

O MESSIÂNICO E O UNIVERSAL: PERSPECTIVAS COMPARADAS NAS OBRAS DE PAULO DE TARSO E EMMANUEL LÉVINAS

Marina Araújo Teixeira

*Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação
em Direito da Universidade de Brasília
marina.a.t93@gmail.com*

Resumo: *O presente trabalho, estruturado como um estudo filosófico-comparado, tem como objetivo traçar os conceitos de messianismo e universalismo nas obras de Paulo de Tarso e Emmanuel Lévinas, considerando suas aproximações e seus afastamentos. A escolha da temática foi realizada a partir da observância da preocupação com os aspectos da ética, da justiça e da relação com o outro que permeiam os pensamentos dos autores. Assim, enfoca-se no messianismo enquanto pura diferenciação, fim em si mesmo que se coloca fora do tempo linear histórico, além e aquém do ser e do estar, e que é generalizado e autenticado por sua atribuição de universalidade.*

Palavras-chave: messianismo; universalismo; Paulo de Tarso; Emmanuel Lévinas.

INTRODUÇÃO

Pensar em messianismo é pensar em transbordamento, pois, ao mesmo tempo em que é parte constituinte da história e da política, está além, ultrapassando seus elementos de significação, como o lugar de fora a partir do qual se diz sobre eles, mas que não é a eles ressumido. O componente messiânico é fundamental para o questionamento a respeito da temporalidade assumida pelo homem, pois mesmo atado ao presente vivido, a força representada pela vinda de um inteiramente outro, que em tempo nos perturba e liberta, é recobrada a cada época da história humana (SELIGMANN-SILVA, 2008). Na modernidade, como bem pondera Bensussan (2009), o messianismo aparece como uma derivação filosófica, doravante a abordagem do lapso entre o tempo linear historicista, que apresenta, em geral, a versão dos opressores, e o tempo subjetivo, não redutível à espacialidade. Assim, falar no messiânico é falar numa ruptura. Trata-se da pura diferenciação além do ser e do estar, presentificada fora do espaço linear histórico. O Messias deve configurar-se como busca pela ética e pela justiça, sendo fundamental para o alcance desse contorno o estudo do messianismo nas obras de Paulo de Tarso e Emmanuel Lévinas.

Paulo é apontado como antifilósofo (BADIOU, 2009), figurando como sujeito formado a partir de uma cesura da fé. Suas epístolas são retratos de sua ação para conversão dos povos, tendo um cunho político e descentralizado, de forma a transmitir a verdade, singularidade universal que não exige para seu alcance o cumprimento de rituais e a idolatria de símbolos. Para Paulo, apesar de utilizar-se de um vocabulário predominantemente econômico

(AGAMBEN, 2008; MILOVIC, 2017), o messiânico é essencialmente político, sendo representado no acontecimento da ressurreição de Cristo (JENNINGS, 2013). Já Lévinas apresenta o messianismo como uma relação aberta, esmerada no sentido de integrar e manter as distinções entre os ramos do Judaísmo e da Filosofia, porque não reproduz totalmente as esperanças judaicas, nem seculariza conteúdos de cunho religioso (PLÜSS, 2006). O evento messiânico, apresentado como relação aberta, é aquele que inaugura a subjetividade ética e, com ela, a responsabilidade universal. Sua produção não aparece como conteúdo dogmático-religioso, mas como filosofia, preocupada com a acessibilidade e a demonstrabilidade das ideias que articula.

A partir das considerações previamente traçadas, parte-se para a reconstrução do conceito de messianismo no pensamento dos autores apontados. Pela ligação intrínseca entre os conceitos de messianismo e universalismo, considerando-se este como sendo usualmente o responsável pela atribuição de generalidade e autenticidade ao primeiro, se dedicará também um momento para a exposição da abordagem do universal identificada na obra de cada um. Para o alcance desse desígnio, serão demonstradas as possíveis diferenças e semelhanças entre as duas posições, através da leitura dos textos que compõem, segundo intérpretes do Novo Testamento, o *corpus paulinum*, sobretudo das Epístolas aos Romanos e aos Gálatas; bem como a dos tratados e ensaios de Lévinas, dando-se especial atenção aos escritos da segunda fase de sua filosofia, dedicada à elaboração de uma hermenêutica da tradição rabínica. Importante salientar, ainda, que devido ao propósito analítico da pesquisa aqui exposta, não será traçado um caminho exegético-teológico profundo, mas sim filosófico-comparado, complementado pela utilização, enquanto fontes secundárias, de comentadores dedicados ao estudo desses autores, de forma a prezar sempre por um *ethos* de honestidade intelectual e raciocínio crítico.

1. O ACONTECIMENTO MESSIÂNICO E A VERDADE UNIVERSAL NA OBRA DE PAULO DE TARSO

O Apóstolo Paulo inaugura um messianismo político distinto tanto da ordem greco-romana, quanto das concepções mosaica e judaica que colocam a política como lei estruturadora da vida comum justa (JENNINGS, 2013). Nesse sentido, o pensamento paulino é exposto na Epístola aos Romanos como uma releitura política radical, a partir da qual a justiça e a lei não se confundem, mas, ao contrário, se opõem. A justiça seria representada pela ação de Deus no e através do Messias. A ponderação de Paulo é abrangente, atingindo não apenas o aspecto da lei e da política da civilização ocidental, como também seu âmbito sociocultural. A justiça não é totalmente descartada, mas é vista a partir do evento messiânico, como um desdobramento da gratuidade divina e da incondicional benevolência, que ocasionam uma mudança dos rumos da história e da humanidade.

Em nome do Messias e para inserir-se na política messiânica, Paulo se coloca como servo, posição que o permite estar no mesmo nível e em solidariedade com os componentes

dos estratos sociais mais baixos. Por meio da prodigalidade e da dinâmica da ordem social messiânica, o sujeito pode auxiliar para a ascensão dos oprimidos. Dessa forma, percebe-se a razão pela qual Taubes (2004) afirma que o ponto central dos escritos de Paulo é a relação entre os homens e seus semelhantes. O escravo messiânico é vocacionado ao anúncio da Palavra de Deus, que afirma a vinda de Seu filho, nascido judeu e associado à condição pecaminosa da carne, mas que ressuscitaria como o Messias para a salvação e a libertação daqueles que se demonstrassem leais a Ele. Essa escravidão neutraliza as categorias legais e submete as condições jurídico-sociais ao evento messiânico (AGAMBEN, 2006). Trata-se de um fato universal (JENNINGS, 2013).

A identidade é atribuída ao sujeito pela interpelação messiânica, cujo chamado inaugura a vocação para o cumprimento da missão (JENNINGS, 2013), revogando toda condição e aparecendo como uma zona cinzenta entre o imanente e o transcendente, o mundo presente e o mundo futuro (AGAMBEN, 2006). Para Paulo, esse chamado seria responsável por retirar o indivíduo de sua existência enquanto membro de uma ordem social e política, inserindo-o em uma existência radicalmente outra e inaugurando uma nova subjetividade (JENNINGS, 2013; BADIOU, 2008). Assumindo sua missão messiânica enquanto Apóstolo, Paulo proclama a verdade aos bárbaros e aos gregos, aos gentios e aos judeus, não como categorias constituintes de grupos humanos objetivos ou de religiões, mas sim como diferentes polos de subjetividade ou de discursos sobre a salvação pela lei e pelo domínio (BADIOU, 2008). Utiliza-se do espaço democrático da sociedade messiânica, procurando fomentar a lealdade e, por conseguinte, a justiça, impossível enquanto buscada no estrito cumprimento da lei, sendo tal aporia explícita no fato da morte do Messias ter sido realizada em nome da legalidade.

Paulo, como analisa Agamben (2008), dá uma funcionalidade distinta ao termo *oikos*¹, designando a atribuição da atividade ou missão de anunciar a salvação pelo cumprimento da promessa divina. O divino, representando uma união do ato e da potência, pode ser identificado por seu caráter inoperativo e glorioso, não agindo ele por nenhuma obra. Quando o homem passa à vida no Messias pela graça, escolhe viver essa inoperatividade (MILOVIC, 2017). Isto é, as obras, ainda que boas, não são capazes de justificar o homem, que peca simplesmente por participar em cumplicidade com a ordem injusta da sociedade, faltando com a verdade. O agir conforme à lei da Torá tampouco torna os judeus justos, devendo aquela ação ser justificada a partir da lealdade e da vontade, não por um simples esforço de repetição. Destarte, não basta ter a lei escrita, é preciso seguir a lei divina no coração; não basta a circuncisão como ato da carne, é preciso que ela aja no espírito. A justiça deve, portanto, ser buscada fora da lei, na fidelidade ao anúncio messiânico (JENNINGS, 2013), sendo possível aos gentios serem santificados por sua fé em Cristo (TAUBES, 2004).

O universalismo paulino permitiria o alcance e a inclusão de todos, independentemente dos traços que caracterizariam cada indivíduo como pertencente a um grupo pré-determinado, fugindo da categorização abstrata do cristão apoiada em tipologias estatais, jurídicas e ideológicas (BADIOU, 2006). O acontecimento messiânico, que para os judeus

¹ Agamben demonstra, ainda, que a comunidade messiânica é retratada pelo léxico paulino com o vocabulário grego que identificava a *oikonomia* com a administração doméstica.

representaria um cumprimento da lei inscrita no Antigo Testamento, inaugura, em Paulo, a nova universalidade, desvinculando-a do particularismo judaico e tornando indiferentes os traços distintivos da tradição. O evento messiânico é o acontecimento em nome do qual se proclama a verdade e ao qual se é fiel, não como Mestre, mas como Apóstolo. A ressurreição do Messias aponta o caminho para o triunfo da vida sobre a morte, para a ressurreição da humanidade, do singular para o universal, sendo da ordem da graça e não do conhecimento. O verdadeiro discurso, voltado à declaração do acontecimento-Cristo, torna seu anunciante o sujeito-filho e não o mestre, posto que a ressurreição torna a humanidade uma composição de filhos em igualdade, libertos das clausuras da lei através da cooperação em e com Deus. O acontecimento não aparece como ensino, mas designa a nova fórmula subjetiva senhor-servo que converge a uma comunidade de destino.

Na doutrina paulina, o sofrimento não desempenha nenhuma função para a salvação, não sendo a morte um movimento em sua direção, mas sim uma operação da carne, ao lado da lei, desprovida de caráter sagrado ou espiritual. Assim, o acontecimento não desvela a condição imanente da morte, mas concede a invenção messiânica da vida pela ressurreição. Não há dialeticidade, a morte é abolida e inaugurada a universalidade. O acontecimento é universal porque é único para todos, é a verdade imprevisível da graça, diferentemente da lei, que instaura particularidades. A lei, ao afirmar o proibido, aponta o caminho da morte, despertando o desejo autônomo, que passa a dirigir-se a ela. Sem a afirmação do pecado, não é possível seguir em sua direção autônoma e inconscientemente. O pecado dá vida à morte, o que apenas a ressurreição pode desfazer. O evento messiânico, para Paulo, abole a lei (JENNINGS, 2013; BADIOU, 2008), cujo cumprimento não pode ser justificado nem mesmo pela moral. A partir da fé, porém, uma nova lei é inaugurada, divina e não literal, para que a verdade universal seja sustentada. Trata-se do amor, que, quando confessado, passa a transmitir universalmente a verdade no pós-acontecimento e gera a salvação. Porém, diferentemente de Lévinas, o amor não deve ser oblativo, envolvendo, em primeiro lugar, o amor de si e da verdade que o acontecimento insere no coração do fiel e que ele, voluntariamente e pela salvação, anunciará. A nova lei é o amor-próprio convertido ao bem de todos os outros, a verdade direcionada a seu destino universal. Paulo foge à escatologia, tendo em vista ser ela reproduzida na lei, acreditando, antes, na salvação pela perseverança no caminho da fé e do amor.

Como síntese do pensamento messiânico paulino, pode-se dizer que a *fé* ou *pistis* que representa a mais alta possibilidade humana de salvação é aquela dirigida ao Messias, não bastando a crença em Deus e nem a realização de obras. Paulo também se apropria do conceito de *pneuma*, aplicando-o no contexto de oposição entre as ordens espiritual e natural, para libertar-se de laços étnicos e de Moisés pelo movimento de transcendência relativamente à continuidade e às reivindicações normativas da tradição do povo de Israel (TAUBES, 2004). A proposta de Paulo, nesse sentido, consiste no estabelecimento de uma nova ordem política universal, a ser representada não pela forma teocrática, mas como verdadeiro corpo de Deus. Nega-se a legitimidade e a competência dos poderes soberanos terrenos, atribuindo-as inteiramente a Cristo Messias. O novo povo de Deus se estruturaria a partir do amor em dois

níveis, o interno, direcionado aos vizinhos, e o externo, atribuído à convivência com supostos inimigos. O messianismo paulino coloca o amor acima da esperança e da fé, pois permite ao indivíduo não centrar sua existência em si mesmo, mas no próximo, formando, dessa maneira, um nós (TAUBES, 2004). A justificação de um depende da de todos, pois aquele é responsável pela caridade que atingirá estes, libertando-os da morte.

2. O MESSIANISMO DO EU E O UNIVERSALISMO PARTICULARISTA NA OBRA DE EMMANUEL LÉVINAS

Lévinas (1997) reencena o evento messiânico, em especial, por interpretações do último capítulo do Tratado de Sanhedrin, parte constituinte do Talmude. O messiânico em Lévinas, todavia, não é uma mera tradução do pensamento judaico sobre a temática, mas uma resposta a sua matriz tradicional. O filósofo lituano evita, assim, leituras feitas através de um *logos* fechado, que simplesmente reproduzem monólogos do sujeito (PAIVA; MOREIRA, 2013), procurando construir um acesso ético à Torá e ao Talmude. O dizer profético é o que permite o alcance da eticidade sobre a lógica, pois antecede toda experiência, demonstrando já o caráter prévio da responsabilidade e da proximidade que irão ser determinantes para o desenvolvimento do conceito de messianismo. É pelo dizer que a subjetividade se coloca como busca incessante da alteridade transcendente.

Para Lévinas (1997) o Messias não aparece como uma pessoa, tal qual é expresso pela ontoteologia cristã. Não se trata, portanto, de uma percepção concreta, desenhada ao nível das relações com os objetos, de um enviado para acabar com a violência e as injustiças que maculam a humanidade a partir de seu próprio interior. O primeiro signo do messianismo é expresso pelo evento da relação mestre-discípulo, na difusão, pelo ensino, de paz, justiça e benevolência, que aparecem nos textos talmúdicos como *Shiloh*, *Yinnon* e *Haninah*. Ele também é expresso, todavia, pela relação individual do consolo, *Manahem*, quando passa a reconhecer-se em sua subjetividade, além de pertencente à humanidade e ao Estado. O Messias, então, é representante de uma individualidade e, mesmo que sua universalidade se apresente no anonimato, ele vai além, não figurando como um ser único, senão como vocação pessoal entre os homens. Em sua essência, o Messias é relação, não sendo atribuída sua vinda a épocas específicas, já que pode estar presente a todo momento (PAIVA; MOREIRA, 2013). O Messias é o sábio leproso, cujo sofrimento implica na vigilância da consciência. Nisto, passa a governar Israel de forma soberana, sendo o Príncipe, a absoluta interioridade governamental. Israel passa a governar-se, não mais sendo dominada por poderes estranhos, do que se extrai uma interioridade tão radical, marca da própria ipseidade, seu atributo mais característico. O Messias é o rei que governa de dentro. “The Messiah is Myself [Moir]; to be Myself is to be the Messiah” (LÉVINAS, 1997, p. 87).

O messiânico, nesse diapasão, é trabalhado em sua correspondência com a subjetividade ética (BECKERT, 2008), surgindo com a assunção da responsabilidade do Eu pelo Outro. O Messias passa a ser todas as pessoas que assumem o sofrimento dos outros e essa

assunção é constituinte essencial da ipseidade. Essa responsabilidade, porém, não surge por ser o Eu o indivíduo que figura como polo original da relação. A Lei mosaica estrutura-se por mandamentos formulados com o Tu, sendo preciso, portanto, a existência do Outro anterior a do sujeito. A Torá é dada à luz do rosto (PAIVA; MOREIRA, 2013), sendo a fonte dessa condição de responsabilidade irrecusável e irredutível. O evento da confrontação com o rosto, que exige a resposta, demonstra sua obrigatoriedade e a ideia de que já está atrasada no momento mesmo da exigência. Anteriormente ao surgimento subjetivo do eu, de sua formação enquanto condição de si, a ordem dada pelo rosto é obedecida, não havendo, pois, conscientização prévia à interpelação (BECKERT, 2008). Não se trata de uma responsabilização que escraviza, mas sendo a relação construída em termos de heteronomia, ela liberta o Eu no momento da sujeição ao Outro. O messianismo não implica na vinda de um homem que irá parar o curso histórico, mas sim no poder do Eu de aguentar o sofrimento de todos e a carga de sua responsabilidade universal. O Messias não é a figura mítica que vem a todos salvar, encarnação de Deus que é trazida ao mundo para purifica-lo, mas é o homem que se torna refém do Outro por meio da tomada de responsabilidade universal, prévia a toda lei e a toda justiça.

Está em jogo no messianismo uma promessa concernente aos rumos da comunidade e da ordem pública, podendo assumir o sentido da libertação social e política simultânea, como demonstrado pelo Rabi Hiyya, falando em nome do Rabi Johanan, ou apenas política, conforme Samuel, para quem o destaque é dado ao fim da servidão política de Israel. Existem críticas a Samuel no sentido de que a separação entre os fins das violências social e política acabaria por gerar uma espécie de capitalismo paradisíaco, não findando, ao nível comunitário, a separação entre pobres e ricos, dominados e dominadores. Entretanto, Lévinas (1997) aponta para a necessidade de não atribuir a Samuel uma posição justificadora da injustiça social, já que, enquanto o Rabi Johanan, através de Hiyya, busca a inauguração de uma vida contemplativa ou ativa inalienável, pura e graciosa, localizada sobre os eventos políticos e sociais, além de despojada dos aspectos econômicos da vida concreta, aquele dispõe sobre a necessária solidariedade econômica ínsita à vida espiritual moral, que vê no rosto do Outro a pobreza e responsabiliza-se por ele, assumindo a posição da oferta, do doar. O esforço de renovação e dádiva que é assumido pela vida espiritual em Samuel aproxima-se mais à responsabilidade infinita levinasiana do que a relação de igualdade pela amizade e isenta de drama atribuída a Johanan².

Percebe-se que a teoria messiânica de Lévinas inaugura uma relação entre o tempo e a eternidade, de modo a transformar a última em um prolongamento infinito do primeiro, em sua absoluta outridade. Assim, o fim do tempo não é conclusão ou morte da História (LÉVINAS, 2016), mas a abertura para o eterno do tempo messiânico. O eterno é irredutível à história, estando antes e depois dela e no imediato de cada instante, permitindo a formulação de

2 Percebe-se uma intrigante variação entre as duas posições. Para o Rabi Johanan é necessária a ação moral para que se dê curso ao fim da violência política e social, isto é, para o advento do acontecimento messiânico. Porém ao momento que este ocorre, a vida passa a ficar suspensa, não envolvendo mais a moralidade, já que todos se encontrariam numa posição de igualdade. Por outro lado, se para Samuel o advento do evento messiânico é desvinculado do agir puramente humano, sendo precipuamente um produto da vinda do Messias, quando aquele é inaugurado a moralidade entra em cena, passando a ser exigida para a doação ao Outro, à figura do pobre, que não deixa de existir.

um juízo da história sem uma decisão definitiva, para que assim ela se refaça continuamente (BECKERT, 2008). Já a subjetividade assumiria um duplo papel, comprometendo-se com o dever e, simultaneamente, subtraindo-se ao movimento histórico para se submeter ao juízo transcendental, transformando-se, assim, em ação da história. Essa dupla face da relação entre sujeito e tempo só é possível no agir ético da dádiva e da substituição, que permite àquele morrer por e para alguém (LÉVINAS, 2016; BECKERT, 2008).

O pensamento levinasiano do messiânico não desconsidera a severidade na justiça, não afirmando o perdão universal, já que o homem perpetra injustiça ao mesmo tempo que é sua vítima. A vinda do Messias é acompanhada por catástrofes, não há libertação objetiva, somente sendo salvo aquele que espera, que percebe e divinifica o evento antes de seu acontecimento. A verdade, portanto, não é universal, embora seja anunciada para toda humanidade. A universalidade da vinda messiânica não se confunde com a universalidade católica, que, sendo de cunho político, procura uma ordem universal através de um discurso coerente que abarque todas as crenças. Bensussan (2009) aponta para a habilidade levinasiana de compreender as dicotomias que permeiam a tradição filosófica, sendo o tempo messiânico a possibilidade de reconexão entre os polos dicotômicos, de reunião do particular e do universal. A era messiânica não representa um mero universalismo legal ou ideal, mas um universalismo particularista; não é nacionalista, mas judeu. A verdade universal, antes de apagar o sentido das verdades individuais, daria a estas seu verdadeiro estado. Porém, o filósofo lituano localiza a universalidade real em outro aspecto que não o político, a saber, na assunção da responsabilidade pelos outros e no ato de servir ao universo, o que configura o verdadeiro sentido do messianismo, como anteriormente explicitado.

3. CONCLUSÃO

É possível perceber uma coincidência nas teorias messiânicas de Paulo e Lévinas, expressa por certa proximidade entre os conceitos de amor agápico paulino e a alteridade levinasiana, ambos sem eros e de cunho relacional. Todavia, as diferenças sobrepõem-se às semelhanças, pois o amor paulino é o elemento que permite a fundação de um nós, um novo corpo divino que, sendo uma ordem política universal, não é sustentado por laços étnicos ou particularismos identitários; esse amor não envolve uma assimetria entre aquele que o emana e seu receptor, pois trata da internalização do acontecimento pela fé e sua anunciação, sendo o papel do proclamador tão importante quanto o do ouvinte. Por outro lado, Lévinas coloca o amor como a assunção da responsabilidade infinita do Eu pelo Outro, tendo este prevalência em relação àquele (LÉVINAS, 1998). Enquanto Paulo abandona a racionalidade filosófica, tentando ultrapassá-la através da fé, o segundo expressa seu pensamento tanto no âmbito filosófico, quanto no judaico, tendo como ponto de congruência entre os dois campos o conceito de messianismo. Em ambos o messianismo dá espaço para uma realidade outra e inaugura uma vocação, uma nova subjetividade, porém para Paulo essa vocação é cumprida por aquele que foi a ela designado por meio da proclamação da Palavra que representa o acontecimento-Cristo, a ressurreição do Filho, do Messias, sendo o anúncio o meio pelo

qual se pratica o amor; enquanto para Lévinas, trata-se de uma vocação que coloca o sujeito ético em vínculo com o Outro, sendo o Messias relação, governabilidade e responsabilidade absoluta.

A ideia paulina de que a justiça divina seria dada a todos aqueles que se demonstrassem leais à Palavra, o que se confirma pela assunção que o Apóstolo faz da missão messiânica de congregar fieis independentemente de sua origem, foi alvo de críticas por parte de Lévinas. Para o filósofo lituano, o fato de basear a salvação na infinita clemência de Deus, sem recurso à bondade do homem e de suas obras, dá espaço para a perversidade e para o mal, que dominariam a Europa cristã. Se Paulo recusa a lei da Torá, afirmando que mesmo sob seu jugo os homens agiriam de forma injusta, Lévinas a coloca como representativa da vinculatividade exigida pela fragilidade do Outro.

Ao contrário do que dispõem os escritos dos doutores talmúdicos, a verdade que advém do acontecimento, conforme descrita por Paulo, não é fruto de uma iluminação, mas de um processo sustentado a partir da convicção, da certeza e, principalmente, do amor. O discurso judaico, ao qual Lévinas faz referência, liga a lógica da salvação ao transcendental divino, enquanto o acontecimento anunciado através das cartas paulinas universaliza a verdade de Cristo, não do Pai, mas do Filho ressuscitado. Paulo, ao formular seu universalismo subjetivista e descentralizado descrito por Badiou, afirmando a possibilidade geral de salvação pelo amor e pela fé, acessível a todos os grupos de cristãos independentemente de suas características étnicas e ideológicas, atuaria como um precursor da diáspora judaica, deslocando a figura de Israel de sua centralidade enquanto povo escolhido. O Apóstolo renunciou as diferenças, apesar de não as negar enquanto constituintes dos costumes e da comunidade a nível mundano, não colocando o acontecimento como atribuível a um determinado povo, mas estendendo a todos a vitória da vida sobre a morte. Nesse sentido, sua obra se choca com o universalismo particularista idealizado por Lévinas, que afirma o papel central de Israel. Apesar da responsabilidade ser um fator universal, a verdade messiânica só é revelada para os que esperam, o povo judeu, que tem condições reais para a compreensão e a fidelidade ao anúncio.

Mesmo que se considere a crítica de Agamben à visão do universalismo paulino descrito por Badiou e se afirme que ele não elimina as diferenças, mas traça uma divisão da própria divisão identitária, formando um resto que não coincide as várias individualidades com o universal, ele não poderia ser resumido ao particularismo judaico, como o faz Lévinas. Os judeus não são excluídos da salvação, mas são ressubjetivados e fazem parte dela em razão de sua posição ontológica no acontecimento. Porém, a leitura levinasiana não coloca Israel apenas em seu sentido étnico, mas principalmente naquele de povo que recebeu a Lei e, através dela, a responsabilidade pela humanidade, em especial pelos mais vulneráveis, estrangeiros, viúvas, órfãos e pobres, independentemente de serem ou não parte da comunidade israelita.

4. BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Tradução de Antonio Piñero. Madri: Editorial Trotta, 2006.

_____. *El Reino y la Gloria*. Uma genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2. Tradução de Flávia Costa, Edgardo Castro e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

BABYLONIAN TALMUD. *Tract Sanhedrin*. vol. VII and VIII. Translated by Michael L. Rodkinson. Boston: The Talmud Society, 1918. Versão eletrônica editada em 2002. Disponível em: < <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/FullTalmud.pdf> >. Acesso em 09 de maio de 2017.

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BECKERT, Cristina. “O Messias sou Eu”: Reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. In: *Revista Reflexão*. Filosofia e Messianismo. PUC-Campinas, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p. 103-110. Disponível em <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3029>>. Acesso em 15 de maio de 2017.

BENSUSSAN, Gérard. *O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BÍBLIA. Velho Testamento e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

JENNINGS, Theodore W. *Outlaw Justice*. The messianic politics of Paul. Stanford: Stanford University Press, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*. Essays on Judaism. Tradução de Seán Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

_____. *Of God Who Comes to Mind*. Tradução de Bertina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *De outro modo que ser ou para além da essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2016.

MILOVIC, Miroslav. *Política e Metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017.

PAIVA, Márcio Antônio; MOREIRA, Ubiratan Nunes. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. In: *Revista Horizonte*. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC-Minas. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, jan./mar. 2013, p. 175-195. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-841.2013v11n29p175>>. Acesso em 15 de maio de 2017.

PLÜSS, David. Emmanuel Lévinas: pensador do messiânico. In: *Teocomunicação*. Revista de Teologia da PUCRS. Porto Alegre, v. 36, n. 153, set. 2006, p. 565-582. < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p175> >. Acesso em 15 de maio de 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A porta estreita pela qual pode entrar o Messias. Apresentação à edição brasileira de ‘O Tempo Messiânico: tempo histórico e tempo vivido’, livro de Gérard Bensussan. In: *Revista Reflexão*. Filosofia e Messianismo. PUC-Campinas, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p. 25-30. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/download/3022/1997>>. Acesso em 23 de maio de 2017.

TAUBES, Jacob. *The political theology of Paul*. Tradução de Dana Hollander. Stanford: Stanford University Press, 2004.