITZMYER, Joseph A. Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6:14 – 7:1. In: FITZMYER, Joseph. **The Semitic background of the New Testament: volume 1: essays on the Semitic Background of the New Testament**. Michigan: Eerdmans, 1997.
- GÁLATAS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- LIM, Timothy H. Letters of Paul. In: SCHIFFMAN, Lawrence H.; VANDERKAM, James C. **Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- NEUSNER, Jacob. **The four stages of Rabbinic Judaism**. London: Routledge, 1998.

- NEUSNER, Jacob. **The Judaism the Rabbis take for granted**. Atlanta: Scholars, 1994.
- NEUSNER, Jacob; GREEN, William Scott; FRERICHS, Ernest S. **Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian Era**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- ROMANOS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- SANDERS, E. P. **Jesus and Judaism**. Philadelphia: Fortress, 1985.
- SANDERS, E. P. **Jewish law from Jesus to the Mishnah**. Philadelphia: Trinity, 1990.
- SANDERS, E. P. **Judaism, practice and belief, 63bce-66 ce**. Philadelphia: Trinity, 1992.
- SANDERS, E. P. **Paul and Palestinian Judaism**. Philadelphia: Fortress, 1977.
- SCHIFFMAN, L. **Texts and traditions: a source reader for the study of Second Temple and Rabbinic Judaism**. Hoboken: Ktav, 1998.
- TESSALONICENSES, 1. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.
- VANDERKAM, J. C. **Textual and historical studies in the book of Jubilees**. Montana: Scholars Press, 1977. (Harvard Semitic Monographs, 14).